Nederlands Gereformeerde Kerken

Ambt en homoseksualiteit: een Bijbels verantwoord perspectief?

Bijlage 4

bij het Rapport van de Commissie Ambt en Homoseksualiteit ten behoeve van de Landelijke Vergadering Zeewolde 2013 van de Nederlands Gereformeerde Kerken

Contactadres:
Mr. A. Wattèl,
Tasmanstraat 28,
6712 KB Ede
Tel.: 0318 6141 37
Mail: bramwattel@xs4all.nl

augustus 2015

Bijlage 4:

Van sjibbolet naar sjalom

Ruimte voor homoseksuelen in de gemeente van Christus

door

Jan Mudde

Spreuken 31 : 4 - 9

En, Lemuel, een koning mag zich evenmin te buiten gaan aan wijn,
dat past hem niet,
een leider mag niet hunkeren naar drank.
Hij mag niet drinken en zijn plicht vergeten,
de rechten van verschoppelingen schenden.
Geef drank aan wie een kommervol bestaan leiden,
geef wijn aan wie diep ongelukkig zijn.
Laat ze maar drinken en hun armoede vergeten,
moge hun gezwoeg uit hun herinnering verdwijnen.
Spreek voor hen die weerloos zijn,
bescherm het recht van de vertrapten.
Spreek, oordeel rechtvaardig,
geef de armen en behoeftigen hun recht.

Inhoud

1 Inleiding 6
1.1. Schriftverstaan: geen exacte wetenschap 6
1.2. Historische context 7
1.3. Programma 11

Exegese

2. De teksten in hun context 14
2.1. Inventarisatie 14
2.2. Opzet 15
2.3. Genesis 19 en Richteren 19 15
2.3.1. Vragen en opvattingen 15
2.3.2. Bespreking 17
2.3.3. Conclusie 18
2.4. Leviticus 18:22 en 20:13 19
2.4.1. Vragen en opvattingen 19
1. Sacrale prostitutie? 19
2. Waarom verboden? 21
3. Kent het Oude Testament een homoseksuele aanleg? 24
2.4.2. Bespreking 25
2.4.3. Conclusies 32
2.5. Romeinen 1:26-27 32
2.5.1. Vragen en opvattingen 32
1. Homoseksuele omgang in de klassieke oudheid 33
2. Homoseksuele geaardheid, de klassieke oudheid en Paulus 36
3. Homoseksuele relaties, de klassieke oudheid en Paulus 43
4. Welke vormen van homoseksuele praxis veroordeelt Paulus? 46
5. Over ‘vervangen’ (*metallassoo*) en ‘opgeven’ (*aphièmi*) 47
6. Achtergrond en betekenis ‘natuurlijke omgang’ (*tèn phusikèn chrèsin*) en ‘tegennatuurlijk’ (*para phusin*) 49
2.5.2. Bespreking Romeinen 1:26-27 52
2.5.3. Conclusies 60
2.6. 1 Korintiërs 6:9 en 1 Timoteüs 1:10 61
2.6.1. Vragen en opvattingen 61
2.6.2. Bespreking 61
Malakoi en *arsenokoitai* 62
2.6.3. Conclusies 65
2.7. Samenvatting 65

Synthese

3. De teksten in hun Bijbelse context 67
3.1. Romeinen 1 en Genesis 1 67
3.2. Breuklijnen 69
3.3. Anatomische complementariteit? 70
3.4. Samenvatting 72

Hermeneutiek

4. Hermeneutische vragen 74
4.1. Homoseksualiteit, onze cultuur en wij 74
4.1.1. Homoseksualiteit in onze cultuur 74
4.1.2. Wij zijn veranderd 76
4.1.3. De Bijbel, de cultuur en wij 82
4.2. Taak- en vraagstelling 88

5. Hermeneutische grondlijnen 91
5.1. Op zoek naar houvast 92
5.1.1. Het karakter van God 92
5.1.2. Over gerechtigheid en liefde 96
5.1.3. Gods karakter, het gebod en de ordeningen 98
5.1.4. Samenvatting 106
5.2. Verantwoordelijkheid in afhankelijkheid 107
5.2.1. De plaats van kennis en ervaring in de Bijbelse voorschriften 107
5.2.2. Mens voor Gods aangezicht 113
5.2.3. Relevantie 117
5.2.4 Excurs: in gesprek met Richard Hays 118
5.2.5 Samenvatting 123
5.3. De Bijbel, de cultuur en de kerk van Christus 123
5.3.1. De kracht van de cultuur 124
5.3.2. De interne logica van een cultuur 128
5.3.3. De eigenwaarde van een cultuur in het licht van de Bijbel 132
5.3.4. De positiebepaling van de kerk in de cultuur 136
De drieslag van Christopher J.H. Wright 137
5.3.5. Excurs: de hermeneutiek van Bert Loonstra 141
5.3.6. Kerk en cultuur: enkele gedachten 144
5.4 Bij wijze van samenvatting 147

6. Hermeneutisch debat 149
6.1. Positiebepalingen en argumenten 149
6.2. Over de schepping en de scheppingsorde 152
6.3. Over categorische verboden in de Bijbel 157
Casus: homoseksualiteit en hertrouw na echtscheiding 158
6.4. Over homoseksualiteit 160
6.4.1. De homoseksuele praxis in Bijbeltijd en onze cultuur 161
6.4.2. Verklaringen en verklaringsmodellen 164
'Nature' – 'nurture' 165
Essentialisme – constructivisme 168
6.4.3. Over homo-identiteit en identiteit in Christus 174
6.4.4. Overige argumenten 180

Concrete keuzes

7. Van sjibbolet naar sjalom 185
7.1. Bouwstenen 185
7.2. De krachten in onze cultuur 185
7.2.1. Barmhartigheid 186

7.2.2. Gerechtigheid 188
7.2.3. Vrijheid 188
7.2.4. Evaluatie 191
7.3. Ruimte voor homoseksuelen in de gemeente van Christus 192
7.3.1. Veiligheid 192
7.3.2. Ruimte, ook voor homoseksuele relaties 193
7.3.3. Spanningsvelden 196
7.3.4. Homohuwelijk? 198
7.3.5. Een zegenrijke verbintenis 200

Nawoord 203

Bijlage: Uitzonderlijk zondig?
Een bespreking van de opvatting van Robert A.J. Gagnon 204

Literatuurverwijzingen 211

1. Inleiding

In deze studie komt de vraag aan de orde of er in het licht van de Bijbel ruimte is voor homoseksuele relaties in liefde en trouw.[1]

Het vinden van een antwoord op deze vraag lijkt misschien een eenvoudige taak. Er wordt wel gezegd dat er zeven niet voor misverstand vatbare Bijbelteksten zijn waarin homoseksueel verkeer ter sprake komt. Sla die erop na je hebt een antwoord op de vraag. Dat is de weg die God ons wijst en die hebben we gehoorzaam te gaan. En wie de uitleg van de teksten of de toepassing daarvan problematiseert, stelt zich niet onder het gezag van Gods Woord, of marchandeert.

Het is ook mijn uitgangspunt dat ik me onder het gezag van de Bijbel willen stellen. De Bijbel is een lamp voor mijn voet en een licht op mijn pad. Ook in deze kwestie wil ik me daarom laten brengen tot het punt waarvan de gemeente van Christus kan zeggen: dit is een omgang met deze zaak, die uit Gods Woord zelf opkomt en voor Gods aangezicht kan bestaan. En daarom zullen die zeven Schriftplaatsen in dit rapport zeker opgeslagen en beluisterd worden. Maar als we ergens van doordrongen moeten zijn is het wel, dat zowel het uitleggen als toepassen van de Bijbel nooit een kwestie van een simpele rekensom is. De Bijbel is geen laatste update van ons navigatiesysteem waarin we alleen maar onze bestemming hoeven in te voeren, waarna we het aan onze ‘alwetende’ en altijd onverstoorbare Tom kunnen overlaten om ons dwars door het complexe wegennet heen naar onze plaats van bestemming te brengen. Al zouden wij dat willen, de HERE God wil niet zo met ons omgaan. Hij heeft ons mensen zijn eeuwige en tegelijk in elk opzicht cultuur- en situatiebepaalde woorden toevertrouwd om samen, luisterend, biddend en ons toevertrouwend aan de leiding van zijn heilige Geest, een weg door het leven te vinden die hem behaagt. En dit met alle mogelijkheden en beperkingen die ons, zondige en cultuurbepaalde mensen, eigen zijn.

1.1. Schriftverstaan: geen exacte wetenschap

De uitleg en toepassing van de Schrift is geen exacte wetenschap. Dat blijkt alleen al uit de vele thema’s waarover christenen die uitgaan van ‘de Schrift alleen’ van mening verschillen. Christenen denken verschillend over de doop, de wijze van kerkregering, vrouwen in het ambt, tongentaal, (de toekomst van) Israël, het dienen in de krijgsmacht en houden van de sabbat, de doodstraf en noem maar op. Er is geen thema of daarover worden met een beroep op de Bijbel uiteenlopende standpunten verdedigd. Dat heeft een aantal oorzaken.

1. De eerste is dat deskundige Bijbeluitleggers teksten verschillend kunnen uitleggen. Ze kunnen b.v. één of meerdere woorden anders interpreteren, of van mening verschillen over de betekenis daarvan binnen het tekstverband of binnen de historische en sociaal-culturele context waarin een Bijbeltekst staat.
2. De tweede is dat exegese van een Schriftplaats, of de exegetische uitdieping van een Bijbels thema nooit op zichzelf staat: altijd is daar het wijdere verband van de Bijbel als geheel dat van invloed is op de uitleg van het deel. Tussen die twee, de uitleg van het deel en de visie op het geheel, is een voortdurende wisselwerking. De duiding van het deel is van invloed op de visie op het geheel en omgekeerd is de visie op het geheel van richtinggevende betekenis voor de omgang met het deel. Dit proces is geen statisch, maar een uiterst dynamisch gebeuren dat pas tot rust komt op de jongste dag. Ook omdat kerkelijke tradities en theologen niet zelden een verschillende visie op de Bijbel als geheel hebben, komt men op grond van de ene Bijbel desondanks tot uiteenlopende conclusies.

[1] Wanneer in deze studies over homoseksuele relaties gesproken wordt, gaat het uitsluitend over relaties in liefde en trouw. De HERE zelf heeft immers betoond lief te hebben tot het uiterste en trouw te zijn tot in de dood van zijn Zoon. Vrijblijvende seksuele relaties blijven daarom per definitie beneden de maat van Gods bedoeling met mensen.

3. De derde is, dat zowel de Bijbel als wijzelf in hoge mate verweven zijn met de eigen cultuur. Enerzijds heeft God zich met zijn Woord geopenbaard in culturen die inmiddels twee- tot drieduizend jaar achter ons liggen. Van deze culturen is de Bijbel geheel doortrokken. Anderzijds maken wij deel uit van de West-Europese samenleving en cultuur van de eenentwintigste eeuw. Het is deze cultuur die wij inademen, die onze denk- en belevingswereld doortrekt, onze gedragingen stuurt. Ook al gebeurt dit laatste niet op gelijke wijze en in gelijke mate als de Bijbel dat doet, onvermijdelijk wordt ons leven mede, en in sterke mate, bepaald door de cultuur waarin wij leven. Hoe we communiceren, ons voortbewegen, tegen de zon, de maan en de sterren aankijken, ziekteverschijnselen – zowel van fysieke als psychiatrische aard – beoordelen en behandelen, de verhouding tussen man en vrouw en ouders en kinderen beleven, ons scheren (en waar…), tot een partnerkeuze komen, oordelen over IS en Boko Haram, opgeleid worden, straffen, ons geld en onze tijd besteden, geloven en twijfelen, met andere rassen, de andere sekse en homoseksuelen omgaan, rouwen, omgaan met gezinsvorming en voorbehoedmiddelen, spelen en sporten, rechtspreken en noem maar op, wordt in hoge mate door onze cultuur bepaald en gestuurd. Het is in deze cultuur dat we Jezus Christus als Heer belijden, het is deze cultuur waarin we Gods Woord willen verstaan, op onszelf en onze tijd betrekken en toepassen. Dat gaat door een – even onontkoombaar als boeiend en vreugdevol! – proces van vertalen en doorvertalen heen en gaande dit proces komen christenen tot heel verschillende positiebepalingen.

1.2. Historische context

Het bovenstaande kan de indruk wekken dat het buitengewoon gecompliceerd, om niet te zeggen onmogelijk is om aan de hand van de Bijbel met zekerheid te bepalen wat Gods wil is. Die indruk wil ik niet meteen wegnemen. Het zou namelijk wel eens de eer van God, de eenheid van de kerk en het getuigenis van Christus' volgelingen in de wereld kunnen dienen als eenieder zich ervan bewust wordt dat ook de uitleg en toepassing van de Bijbel – hoe zorgvuldig en in biddende afhankelijkheid van de Here ook tot stand gekomen – mensenwerk is. Mensenwerk, in die zin dat het allemaal het stempel draagt van onze onvolkomenheid. Zoals de apostel Paulus zegt: onvolkomen is ons kennen en onvolkomen ons profeteren (1 Kor. 13:12).[2] Gelet op de kerkgeschiedenis en hoe daarin niet zelden met het beroep op de Schrift is omgegaan, is het zelfs dringend gewenst hiervan doordrongen te zijn. Met het oog hierop kan het helemaal geen kwaad dat we – zoals Henk de Jong dat formuleerde – een stapje terugdoen met het Schriftgezag.

Binnen de kring van kleine gereformeerde kerken heeft Henk de Jong baanbrekend werk verricht in de bezinning op het Schriftberoep. Die bezinning werd mede gevoed door zijn eigen ervaring met de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt), die hem keer op keer verweten aan Schriftkritiek te doen. De Jong signaleerde toen dat het soort gezag dat de Bijbel in rechtzinnige kerken heeft, een type kerken oplevert dat gekenmerkt wordt door onverdraagzaamheid.[3] 'De Schrift is rechter in alle verschillen, zeggen we. Dit betekent dat er rondom een verschilpunt net zo lang gesproken moet worden totdat de ene partij in z'n schriftuurlijk gelijk gesteld wordt en de andere met behulp van de Schrift veroordeeld wordt en dus weg moet. Dit levert kerkscheuringen op, naar

[2] Van der Dussen 2012, 78-79 verwijst ook naar deze tekst en tekent daarbij aan: 'Voorheen stelde men in de gereformeerde traditie de menselijke kennis vaak voor als een bouwwerk van stellingen die langs de weg van logisch redeneren zijn af te leiden uit fundamentele overtuigingen. Dit "funderingsdenken" wordt hoe langer hoe meer vervangen door de opvatting dat onze kennis veeleer te vergelijken is met een netwerk van centrale en minder centrale overtuigingen en ervaringen. Daarbij maakt het beroep op uitgangspunten die niet ter discussie staan, plaats voor het besef dat men onderweg is naar de waarheid. Deze benadrukking van het niet-absolute maar eindige karakter van ons kennen hoeft niet te betekenen dat men tot een principieel relativisme vervalt. Het betekent wel, dat er meer ruimte komt voor gesprek en dat men voorzichtiger wordt in het oordelen over anderen.'

[3] Over de visie van Henk de Jong op het Schriftgezag, zie Mudde 2009. Voor de hier geciteerde uitspraken, idem 65.

aanleiding van kwesties die in toenemende mate futiel zijn.' Het gevolg is dat mensen panisch van angst worden zodra iets ter discussie komt te staan. 'In deze benauwde sfeer wil ik een raam open zetten.' En: 'Ik ben rechtzinnig door Gods genade, maar heb iets tegen het orthodoxe zoals ik dat eigenlijk altijd tegenkom in kerken van de rechtervleugel. Men is veel te gemakkelijk in het veroordelen van anderen. Homofilie, abortus, euthanasie, crematie, feminisme, echtscheiding. (…) We hebben niet door dat wij door deze oordeelslust een hatelijke indruk op de buitenwereld maken. Wij zijn bij voorbaat ongeloofwaardig …'

Nog belangrijker is dat we volgens De Jong omwille van het Schriftgezag zelf een stapje terug moeten met het Schriftgezag. Zijn grote zorg is dat het 'oneigenlijke gebruik' van de Schrift ten koste zal gaan van het (goede) gebruik van de Schrift. Hij wil het Schriftgezag niet afschaffen, maar het *werkelijke* Schriftgezag opsparen voor dingen die ertoe doen. Hij wil daarom 'pleiten voor een toenemend gebed om de Heilige Geest, dat hij de kerk zal helpen het Woord van God in onze moeilijke tijd met macht en gezag te spreken. Zonder dat we telkens weer moeten toegeven dat we ons in het een en ander vergaloppeerd hebben. Want als er iets het gezag van de Schrift onderuit haalt, is het dat wel.' Daar was het De Jong om te doen, om een geloofwaardige kerk die in deze wereld het Woord van God op geloofwaardige wijze en met kracht ter sprake brengt.

De (kerk)geschiedenis geeft ons aanleiding voorzichtig te zijn met het trekken van al te haastige conclusies op basis van de Bijbelse gegevens. Met name de afgelopen eeuwen hebben zich in Europa – mede ten gevolge van de Verlichting – ingrijpende ontwikkelingen voorgedaan waarin kerken en christenen positie hadden te bepalen. Niet zelden werden die ontwikkelingen door sommigen met een te haastig een beroep op Gods Woord veroordeeld, zo oordelen wij achteraf.

Te denken valt aan allereerst aan de overgangsfase van het geocentrische naar het heliocentrische wereldbeeld in de zes- en zeventiende eeuw. Eeuwenlang was men, in de lijn van Aristoteles en Ptolemaeus, uitgegaan van de veronderstelling dat de aarde stilstond en de andere hemellichamen om de aarde draaiden. Deze veronderstelling was mede op de Bijbel gebaseerd. Die immers leerde, zo meende men: 'Hij (de HERE) heeft de aarde op haar grondvesten gevestigd, zodat zij nimmermeer wankelt.'(Ps. 104:5). En Jozua sprak: 'Zon, sta stil …'(Joz. 10:12vv). Geleerden als Copernicus, Brahe en Kepler echter beweerden op grond van berekeningen dat de aarde zich wentelt om haar as en daarbij draait om de zon.[4] Waarnemingen van Galileo Galilei (1564-1642) leken deze bewering te bevestigen. Dit alles bracht in de kerk en onder theologen grote opschudding teweeg. In 1633 moest Galilei op pauselijk gezag zijn dwaling afzweren.[5] Tot 1822 stonden boeken die uitgingen van een zich om haar as wentelende aarde op 'de index' en pas in 1992 werd Galilei door het Vaticaan vrijgesproken van ketterij. Ook gereformeerde theologen als Voetius en Leydekker trokken in de zeventiende eeuw fel van leer tegen de opvatting dat de aarde om de zon draaide. Dat zou betekenen dat de Schrift daarin onwaar en bedrieglijk zou zijn.[6]

Kerken en theologen stonden in die tijd voor een vraagstuk dat wij tegenwoordig 'hermeneutisch' noemen. Ze gingen uit van het geocentrische wereldbeeld, dat met het gezag van de Schrift gedekt leek. En ze werden geconfronteerd met een nieuw, heliocentrisch wereldbeeld, waarvoor astronomen op basis van mathematica en waarnemingen het pleit voerden. Dit leidde daarom tot zo'n ingrijpend conflict tussen 'Bijbel' en 'wetenschap', omdat voor het gevoel van velen niet maar de exegese van deze of gene Bijbeltekst op het spel stond, maar het gezag van de Bijbel als zodanig. De kwestie was niet alleen 'Wat staat er?', maar ook 'Hoe lezen wij?'. En de opdracht waarvoor de kerk uiteindelijk stond was: 'Hoe kunnen wij de nieuwe kennis integreren in ons lezen van de Schriften, zonder dat op welke wijze dan ook aan het gezag van de Schrift tekort wordt gedaan?' Dat was een enorme

[4] Hun wetenschappelijke werk wordt besproken door Dijksterhuis. Zie Dijksterhuis 1998, 319-357.
[5] Over deze kwestie en de opschudding die zij veroorzaakte, zie onder andere Dijksterhuis 1998, 419-424; Kalsbeek 1968, 24-42; McGrath 2001, 18-26.
[6] Loonstra 1994, 70.

klus en het heeft lang geduurd voordat de kerk de bezinning op deze vragen tot een bevredigend einde had gebracht.

Zowel op exegetisch als hermeneutisch niveau werden knopen doorgehakt. Een paar ‘sleutelwoorden’ zijn als hulplijn inmiddels genoeg om de gemeente van Christus te helpen deze goed te hanteren. Men ontdekte het fenomeen ‘waarnemingstaal’ en men leerde te leven met de gedachte dat een ‘Bijbels’ wereldbeeld en een ‘astronomisch’ wereldbeeld twee verschillende grootheden zijn, die niet verward mogen worden en die ieder hun eigen zin en betekenis hebben.[7]

In de negentiende eeuw kwam de kerk voor een vergelijkbare kwestie te staan ten gevolge van de evolutietheorie van Darwin (1809-1882). Opnieuw vond een heftige confrontatie plaats tussen de bestaande opvatting die zich op de Bijbel baseerde en een heel andere opvatting die zich baseerde op waarneming, analyse en interpretatie van allerlei gegevens die – in toenemende mate met behulp van geavanceerde en betrouwbaar gebleken technieken – in de natuur werden waargenomen. Een diversiteit aan vragen kwam aan de orde. Specifieke vragen omtrent de ouderdom van het heelal en de aarde, de ouderdom van het leven op aarde en de wording daarvan. Maar ook de meer algemene vraag betreffende de verhouding tussen geloof en wetenschap, Bijbel en wetenschap. Opnieuw was de kwestie zowel ‘Wat staat er?’, als ‘Hoe lezen wij?’ en luidde de opdracht waarvoor de kerk stond (en staat): ‘Hoe kunnen wij de nieuwe kennis – voor zover die op goede gronden betrouwbaar schijnt te zijn – integreren in ons lezen van de Schriften, zonder dat op welke wijze dan ook aan het gezag van de Schrift tekort wordt gedaan?’ Ook dat was een enorme klus en die is nog niet geklaard. De bezinning op exegese en hermeneutiek is nog volop gaande. Maar ook tal van vragen van wetenschappelijke aard hebben hun definitieve antwoord nog niet gekregen.

Wie de gang van zaken bij beide kwesties overziet, moet vaststellen dat er sprake is van een herhaling van zetten: tegenover ontwikkelingen in de wetenschap die strijdig met de Bijbel lijken nemen veel kerken en theologen aanvankelijk een defensieve en afwijzende houding aan. Vervolgens vindt er binnen kerk en theologie een grondige herbezinning plaats op zowel de uitleg als het verstaan van de Schriften. Die herbezinning vraagt veel tijd en verloopt niet zonder conflicten en spanningen. Uiteindelijk leidt ze echter wel tot een zekere consensus. Die herhaling van zetten wordt tot een patroon als je hierbij de reactie van kerken en christenen betrekt op de grote samenlevingsvraagstukken die zich de afgelopen eeuwen aandienden: de afschaffing van de slavernij, de emancipatie van de vrouw, de rechten van het kind, het gebruik van anticonceptiemiddelen en dergelijke.

De grote lijn is dat ‘de kerk’, of althans een groot deel daarvan, zich in het verleden herhaaldelijk verzet heeft tegen maatschappelijke ontwikkelingen die nu – zij het mogelijk niet zonder kritische kanttekeningen – als vanzelfsprekend en in grote dankbaarheid aanvaard worden.

- Zo verzetten gereformeerde christenen zich aanvankelijk op principiële, Bijbelse gronden tegen de invoering van de leerplicht. De leerplicht leek in te gaan tegen het vijfde gebod, omdat het ingreep in de bevoegdheden die ouders over hun kind hebben. Nu echter beschouwen we het als een verworvenheid,

[7] Ook Calvijn heeft zich in een preek over 1 Kor. 10:19-24 uiterst afkeurend uitgelaten over degenen die beweren dat niet de zon, maar de aarde beweegt en draait. Over deze uitspraak en de vraag of Calvijn zich hiermee expliciet tegen Copernicus richt, verschillen historici van mening (zie Hooykaas 1974 en Huijgen 2011, 222-224). Breed echter leeft de overtuiging dat Calvijns accommodatietheorie (God sluit in zijn spreken aan bij het bevattingsvermogen van de mens) de theologie en de wetenschap geholpen heeft onderscheid te maken tussen een wetenschappelijke benadering van de werkelijkheid en de niet-wetenschappelijke benadering van de werkelijkheid, zoals die in de Bijbel zijn neerslag heeft gekregen. Zie Hooykaas 1977, 114-135; McGrath 2001, 21-23. Huijgen 2011, 223-224 stelt: ‘I conclude, whereas Calvin did not connect the idea of divine accommodation to the question of Copernicanism, later scientists, as Kepler and Galileo, could easily employ the concept for this purpose, since divine accommodation makes a valuable distinction between ordinary discourse and scientific discourse.’

een kwestie van gerechtigheid zelfs, dat alle kinderen onderwijs volgen en zo de kans krijgen zich overeenkomstig hun eigen mogelijkheden te ontplooien.

- Ook het (passief en actief) vrouwenkiesrecht werd door onze gereformeerde voormannen niet omhelsd. Abraham Kuyper bijvoorbeeld stond het gezinshoofdenkiesrecht voor. Maar toen het passief en actief kiesrecht eenmaal waren ingevoerd, volgden de christelijke politieke partijen één voor één.
- Een weer ander markeringspunt is de introductie van de anticonceptiva in onze samenleving. Toen die begin jaren zestig van de vorige eeuw hun ingang deden, leefden er tegen het gebruik daarvan niet alleen binnen de Rooms-Katholieke Kerk, maar ook binnen de orthodox-gereformeerde kerken principiële bezwaren. Geboorteregeling – sommigen spraken van geboortebeperking – was een zondig ingaan tegen Gods scheppingsbedoeling, een eigenmachtig ingrijpen in de scheppingsorde. Uit het feit dat de gemiddelde gezinsomvang binnen alle orthodox-gereformeerde kerken de afgelopen decennia aanzienlijk is afgenomen, mag blijken dat dit argument niet is aangeslagen. Christenen nemen – net als niet-christenen – de gezinsvorming, voor zover dat mogelijk is, in eigen hand. Leven uit Gods Woord, leven voor Gods aangezicht, de gerechtigheid dienen, kan naar de overtuiging van gereformeerde christenen blijkbaar heel goed samengaan met het gebruik van de pil of sterilisatie.

Van al deze samenlevingsvragen geldt allicht, dat ze van een ander karakter zijn dan de hierboven genoemde natuurwetenschappelijke ontwikkelingen. Hier is geen sprake van een conflict tussen ‘Bijbel’ en ‘wetenschap’, omdat het soort kennis dat ter discussie staat van een andere aard is, dan de kennis waarom het in het heliocentrische wereldbeeld en de evolutietheorie gaat. Toch zijn de overeenkomsten groter en fundamenteler dan de verschillen. In beide gevallen is

- er sprake van een botsing tussen enerzijds menselijke kennis en ervaring die op een gegeven moment als een ‘gegeven’ beschouwd wordt en anderzijds de kennis die op de Bijbel gebaseerd lijkt te zijn;
- het grootste probleem voor de Bijbellezer meestal niet ‘Wat staat er?’, maar ‘Hoe lezen we?’;
- de taak, de uitdaging waarvoor we staan de menselijke ervaring op zodanige wijze te integreren in het lezen van de Bijbel, dat het gezag van de Bijbel volop staande gehouden wordt;
- er tijd, veel tijd nodig om deze doelstelling te realiseren. Zoveel energie en inzet er nodig is geweest om met het veranderde wereldbeeld in het reine te komen, zoveel moeite vroeg en vraagt het om met de emancipatie in het reine te komen. En zoveel moeite en tijd zal het ook vragen om uiteindelijk als kerken en christenen met elkaar onze houding tegenover homoseksualiteit te bepalen. Energie die we mogelijk aan zinvoller zaken zouden kunnen en willen besteden, maar die desondanks nodig is omdat het op zijn beloop laten van deze kwestie zich uiteindelijk als een boemerang tegen de geloofwaardigheid en het getuigenis van de kerk keert.

Met het bovenstaande is bepaald niet alles gezegd over de plek die de kerk in de westerse samenleving heeft ingenomen. De geschiedenis laat ook zien hoe het christendom een zegenrijke invloed heeft gehad op de ontwikkeling van wetenschap.[8] Ook op onze westerse cultuur heeft het christendom in menig opzicht een zegenrijk stempel gezet, onder andere door de door kerk en christenheid beoefende ‘werken van barmhartigheid’. Maar het andere was er ook en het is goed dat uitdrukkelijk te benoemen in de bezinning op de vraag ‘of er in het licht van de Bijbel ruimte is voor homoseksuele relaties in liefde en trouw.’ Van de

[8] De Nederlandse wetenschapshistoricus R. Hooykaas is met kracht van argumenten opgekomen voor deze stelling. Hij is van mening dat met name het Calvinisme een klimaat heeft geschapen en een manier van Bijbellezen heeft ontwikkeld waarin de wetenschap tot bloei kon komen (Hooykaas 1977, 98-135). McGrath schets een iets genuanceerder beeld (McGrath 2001, 62-65). Zijn conclusie luidt ‘dat een analyse van de historische interactie tussen geloof en natuurwetenschap die deze relatie zuiver negatief of positief afschildert, te selectief is in haar benadering.’ (65)

geschiedenis leren we, dat het goed is daarvoor de tijd te nemen en ons te wachten voor te haastige oordelen.

1.3. Programma

Een afgewogen en naar mijn indruk bruikbaar overzicht van wat er komt kijken bij de uitleg en het in conreto toepassen van de Bijbel op morele vraagstukken in onze tijd, geeft de Amerikaanse nieuwtestamenticus Richard B. Hays in zijn boek *The Moral Vision of the New Testament*.[9] Hays meent dat de nieuwtestamentische ethiek een meervoudige taakstelling heeft:

1. Een *beschrijvende* taak, waarbij de volle aandacht uitgaat naar de tekst als zodanig, gelezen in het verband van het boek waarin hij staat. Dit is een in hoofdzaak exegetische taak. Deze beschrijvende taak is van toepassing op zowel de Bijbelboeken afzonderlijk als op specifieke ethische thema's die in de Bijbel aan de orde komen. Hierbij dient recht gedaan te worden aan het eigene van ieder boek en alles wat voor de ethiek van belang is (niet alleen het expliciet morele onderricht, maar ook verhalen, symbolen, sociale structuren en praktijken die het ethos van de gemeenschap vormen), zonder bij voorbaat uit te zijn op harmonisatie van het ene boek met het andere of de ene tekst met de andere.
2. Een *synthetische* taak, waarbij hetgeen de afzonderlijke getuigen zeggen gelezen wordt binnen de context van de canon als geheel. De aandacht gaat hier uit naar de eenheid van het ethische perspectief binnen de diversiteit van de canon.[10]
3. Een *hermeneutische* taak, waarbij de aandacht uitgaat naar de temporele en culturele afstand tussen de tekst en ons: hoe overbruggen we deze kloof?[11]
4. Een *praktische* taak, die inhoudt dat de Bijbelse geboden gestalte krijgen in het leven van de christelijke gemeenschap.

Bij deze opzet wil ik me aansluiten, met dien verstande dat de weg die Hays hier stap voor stap beschrijft in de praktijk niet lineair, maar cyclisch afgelegd wordt. De exegetische, synthetische, hermeneutische en praktische taak worden in de praktijk niet één voor één volbracht. Het proces van het verstaan van de Schriften verloopt in de praktijk veel subtieler en complexer en – ook dat – geestelijker. Gaande de weg om tot het verstaan van de Schriften te komen, worden per definitie meerdere bewegingen gemaakt: van Schriftdeel naar Schriftgeheel en van het geheel naar het deel; van Schriftuitleg naar Schriftverstaan en van het verstaan terug naar de uitleg; van de Bijbel naar het leven en omgekeerd van het leven naar de Bijbel; van de gemeentebrede bezinning naar het gesprek met denkers uit de kerk van alle plaatsen en eeuwen en weer terug; van studie naar gebed en van gebed naar studie.

De opzet van deze studie is als volgt: om te beginnen probeer ik hetgeen de Bijbel over de homoseksuele praxis te berde brengt te verstaan in zijn eigen zowel culturele als canonische context (door Hays de beschrijvende en synthetische taak genoemd), zie hoofdstuk 2 en 3. Dan wil ik in beeld brengen welke hermeneutische vragen aan de orde zijn bij het in onze eenentwintigste-eeuwse context verstaan van de Bijbelse gegevens met betrekking tot de homoseksuele praxis, zie hoofdstuk 4. Vervolgens komen we bij het hart van deze studie, hoofdstuk 5. Daarin worden uit de Bijbel zelf enkele fundamentele uitgangspunten afgeleid

---

[9] Hays 1996. Elders in deze studie is een completer beeld van het model van Hays te vinden, zie hoofdstuk 5.2.4. Mijn waardering voor het model van Hays betekent niet dat ik het kritiekloos volg. Op bepaalde aspecten daarvan ga ik in genoemde paragraaf kritisch in.

[10] Hays zoekt die eenheid niet in het onderliggende principe van de liefde, maar in het cluster van een drietal 'focal images', beelden die als brandpunten werken (vertaling De Bruijne, zie De Bruijne 2002, 197), t.w. die van gemeenschap, kruis en nieuwe schepping. Voor Hays' verantwoording hiervan, zie 193-205.

[11] Hays zelf is van mening dat deze kloof alleen overbrugd kan worden door een daad van 'imagination', verbeelding door welke het leven van de christelijke gemeenschap gecorreleerd wordt aan, samensmelt met de wereld die in de tekst van het Nieuwe Testament tot uitdrukking komt (6).

die richtinggevend zijn voor de wijze waarop de gemeente van Christus keuzes maakt in aangelegenheden van – ook – morele aard. Op basis van deze principes ga ik hoofdstuk 6 in debat met degenen die op Bijbelse gronden menen dat er geen ruimte voor homoseksuele relaties in de gemeente van Christus is. Ten slotte bepaal ik in hoofdstuk 7 ten aanzien van een aantal concrete vragen mijn eigen positie.

Exegese

2. De teksten in hun context

2.1. Inventarisatie

Aan de orde is de vraag of er in Bijbels licht ruimte is voor een homoseksuele relatie in liefde en trouw. De Bijbelgedeelten die in het bijzonder van belang geacht worden voor de bezinning op deze vraag laten zich in een drietal categorieën onder brengen:

1. Er zijn zeven Bijbelgedeelten waarin sprake is van homoseksueel verkeer**:**[1]
   - Gen. 19:1-29, waarin het oordeel over Sodom beschreven wordt, met name :4-8.
   - Lev. 18:22: U mag niet slapen met een mannelijk persoon, zoals u met een vrouw slaapt. Dat is een gruwel.
   - Lev. 20:13: Wanneer een man met een andere man slaapt, zoals men met een vrouw slaapt, dan hebben zij beiden iets gruwelijks gedaan. Zij moeten zeker ter dood gebracht worden. Hun bloed rust op henzelf.
   - Ri. 19:1-30, waarin verhaald wordt van de schanddaad te Gibea, met name :22-25.
   - Rom. 1:25-27, waarin Paulus spreekt over het vervangen van de natuurlijke omgang door de onnatuurlijke.
   - 1 Kor. 6:9-10 en 1 Tim. 1:9-10, twee 'zondencatalogi' waarin gesproken wordt over 'schandknapen' (Grieks: *malakoi*) en/of 'mannen die met mannen slapen' (Grieks: *arsenokoitai*).

2. In enkele andere Bijbelgedeelten wordt mogelijk gerefereerd aan homoseksuele handelingen:
   - Gen. 9:20-27 (met name :20-23), het verhaal over de vervloeking van Cham door Noach.
   - Deut. 23:17-18, waar, naar velen menen, zowel vrouwelijke als mannelijke vormen van sacrale prostitutie aan de orde komen. In het verlengde van Deut. 23:17-18 liggen andere teksten waarin sprake is van *qādēsj* en *q^{e}dēsjîm*, vertaald door 'schandknapen', 'aan ontucht gewijden' (NBG '51), 'mannen die tempelprostitutie bedreven' (NBV).[2]
   - 1 Sam. 18:1-4; 19:1; 20:17,41 en 2 Sam. 1:26 ('Je was mij zeer lief; je liefde was mij wonderlijker dan de liefde van vrouwen.'), de vriendschap tussen David en Jonathan. Die wordt vanwege de uitingen van intense genegenheid die tussen die twee gewisseld worden wel in de sfeer van een homoseksuele verhouding getrokken.

3. Ten slotte spelen de scheppingsverhalen en wat daarin over de mens en de menselijke seksualiteit gezegd wordt een belangrijke rol in de bezinning.

---

[1] In deze studie worden Bijbelteksten geciteerd uit de Herziene Statenvertaling, tenzij anders vermeld.

[2] 1 Kon. 14:24: 'Ook waren er schandknapen (*qādēsj*) in het land. Zij deden overeenkomstig alle gruweldaden van de heidenvolken die de HEERE van voor de ogen van de Israëlieten verdreven had.' 1 Kon. 15:12: 'Hij verdreef de schandknapen (*q^{e}dēsjîm*) uit het land, en deed alle stinkgoden weg, die zijn vaderen gemaakt hadden.'
1 Kon. 22:47: 'Ook vaagde hij uit het land de rest van de schandknapen (*qādēsj*) weg, die in de dagen van zijn vader Asa waren overgebleven.' 2 Kon. 23:7: 'Ook brak hij de verblijven van de schandknapen (*q^{e}dēsjîm*) af in het huis van de HEERE, waar de vrouwen gewaden voor de Asjera weefden.' Job 36:14: 'Hun ziel zal in hun jeugd sterven, en hun leven onder de schandknapen (*q^{e}dēsjîm*) eindigen.'

2.2. Opzet

Om te beginnen worden de zeven Bijbelgedeelten besproken waarin expliciet de seksuele omgang tussen mensen van hetzelfde geslacht ter sprake komt. Een andere insteek, bij Gen. 1 en 2 is ook verdedigbaar, maar het heeft mijn voorkeur te beginnen bij de teksten zelf, omdat daaruit afgeleid moet worden wat aan de orde is en waarom de homoseksuele praxis verboden wordt. Gen. 1 en 2 vervolgens komen ter sprake in het hoofdstuk waarin we de uitkomst van de exegese een plaats proberen te geven binnen de Bijbel als geheel.

Vanwege de grote verwantschap tussen de betreffende Bijbelgedeelten worden de bespreking van respectievelijk Gen. 19 en Ri. 19, Lev. 18:22 en 20:13 en 1 Kor. 6:10 en 1 Tim. 1:10 gekoppeld.

Deut. 23:17-18 komt ter sprake in het kader van de bespreking van de beide teksten uit Leviticus en op Gen. 9:20-27, i.h.b. :20-23 wordt ingegaan in een bijlage waarin speciale aandacht besteed wordt aan de opvatting van Gagnon dat de Bijbel de homoseksuele daad als uitzonderlijk zondig typeert.

De bespreking van elk Bijbelgedeelte is zo opgezet, dat (1) eerst inzichtelijk wordt gemaakt welke vragen en opvattingen er bestaan met betrekking tot de uitleg van de betreffende teksten in relatie tot de homoseksuele praxis. Zo wordt vanzelf duidelijk waarom sommigen menen dat de betreffende Bijbelteksten ruimte voor homoseksuele relaties uitsluiten en anderen van mening zijn dat dit niet het geval is. Al komen daarbij de – in mijn ogen – meest relevante opvattingen aan de orde, naar volledigheid kon ik, gegeven de overvloed aan literatuur, niet streven. Vervolgens (2) bespreek ik die opvattingen en bepaal ik in dit veld van vragen mijn eigen positie. Elke bespreking ten slotte wordt (3) afgerond met een conclusie.

Een bijzonder punt van aandacht is de terminologie. Soms wordt in exegetische studies of zelfs Bijbelvertalingen[3] tamelijk onbevangen over ‘homoseksualiteit’ en ‘homoseksuelen’ gesproken. Deze woorden zijn echter nieuwkomers in de geschiedenis van de mensheid en zozeer gestempeld door onze westerse cultuur dat hun gebruik in het kader van een exegetische studie of vertaling anachronistisch is. Vandaar dat ik bij de bespreking van de Bijbelse gegevens afzie van het gebruik van conceptueel geladen zelfstandige naamwoorden als ‘homoseksualiteit’ en ‘homoseksueel’. Van bijvoeglijke naamwoorden als ‘homoseksueel’ en ‘homoseksuele’ in uitdrukkingen als ‘homoseksueel verkeer’ en ‘homoseksuele omgang’ wordt echter wel gebruik gemaakt omdat hier niets meer of minder dan de seksuele omgang tussen mensen van hetzelfde geslacht mee wordt aangeduid.[4]

2.3. Genesis 19 en Richteren 19

2.3.1. Vragen en opvattingen

Geen Bijbelgedeelte heeft in de loop van de (kerk)geschiedenis zo’n sterk stempel gezet op de opvattingen over en gevoelens ten aanzien van seksuele omgang tussen leden van hetzelfde geslacht als het Bijbelverhaal over de poging van de mannen van Sodom om Lots gasten te verkrachten. Sodomie[5] was het inbegrip van seksueel verdorven gedrag. Veel minder bekend, maar van vrijwel gelijke strekking en in een bepaald opzicht zelfs verdergaand, is Ri. 19, waarin verhaald wordt dat de mannen van Gibea een Leviet willen verkrachten, die onderdak heeft gekregen bij een van oorsprong Efraïmitische inwoner van de stad. Het loopt erop uit

[3] Zie de vertaling van 1 Kor. 6:9 en 1 Tim. 1:9 in de World English Bible en Contemporary English Version.
[4] Hetzelfde beleid hanteert Williams, zie Williams 2010, 6.
[5] Het woord sodomie werd in het verleden (en in andere culturen soms nog) overigens niet alleen voor homoseksueel verkeer, maar ook voor anale seks (ook tussen man en vrouw), zelfbevrediging en bestialiteiten gebruikt.

dat de Leviet zijn bijvrouw aan de mannen prijsgeeft, die haar vervolgens de hele nacht verkrachten, waarop zij in de vroege ochtend sterft.

Een kernpunt in de uitleg van deze Bijbelgedeelten – voor zover relevant binnen het kader van het thema van deze studie – is of het homoseksuele karakter van de groepsverkrachting waaraan de mannen van Sodom en Gibea zich schuldig (dreigen te) maken mede of zelfs in hoge mate bijdragen aan het oordeel over deze steden.

Een enkeling is (nog) van mening dat het in deze teksten in het geheel niet over seksuele intenties gaat. Zo sluit Boswell[6] zich aan bij de oude studie van Baily, waarin gesteld wordt dat het Hebreeuwse woord *jāda´* (kennen) slechts zo zelden gebruikt wordt voor het hebben van seksuele gemeenschap, dat het onwaarschijnlijk is dat het hierop in Gen. 19 en Ri. 19 en betrekking heeft. Het is echter verre van ongebruikelijk om het werkwoord 'kennen' voor seksuele gemeenschap te gebruiken (verg. Gen. 24:16; Num. 31:17-18; Ri. 11:39; 21:11). En zowel uit de context waarin het woord in Gen. 19 en Ri. 19 voorkomt, als uit het feit dat dezelfde uitdrukking in zowel Gen. 19:8 als Ri. 19:24-25 voor de seksuele omgang met een vrouw gebruikt wordt, blijkt dat het de mannen van Sodom en Gibea om seks met de mannelijke gast(en) te doen is.

Sommige uitleggers zijn van mening dat in Gen. 19 en Ri. 19 uitsluitend sprake is van de meest brute schending van het gastrecht. De houding van de mannen van Sodom en Gibea staat in schril contrast met de wijze waarop Abraham zijn gasten verwelkomt, Lot de engelen, en de Efraïmitische vreemdeling zijn Levitische gast en bijvrouw onderdak verleent. Dat deze schending van het gastrecht zich uit op de wijze van een homoseksuele verkrachting wordt voor de hedendaagse bezinning op homoseksualiteit niet relevant geacht. 'Wie op grond van de wantoestand, aangeduid in Gen. 19:4-5 concludeert tot veroordeling van homofilie als zodanig, moet consequent ook uit afkeuring van sexuele verwildering in de zin van hoererij en overspel concluderen tot veroordeling van heterosexuele omgang.'[7]

Daarbij komt, dat blijkens de tekst zelf en de wijze waarop verder in de Bijbel in concreto over de zonde(n) van Sodom en Gomorra gesproken wordt (Deut. 29:22; Jes. 1:10-17; 3:9; Jer. 23:14; Ez. 16:49-50), niet het homoseksuele aspect van de groepsverkrachting maar het totale onrecht waaraan deze steden zich schuldig maakten beschouwd wordt als de oorzaak van hun ondergang.[8]

Andere uitleggers zijn van mening dat Gen. 19 en Ri. 19 wel degelijk iets over homoseksuele gedragingen in het algemeen te zeggen hebben. Stott: 'Ongetwijfeld was het homoseksuele gedrag niet de enige zonde van Sodom; maar volgens de Schrift was het ongetwijfeld een van haar zonden.'[9] Anderen zijn van mening dat het homoseksuele aspect nadruk krijgt 'om de buiten alle perken gaande verdorvenheid van de inwoners van Sodom te tekenen.'[10]

Een argument hiervoor is, dat Lot zijn dochters en de heer des huizes in Ri. 19 zijn dochter en de bijvrouw van de Leviet aan de mannen aanbiedt als alternatief voor zijn gast(en). Uit het laatste wordt opgemaakt dat het niet alleen om het gastrecht gaat. Anders zou de Efraïmitische

---

[6] Boswell 1980, 94.

[7] Vlaardingerbroek 1973, 59. Verg. Milgrom 2000, 1789: 'To be sure, homosexuality features in both incidents, but the purpose is not sexual fulfilment, it only serves as an instrument of violence. Sodom is evil because it is the epitome of inhumanity and brutality, not because it practices homosexuality.' Idem Ridderbos (S.J.) 1961, 30 spreekt van 'algemene immoraliteit'; Van Veen 1973, 32-38; Hays 1996, 381 en vele anderen.

[8] In Ez. 16:49-50 staat: 'Terwijl zij zich toch, omdat ze genoeg te eten hadden en onbezorgd van hun rust konden genieten, hoogmoedig gedroegen en niets deden voor de armen en de machtelozen. Ze verhieven zich boven de anderen, wat ze deden vond ik gruwelijk. Ik zag het en heb hen weggevaagd.'

[9] Stott 1999, 462.

[10] Bonda 1981, 32. Verg. Douma 1984, 49: 'Het gastrecht wordt op een *perverse* wijze geschonden.' Hij spreekt dan ook van een 'dieptepunt'. Noordman 1994, 34 citeert Van Kooten: 'Het gaat in Sodom om een totale verdorvenheid: ethisch, religieus, maatschappelijk en seksueel. Zelfs gasten zijn niet meer veilig. Maar de klap op de vuurpijl is dat men de vreemdelingen op zinnelijke, op homoseksuele wijze wil misbruiken.' Van Kooten beschouwt in dit verband 'homoseksualiteit als alarmsignaal van totale verdorvenheid.' Idem Gagnon 2001,71.

gastheer alleen zijn dochter en niet ook de bijvrouw, die niet minder zijn gast was als de Leviet, hebben aangeboden.[11]

Gewezen wordt ook op Judas 7 waar wel degelijk gerefereerd lijkt te worden aan het homoseksuele karakter van Sodoms zonde: 'En herinner u ook Sodom en Gomorra en de naburige steden. Net als die engelen pleegden ze ontucht en liepen ze achter wezens aan die anders waren dan zijzelf, en nu liggen ze daar als afschrikwekkend voorbeeld, gestraft met een nooit dovend vuur.' (NBV)

2.3.2. Bespreking

Dat de mannen van Sodom en Gibea het gastrecht op de grofste wijze schenden staat niet ter discussie. Evenmin dat zij op geen enkele wijze respect tonen voor kwetsbare medemensen – vreemdelingen waren kwetsbaar – en hun rechten op de meest brute wijze willen schenden. Dat het de mannen van Sodom en Gibea om seks met mannen te doen is, is mijns inziens ook onbetwistbaar. Maar hoe moet dat laatste gewogen worden?

Problematisch vind ik het standpunt van degenen die menen dat het willen bedrijven van de homoseksuele daad het ultieme door Sodom bedreven kwaad is en de krachtigste onderstreping is van de totale verwording van de stad. Om tot deze opvatting te komen worden enkele stappen gezet die stuk voor stuk discutabel zijn. Om te beginnen wordt de zonde van Sodom ontbonden in factoren (schending gastrecht, vreemdelingenhaat, geweldpleging, homoseksueel gedrag). Vervolgens wordt op één bepaalde factor, t.w. homoseksueel gedrag een extra zwaar accent gelegd: de hang naar homoseksuele omgang is niet maar een van de zonden van de mannen van Sodom, het is hun ergste zonde. Ten slotte wordt dit oordeel – Gods oordeel! – toegepast op de homoseksuele daad in het algemeen, in welke context en binnen welke relatie die ook plaatsvindt. Binnen het kader van de exegese van Gen. 19 is het belangrijkste bezwaar tegen deze opvatting dat de argumenten daarvoor niet aan de tekst worden ontleend. In Gen. 18:20 wordt in het enkelvoud over 'de zonde' van Sodom en Gomorra gesproken.[12] Het is de totaliteit aan gewelddadigheid, onrecht, onreinheid en seksuele verwording waarover Gods oordeel gaat. Onaanvaardbaar – om niet te zeggen ethisch laakbaar – is het naar mijn mening om het oordeel over een homoseksuele verkrachting over te dragen op alle vormen van homoseksueel verkeer.

Binnen de Bijbel zelf komen we het verschijnsel 'homoseksuele verkrachting' – uitgezonderd Gen. 19 en Ri. 19 – niet tegen, maar uit buiten-Bijbelse bronnen kan worden opgemaakt dat verkracht worden de ultieme vernedering voor een man moet zijn geweest. In de Midden-Assyrische Wetten[13] wordt bepaald dat de man die beweert dat een andere man (als passieve partner) seks met mannen heeft, maar zijn aantijging niet bewijzen kan, o.a. vijftig stokslagen dient te krijgen en moet worden gecastreerd.[14] En wie een andere man tot (passieve) seks verlaagt, dient o.a. gecastreerd te worden.[15] Hoe ook over de precieze interpretatie van dit

---

[11] Douma sluit zich aan bij Van de Spijker die oppert 'dat de heer des huizes een misdadige homoseksuele schending erger vond dan een heteroseksuele, en in zijn benarde positie daarom uit twee kwaden het minst erge koos.' (1984, 53)

[12] 'Verder zei de HERE: De roep van Sodom en Gomorra is groot en hun zonde heel zwaar.'

[13] Door Roth gedateerd in de elfde eeuw v. Chr. (1995, 153).

[14] Een Nederlandse vertaling biedt Brongers 1960, 140-141: 'Wanneer een *awēlu* over zijn buurman een gerucht heeft verbreid door onder de roos te zeggen: 'allerlei mannen hebben herhaaldelijk gemeenschap met hem gehad' of tegen hem zelf in een twist, in tegenwoordigheid van anderen, heeft gezegd: 'allerlei mannen hebben herhaaldelijk gemeenschap met je gehad, ik zal een aanklacht tegen je indienen', maar achteraf blijkt hij niet bij machte (hem) aan te klagen, zodat de aanklacht uitblijft, dan zal men die *awēlu* 50 (maal) met roeden slaan en hij zal gedurende een volle maand de arbeid voor de koning verrichten; bovendien zal men hem ontmannen en hij moet 1 talent lood betalen.' De recentere vertaling van Roth luidt: 'If a man furtively spreads rumours about his comrade, saying, "Everyone sodomizes him" (lit. "has sex with him"), or in a quarrel in public says to him, "Everyone sodomizes you", and further, "I can prove the charges against you," but he is unable to prove the charges, they shall strike that man 50 blows with rods; he shall perform the king's service for one full month; they shall cut of his hair; moreover he shall pay 3.600 shekels of lead.' (1995, 159)

[15] Brongers 1960, 141: §20: 'Wanneer een *awēlu* gemeenschap met een (andere) *awēlu* heeft gehad en dit heeft een rechtszaak ten gevolge gehad waarbij de schuld werd vastgesteld, dan zal men bij hem liggen (?) en hem ontmannen.' Roth 1995, 160: 'If a man sodomizes his comrade and they prove the charges against him and find

laatste voorschrift gedacht wordt, met recht kan uit wetten als deze afgeleid worden dat het als een ernstig vergrijp werd beschouwd om een andere man te gebruiken voor passief seksueel verkeer. Het ligt voor de hand dat deze opvatting veel breder in het Oude Nabije Oosten leefde.

Gegevens als deze dragen bij aan het goede verstaan van Gen. 19 en Ri. 19. Het accent komt dan te liggen op de gewelddadige en vernederende wijze waarop vreemdelingen in Sodom en Gibea bejegend worden. En het is deze pijnlijke vernedering die zowel Lot als de gastheer te Gibea hun gast(en) willen besparen.

Hoe dient in dit verband gewogen te worden dat Lot zijn dochters en de mannen te Gibea wel hun dochter i.c. de bijvrouw ter beschikking van de mannen wil stellen als alternatief voor hun gast(en)? Klinkt hierin toch niet een moreel oordeel over homoseksueel verkeer in het algemeen door? Dat is de vraag. Zou het de intentie van beide Bijbelgedeelten zijn geweest om gelijkgeslachtelijk verkeer in het algemeen te veroordelen, dan ligt het in de rede dat gekozen zou zijn voor verhalen waarin de mannen van Sodom en Gibea zichzelf op vriendelijke en verleidelijke wijze aangeboden zouden hebben voor seksueel verkeer. Daarbij komt dat voor het ter beschikking stellen van de dochters respectievelijk de dochter en bijvrouw een aannemelijker verklaring te geven valt dan het coûte que coûte voorkomen van homoseksueel verkeer: in de patriarchale cultuur van het Oude Nabije Oosten stond de man hoger op de maatschappelijke ladder dan de vrouw en had hij dientengevolge meer recht op bescherming van zijn status en eer dan een vrouw.

Hiermee is bedoeld noch gezegd dat de auteurs van Gen. 19 en Ri. 19 ‘ethisch neutraal’ tegenover homoseksuele daden stonden. Het is heel wel denkbaar dat dit niet het geval was, maar het is simpelweg niet wat in deze hoofdstukken aan de orde is.

W.b. het beroep op Judas 7: ongetwijfeld wordt in dit vers gedacht aan de poging de gasten van Lot te verkrachten, maar het accent ligt niet op het homoseksuele aspect van die verkrachting, maar op het feit dat de mannen seksuele omgang met ‘vreemd vlees’, i.c. engelenwezens willen.[16]

2.3.3. Conclusie

Het kader waarbinnen Gen. 19 en Ri. 19 in deze studie aan de orde komen, is de vraag of homoseksueel verkeer in een relatie van liefde en trouw in het licht van de Bijbel geoorloofd is. Het relaas over de zonden en ondergang van Sodom en de verkrachting te Gibea bieden geen aanknopingspunt voor het beantwoorden van deze vraag. Ten eerste omdat het niet de intentie van Gen. 19 en Ri. 19 is om homoseksueel gedrag in het algemeen te veroordelen, maar om te verklaren waarom Sodom en Gomorra door de HERE van de aardbodem weggevaagd worden. Ten tweede omdat een dreigende groepsverkrachting door een groep heteroseksuele mannen van vreemdelingen van een dusdanig andere orde is dan homoseksueel verkeer in een relatie van liefde en trouw, dat het niet aangaat uit het eerste conclusies te trekken voor het tweede.

---

him guilty, they shall sodomize him and they shall turn him into a eunuch.’ Over hetgeen hier precies aan de orde is verschillen de opvattingen. In navolging van anderen meent Gagnon dat hier sprake is van een verkrachting (2001, 45-46). Dr. W.A. Rose, één van de leden van de klankbordgroep, maakt in zijn commentaar bij deze tekst echter de volgende opmerking: ‘Het is razend ingewikkeld babylonische en assyrische wetsteksten te interpreteren. Volgens sommigen gaat het in §20 om verkrachting, volgens anderen om geweldloze seksuele gemeenschap tussen twee mannen. Een aanduiding dat er van geweld sprake is ontbreekt in deze paragraaf, terwijl in een aantal voorafgaande paragrafen (§12 en §16) het woord *emūqu* gebruikt wordt om het geweldselement in een seksuele handeling uit te drukken. In §12 en §16 worden achtereenvolgens twee gevallen onderscheiden: seksuele gemeenschap vs. seksuele gemeenschap met geweld. In §20 wordt naar het lijkt alleen het eerste geval genoemd. Sommigen interpreteren dat (anders dan Gagnon) als seksuele gemeenschap zonder dat er sprake is van verkrachting.’

[16] Zie Van Houwelingen 1993, 138.

2.4. Leviticus 18:22 en 20:13

2.4.1. Vragen en opvattingen

De volgende – aan ons onderwerp gerelateerde – vragen komen bij de uitleg van deze verzen aan de orde:

1. Is hier sprake van een algeheel verbod op homoseksueel verkeer, of van een verbod op sacrale prostitutie?
2. Is uit de formulering van het verbod of uit de context op te maken waarom homoseksuele handelingen veroordeeld worden?
3. Lev. 18:22 en 20:13 veroordelen alleen de homoseksuele praxis. Impliceert dit dat het Oude Testament geen weet heeft van de homoseksuele aard en homoseksuele relaties in liefde en trouw?

2.4.1.1. Sacrale prostitutie?

Is hier sprake van een algemeen verbod op homoseksueel verkeer, of is hier sprake van een verbod op sacrale of tempelprostitutie? Anders gesteld, moet dit verbod in een ethisch i.c. moreel of in een cultisch kader verstaan worden?[17] De relevantie van deze vraag mag duidelijk zijn: wanneer er geen sprake is van een algeheel verbod op homoseksueel verkeer, dan opent dit de mogelijkheid dat de Bijbel ruimte laat voor bijv. homoseksuele relaties.

Degenen die van mening zijn dat in deze verzen uitsluitend sacrale prostitutie veroordeeld wordt, voeren daarvoor de volgende argumenten aan:

- Aan het verbod op homoseksueel verkeer gaat in Lev. 18:21 een verbod op het wijden van kinderen aan de Moloch vooraf. En op het verbod op homoseksueel verkeer volgt in Lev. 18:23 een verbod op seksueel verkeer tussen mensen en dieren. Aangezien de praktijken die hier verboden worden in een cultisch kader voorkwamen, ligt het voor de hand dat ook het verbod op homoseksueel verkeer in een cultisch kader staat.[18]
- Het woord ‘gruwel’ waarmee in Lev. 18:22 homoseksueel verkeer getypeerd wordt, wordt in hoofdzaak gebruikt om vormen van onreinheid mee aan te duiden die cultisch van aard zijn.[19]
- Tempelprostitutie was een wijd verbreid fenomeen in het Oude Nabije Oosten en kwam ook in Israël voor (zie 1.2.). Het is onwaarschijnlijk dat homoseksueel verkeer ook buiten het kader van de tempelprostitutie voorkwam.[20]

---

[17] Labuschagne 1970, 63-64: ‘(…) men dient er steeds rekening mee te houden dat vele cultisch-religieuze bepalingen erop gericht waren het Joodse volk af te grenzen van en als religieuze gemeenschap te beschermen tegen de heidense omgeving. Dit geldt o.a. zeker van de in de tijd van Ezra en Nehemia getroffen maatregelen tegen gemengde huwelijken. Wie zou durven beweren dat deze aan zuiver-religieuze gronden ontsproten maatregelen op het gebied van de huwelijksethiek nog van kracht zijn? Daarmee wil gezegd worden dat het Oude Testament alleen met de grootste voorzichtigheid moet worden gehanteerd wanneer het gaat om de toepasbaarheid van cultisch-religieuze maatregelen.’

[18] Van Vonk 1963, 534 tot - recentelijk – Brownson 2013, 270.

[19] Labuschagne 1970, 60-61 en in navolging van hem Veen 1973, 50-51. Zie ook Boswell 1980, 100; Hallewas 1996, 55; Brownson 2013, 270.

[20] Loonstra 2005, 14: ‘Omdat uit Assyrische en Egyptische teksten blijkt dat het seksueel gebruik van mannen als vrouw als vernedering wordt omschreven is het minder waarschijnlijk dat er buiten de tempelprostitutie vrijwillige wederkerige homorelaties voorkwamen. Het is evenmin aannemelijk dat bij een gedwongen homoseksueel contact ook de verkrachte partij schuldig wordt gesteld. (…) De teksten in Leviticus, waarbij beide betrokkenen worden veroordeeld, zullen dan ook wel niet op die situatie doelen. Blijft over de mogelijkheid dat Leviticus bij bepalingen over homoseksuele gemeenschap de homoseksuele tempelprostitutie in Kanaän voor ogen heeft.’ De Leede 1995, 66: ‘Voor het zicht van Israël was de homoseksuele praktijk bij de omringende volken onlosmakelijk verbonden met de afgodendienst. Israël was daar zelf ook niet altijd vrij van. (…) In de teksten van Leviticus wordt op dat verband sterke nadruk gelegd. Hetzelfde geldt trouwens ook voor de teksten in het Nieuwe Testament. Voor de leden van de christelijke gemeente was de homoseksuele praktijk in de wereld van die dagen geworteld in de cultuur van Rome, die vijandig stond tegenover de dienst aan Jezus

- Het gebeurt vaker dat geboden die ogenschijnlijk ethisch zijn pas verstaan worden tegen een specifiek cultische achtergrond. Te denken valt aan Deut. 22:5: 'De kleren van een man mogen niet door een vrouw gedragen worden, en een man mag geen vrouwenkleding aantrekken, want ieder die dat doet, is voor de HEERE, uw God, een gruwel.' (HSV) In allerlei heidense tempeldiensten speelden gecastreerde mannen die vrouwenkleding droegen en vrouwen die in mannenkleding gehuld waren een (seksuele) rol. Daartegen richt dit verbod zich niet 'tegen dames in broekpakken'.[21]

Degenen die menen dat in Lev. 18:22 en 20:13 alle vormen van homoseksueel verkeer verboden worden voeren daarvoor de volgende argumenten aan:

- Lev. 18:22 en 20:13 zijn algemeen en absoluut gesteld. Ze veroordelen ieder homoseksueel gedrag en niet alleen cultische of pederastische vormen.[22]
- In Lev. 20:12-14 staat het verbod op homoseksueel verkeer tussen twee verboden – t.w. dat op seksuele omgang met een schoondochter (:12) en seksuele omgang met moeder en dochter (:14) – die zeker niet als cultisch gekwalificeerd kunnen worden.
- Indien sprake zou zijn van een verbod op tempelprostitutie, dan ligt het voor de hand dat dit in de gebruikte uitdrukkingen zou doorklinken.[23]
- Als het alleen om de veroordeling van homoseksuele cultische prostitutie zou gaan, waarom wordt dan niet in een adem heteroseksuele cultische prostitutie veroordeeld?[24]
- Het woord 'gruwel' dat in beide verzen gebruikt wordt functioneert zeker niet alleen in een cultisch kader. Allerlei voorbeelden zijn te geven waarin zaken die moreel verwerpelijk zijn 'een gruwel' worden genoemd.
- De overige verboden van Lev. 18 en 20 zijn verre van specifiek cultisch. Ze zijn er op gericht de ondermijning van het gezin en het familieverband te voorkomen.[25] Ook het verbod op het wijden van de kinderen aan de Moloch staat in dit niet-cultische kader.
- Het onderscheid tussen ethische en cultische verboden is gekunsteld en onhoudbaar. Het is immers ondenkbaar dat hetgeen verboden wordt in Lev. 18:21 (wijden van nageslacht aan de Moloch) en 23 (bestialiteit) wel buiten de cultus zou mogen plaatsvinden! Hetzelfde geldt voor Deut. 23:18. 'Wie (ten onrechte overigens) hardnekkig vasthoudt aan het cultische karakter van Lev. 18:22 en 20:13 moge bedenken, dat wat in de cultus verboden is daarom nog niet buiten de cultus toegestaan is (…) Aan de meeste geboden en verboden van Lev. 18 en 20 zit een duidelijk ethische zijde, waarvan wij de geldigheid ook voor ons en in onze tijd zonder veel moeite inzien. De bewoners van Kanaän zijn uitgeroeid (of: hadden uitgeroeid moeten worden), niet omdat ze afgoden dienden of varkensvlees aten (dan hadden alle heidense volken uitgeroeid moeten worden), maar vanwege specifieke gruwelen, juist op het onderhavige gebied; die 'verontreinigden het land', zodat 'het land zijn bewoners uitspuwde'.'[26]
- Waar wij denken dat een veroordeling van de homoseksuele praxis in cultisch kader impliceert dat wederkerige, liefdevolle homoseksuele relaties daarmee niet

---

Christus. (…) Het lijkt zeer onwaarschijnlijk dat Israël en de nieuwtestamentische gemeente naast de met afgodendienst verbonden homoseksuele praktijken, ook andere uitingen van homoseksualiteit hebben gekend, bijvoorbeeld binnen relaties van liefde en trouw.'

[21] Van Veen 1973, 46.

[22] Gagnon 2001, 115; Stott 1999, 463: 'De eenvoudige, voor de hand liggende uitleg van deze twee verzen is dat zij alle homoseksuele praktijken verbieden.'

[23] Vlaardingerbroek 1973, 59; Douma 1984, 60: 'het gewone woord voor de aan ontucht gewijde (*qadesj*, JMM) ontbreekt hier juist.'

[24] Douma 1984, 60.

[25] Vlaardingerbroek 1973, 59; Luiten 1998, 19; Noordam 1991, 45.

[26] Vlaardingerbroek 1973, 59.

veroordeeld hoeven te zijn, was in het Oude Nabije Oosten precies het tegenovergestelde het geval: homoseksueel contact in cultisch kader was de enige context waarin homoseksueel verkeer aanvaard werd. Kortom, een veroordeling van de homoseksuele cultprostitutie komt neer op een veroordeling van de homoseksuele praxis in het algemeen.[27]

2.4.1.2. Waarom verboden?

Degenen die menen dat Lev. 18 en 20 elke vorm van homoseksuele omgang verbiedt, geven hier verschillende verklaringen voor.

1. Voortplanting

S.J. Ridderbos beschouwt Lev. 18:22 om te beginnen als een regel uit een burgerlijk wetboek. Dan ligt het voor de hand 'dat een overheid (en hoeveel te meer van een volk in opkomst, zonder overbevolking!) om het volksbestaan te garanderen homosexualiteit niet als een gelijkwaardige vorm van verkeer naast heterosexualiteit kan dulden en in haar wetgeving daar ook getuigenis van moet afleggen.'[28] Deze gedachte vertoont enige verwantschap met hetgeen Milgrom in zijn volumineuze commentaar op Leviticus betoogd heeft over 'the quintessential rationale that lies behind the laws' (álle wetten, JMM) van Lev. 18 en 20. 'I hold that the basic rationale is procreation within the ordered, patriarchal structure.'[29] Dit verklaart ook waarom 'female sexual relations are not forbidden (…) Hebrew Scriptures ignores it, because in the act no bodily fluids are lost.' Op de achtergrond hiervan staat volgens Milgrom het zeer bedreigde bestaan van Israël: 'It was therefore understandable that Israel was obsessed with increasing its birth rate without dangering harmonious relations within the extended family, especially among those who lived in the same household.'[30]

2. Sociale samenhang en status man

Een sociologische verklaring voor het verbod op homoseksueel verkeer geeft Martti Nissinen. Komend vanuit de sociaal-culturele context van het Oude Nabije Oosten meent hij dat het niet zozeer om seksualiteit en seksuele oriëntatie gaat in deze verzen, maar om de sociale waarden van de Israëlitische samenleving en de betekenis van de rol die beide seksen daarin hebben.[31] De sociale cohesie in de samenleving werd gekenmerkt door en was gebaat bij een duidelijke

---

[27] Gagnon 2001, 131, verg. 108-109.

[28] Ridderbos (S.J.) 1961, 33.

[29] Milgrom 2000, 1566. 'The common denominator of all the prohibitions, I submit, is that they involve the emission of semen for the purpose of copulation, resulting in either incest and illicit progeny, or, as in this case, lack of progeny (or its destruction in the case of Molek worship, v. 21). In a word, the theme is procreation. This rationality fully complements (and presupposes) P's laws of 15:16-18. Semen emission per se is not forbidden; it just defiles but purification rites must follow. But in certain cases it is strictly forbidden, and severe consequences must follow.' (1567)

[30] In meerdere appendices komt Milgrom op het thema 'homoseksualiteit' terug en geeft daarin de relevantie van zijn standpunt voor de hedendaagse visie op homoseksualiteit aan: 'The case of homosexual relations, as suggested in the NOTES of 18:22 and 20:13 specifically addresses the fear of stagnant birth rate. This behaviour undermines God's promise to Israel (26:9; Gen. 17:6-7). However, particularly now, when the paramount issue is not birth increase, but birth control; when population exploses (…) does this biblical criterion (for ancient Israel!) carry universal validity?' (2000, 1787)

[31] Brownson volgt Nissinen hierin: 'However, my survey of patriarchy in Scripture does suggest that at least some of the biblical prohibitions and negative portrayal of same-sex eroticism were clearly linked to assumptions regarding patriarchy: what made such an act wrong, at least in large parts of these texts, was that it was inherently degrading to treat a (higher-status) man as if he were a (lower-status) woman. (…)' Brownson concludeert: 'to the extent that biblical texts prohibiting same-sex eroticism are based on patriarchal assumptions, the need for a cross-cultural critique of these passages must be recognized.' (2013, 83-84)

onderscheiding tussen de rollen van man en vrouw.[32] Dit ter bescherming van het familiebestaan. Alles wat die rollen ondermijnde werd beschouwd als een bedreiging voor een stabiel familieleven.[33]

In overeenstemming met hoe er verder in Oude Nabije Oosten over de rol van man en vrouw gesproken wordt, interpreteert ook de heiligheidscode 'sexual contact between two men as a confusion of gender roles: "Do not lie with a man as you lie with a woman." This formulation, especially against the patriarchal societal background, already exhibits linguistically the division of masculine (active) and feminine (passive) roles, a distinction familiar already from the Mesopotamian texts.'[34] Wanneer een man in het seksuele verkeer een vrouwelijke, passieve rol vervult verliest hij zijn mannelijke eer, worden grenzen tussen de seksen geschonden en de geslachtelijke rollen vermengd. Dit verklaart volgens Nissinen waarom nergens in de heiligheidscode seksueel verkeer tussen vrouwen verboden wordt. 'A woman could not lose her manly honor, and it was inconceivable to think of woman in an active role in a sexual act. Neither did female same-sex activity challenge male domination.'[35]

Dit maatschappelijke belang paart zich in de heiligheidscode aan een poging om de identiteit van de vroege Joodse gemeenschap te beschermen. De strategie die hierbij gehanteerd wordt is 'absolute separation from other nations.'[36] Binnen deze strategie past het in de context van het Oude Nabije Oosten dat een eunuch geen deel mag uitmaken van de gemeente van de HERE (Deut. 23:1) en dat verboden wordt dat vrouwen mannenkleding en omgekeerd mannen vrouwenkleding dragen (Deut. 22:5).[37] In dat kader moeten ook de seksuele regulaties van Lev. 18 en 20 en de verboden Lev. 18:22 en 20:13 geduid worden.

3. Scheppingsorde

De meeste auteurs zijn van mening dat homoseksueel verkeer verboden werd, omdat daardoor de orde die God bij de schepping voor man en vrouw in het leven riep werd miskend en geschonden. Blijkens Gen. 1 en 2 is de man voor de vrouw en de vrouw voor de man geschapen en heeft de seksuele omgang uitsluitend tussen man en vrouw plaats te vinden en wel met het oog op de voortplanting.

Sommige auteurs maken dit op uit de wijze waarop Lev. 18:22 en 20:13 geformuleerd zijn. Vlaardingerbroek: 'Niet een (verondersteld) cultisch karakter van de in Lev. 18:22 verboden omgang maakt deze omgang strafbaar, maar de afwijking van de door God gegeven orde, zoals duidelijk blijkt uit de woorden 'zoals men gemeenschap heeft met een vrouw' in Lev. 18:22.'[38] Idem Gagnon: 'The refrain in 18:22 and 20:13, "as though lying with a

---

[32] Nissinen 1998, 42: 'Sexual activity had to be regulated so as to strengthen the identity of society, its integrity and growth. This necessitated taboo-protected gender roles and, accordingly, rules for sexual customs, the transgression of which was perceived as fatal.'

[33] Nissinen 1998, 42: 'It was not just procreation, important in itself, that was protected (…) but the entire gendered structure of the community, in which each and everyone was expected to his or her gender role and social class.'

[34] Nissinen 1998, 43. Idem Brownson 2013, 83.

[35] Nissinen 1998, 43. Verg. Brownson 2013, 272: 'if the concern is not with cultic practices but with the violation of gender, why are women not mentioned? This is particularly noteworthy in the light of the explicit prohibition of sex with animals – both for man and woman (…) The absence of any concern about female-female sex in Leviticus suggests that it is not gender as an abstract or biological concept that these prohibitions have in mind; instead (…) they have a more specific focus that we can also see in the stories of Sodom and Gommorah and the Levite's concubine – that is the preservation of male *honor* (…) Sex between females is not mentioned simply because there is no such degradation operative in these cases.'

[36] Nissinen 1998, 42.

[37] Nissinen 1998, 42: 'The prohibition of the mixing of gender roles, implied in the banning of cross-dressing, may have belonged to the same context as the rules of prohibited mixtures in general (Deut. 22:9-11, Lev. 19:19).'

[38] Vlaardingerbroek 1973, 59. Verg. Douma 1984, 60: 'Een man moet geen gemeenschap hebben met een man, *zoals men gemeenschap heeft met een vrouw*. De handeling wordt als tegennatuurlijk afgewezen.' Rapport over

woman" is the best indication we have of what the primary concern was; namely, behaving toward another man as if he were a woman by making him the object of male sex desires. That is an "abomination", an abhorrent violation of divinely sanctioned boundaries–in this case gender boundaries established at creation.'[39]

Ook als de in Lev. 18 en 20 gebruikte terminologie daarvoor niet als argument gebruikt wordt, wijzen vele anderen toch op de scheppingsorde van Gen. 1 en Gen. 2 als de context waarbinnen de verboden van Lev. 18 en 20 verstaan moeten worden.[40]

In de rabbijnse traditie worden de grenzen die in Lev. 18 en 20 getrokken worden soms direct afgeleid van Gen. 2:24. Rabbi Akivah zei: '"His father" means his father's wife; "his mother" literally means his mother; "he shall cleave" means not with a male; "with his wife" means not with his neighbour's wife. "And they shall be one flesh" means with those whom he is capable of becoming one flesh, thus excluding an animal or beast with whom cannot become one flesh.'[41]

Een vergelijkbare opvatting huldigt Kiuchi, die meent dat heel Leviticus gelezen moet worden tegen de achtergrond van Gen. 2-3. Dat geldt ook voor Lev. 18: 'However, the central themes underlying these illicit sexual unions (their secretive nature, the distinction they make between man and woman and between man and beast) are best explained by the creation and fall in Gen. 2-3. (…) The ideological relation between these cases assume with Gen. 2-3 should not be viewed on the level of illustration: the rules clearly presume the Genesis account.' (333) '(…) since a man and a woman form one flesh, to uncover her is to uncover her husband (18:7). The reason why a man ought not to have sexual union with other females from his family is given as 'a man shall leave his father and mother and hold fast to his wife.' (334) 'Vv 21-23 give rules concerning ignorance and rejection of the order God designed at creation.' (337) 'Thus the immediate background of this chapter (Gen 2-3) makes it likely that, though the rules concentrates on outer conduct ('uncovering the nakedness'), they point to the root of the problem. These persons practise them because they hide themselves against the Lord.' (342)[42]

---

gebruik van Schriftgegevens 1981, 12: 'Waar het in Lev. 18 en 20 om gaat is de volstrekte afwijzing van allerlei als abnormaal beschouwde vormen van sexuele omgang. Van belang zijn daarbij de woorden 'zoals men gemeenschap heeft met een vrouw'. Dat werd kennelijk beschouwd als de normale vorm van geslachtsverkeer.' (met een verwijzing naar Gen. 2:18-24 en Gen. 1:26-28)

[39] Gagnon 2001, 135-136, 139. Tegen de gedachte dat de status van de man in het geding is, brengt Gagnon in dat het wel meevalt met het belang dat in de Bijbel aan mannelijke dominantie gehecht wordt. Hij concludeert: 'there was something antecedent and more essential than male hierarchy in the created order: human sexuality as expressed in male and female pairing.' (141, verg. 142)

[40] Bonda 1981, 34: 'In feite wordt in deze teksten van Lev. *onderstreept wat in het begin van de Bijbel gezegd is over man en vrouw*. Dat wil zeggen: een mens kan voor de beleving van zijn seksualiteit maar één kant op – die van het huwelijk.' Douma verwerpt de opvatting dat het verbod op homoseksuele handelingen verklaard moet worden vanuit de oudtestamentische achtergrond dat Israël de belofte heeft gekregen een groot volk te worden. 'In zo'n klimaat is er wel plaats voor bijvoorbeeld polygamie (…) en het leviraatshuwelijk (…). Maar homoseksueel verkeer kan uiteraard geen bijdrage leveren aan het vormen van een talrijk volk. (…) Ook deze verklaring houdt geen rekening met wat de teksten *zelf* zeggen: Een man kan niet bij een man liggen zoals men gemeenschap heeft met een vrouw. Dát is de gruwel.' (1984, 61) Sprinkle 2003, 747: 'This regulation presupposes that in creating mankind as "male and female" and decreeing that sex is to occur "according to its kind" (Gen 1), God established a design for sexuality, disruption of which is both a revolt against the divine word and damage of social life. (…) Sexuality's purpose from creation was to drive humans to heterosexual union, which in turn proceeds the "blessing" of procreation (Gen 1:27-28), in contrast to homosexual sterility. The prohibition against women wearing man's clothing and vice versa (Deut 22:5) supports this thesis.'

[41] Novak 1992, 86-87, verg. 107.

[42] Kiuchi geeft een viertal argumenten voor de opvatting dat Lev. tegen de achtergrond van Gen. 2-3 gelezen moet worden: 1. In tegenstelling tot de overtreding van het gebod die de dood brengt (Gen. 2:17), brengt de naleving van het gebod leven (Lev. 18:5); 2. De verboden seksuele verbindingen vinden hun passende verklaring in Gen. 2:24 '(…) while since the fall the male and female genitals signified the shameful parts of the human body.'; 3. de wetten van Lev. 18:6-23 'mandate the making of strict distinctions between man and woman, and between humans and beasts, thus highlighting the created order.'; 4. Het verdrijven van de bewoners van het beloofde land vindt een parallel in het verdrijven van man en vrouw uit de hof (Gen. 3:22//Lev. 18:24). In het bijzonder ziet Kiuchi een exegetische link liggen tussen het karakteristieke idioom van Lev. 18 ('de naaktheid ontbloten') en Gen. 2:25 en 3:7. 'Therefore in terms of the fall, the act of uncovering nakedness is first of all a negation of the reality of human fallenness. Second, in view of the fact that *chattah* means 'to hide oneself' and that 'uncovering oneself' in a spiritual sense is encouraged in Lev. 11-17 (esp. 13-14), to 'uncover the nakedness

2.4.1.3. Kent het Oude Testament een homoseksuele aanleg?

In Lev. 18:22 en 20:13 wordt geslachtelijk verkeer tussen mannen verboden. Uitsluitend de daad zelf wordt verboden. Kan dit betekenen dat een homoseksuele aanleg zoals daar tegenwoordig wel over gesproken wordt onbekend was ten tijde van het Oude Testament? En zo ja, heeft dat dan iets te betekenen voor de wijze waarop wij deze teksten toepassen in onze context?

Ook hierover bestaan verschillende opvattingen.

- Sommigen menen dat men in de tijd van het Oude Testament al weet had van 'de homoseksuele aanleg'.[43] Dat desondanks homoseksuele daden veroordeeld werden, onderstreept de betekenis van de verboden van Lev. 18 en 20 voor ons.
- Een opvatting die hierbij deels aansluit is, dat het hele thema van de seksuele oriëntatie voor de Bijbelschrijvers niet relevant is. Het gaat inderdaad om de daad, niet om de motieven of de achtergrond waaruit hij voortkomt.[44]
- Soms wordt gemeend dat met de homoseksuele daad ook de homoseksuele aard als verwrongen beschouwd zou worden.[45]
- Anderen zijn van mening dat 'de homoseksuele aard' een modern concept is dat als zodanig ten tijde van het Oude Testament niet bekend was.[46]

---

of someone' in a physical sense in Lev. 18 may be viewed as a total overturn of the creation and the fall.' (2007, 330-331)

[43] Vlaardingerbroek: 'Het O.T. gaat uit van een sterke eenheid van het leven, van hart en handen, persoon en daden (…) De daden worden genoemd en op het concrete komt het aan, echter niet uitsluiting, maar met insluiting van alles wat achter die concrete daden ligt. … men kan niet, op grond van anders-zijn dispensatie krijgen.' Daarbij komt: 'Het is bekend, dat homosexualiteit een verschijnsel van allerlei tijden en culturen is. Met name in het Oude Nabije Oosten en vooral onder nomaden (herders-) volken kwam en komt het voor. Het is dus zeer onwaarschijnlijk, dat er in de tijd van het O.T. geen "normale", "echte" homofilie geweest zou zijn. (…) Vervolgens: hoewel het bijbels hebreeuws (voor zover ik weet) geen **woord** voor "aanleg" heeft, heeft men de **zaak** in zoverre wel gekend, dat men natuurlijk heel goed wist, dat de ene mens het met een bepaald gebod veel moeilijker heeft dan de andere. (…) En het is merkwaardig, dat de wet – hoewel dit heel goed wetende – daarmee op geen enkele wijze rekening houdt. Wel met de vraag of het kwaad opzettelijk en welbewust dan wel in een opwelling, onwetendheid of onopzettelijk gedaan werd (…) niet met de vraag, hoe aard en aanleg zijn.' (1973, 60)

[44] Volgens Gagnon is het hele punt van seksuele oriëntatie, dat in onze discussies een belangrijke rol speelt, geheel irrelevant voor de Bijbelschrijvers 'because it was the act that counted most, not the reasons for doing it (…) The bottom line for biblical authors: it did not matter why people willingly engaged in same-sex intercourse, just as it was unnecessary to parse the motivations of those who participated willingly in incest, bestiality, adultery, fornication, or heterosexual prostitution.' (2001, 109-110)

[45] Sprinkle 2003, 747: 'Although the Old Testament generally speaks of "acts" and knows no vocabulary for "sexual orientation," this reasoning suggests biblical authors would consider homosexual orientation a form of sexuality gone awry.'

[46] Van Veen 1973, 54: 'Men kende homofilie niet als een wezenlijke, onweerstaanbare en onveranderlijke gerichtheid…' Rapport over gebruik van Schriftgegevens 1981, 16: 'Het is zeer de vraag of men in het Oude Israël de homofilie als verschijnsel onderkend heeft. De geslachtelijke omgang tussen mannen wordt in de Heiligheidswet verboden. Over andere uitingen van genegenheid tussen mannen spreekt het Oude Testament allerminst een verbod uit. Over lesbische relaties wordt niet gerept. Alleen al op deze gronden is het geoorloofd te zeggen, dat het Oude Testament zich niet uitspreekt over homofilie in de moderne zin van het woord.'

Nissinen is ook een belangrijke advocaat van deze opvatting. Daarbij benadrukt hij om te beginnen dat we een heleboel niet weten. Sprekend over de *assinnu* (zie hieronder noot 57) schrijft hij: 'In the final analysis, then, it is misleading to affiliate *assinnu* with our concept of homosexuality. After all, there is no way of knowing whether they were sexually oriented toward men – or, if emasculated, toward anybody. (…) All this is beyond our knowledge.' (1998, 34) Belangrijker nog acht hij dat het fenomeen seksualiteit in het Oude Nabije Oosten ondergeschikt was aan het fenomeen 'gender' en in het verlengde daarvan aan de geëigende rollen voor man en vrouw. 'We may conclude that the Mesopotamian interpretation of sex and gender differed from the modern understanding. (…) The distinction between active and passive partners appears to have been a central factor in sexual relationships, both in heterosexual and homosexual contacts. A person's role was connected with one's

2.4.2. Bespreking

Lev. 18 en Lev. 20 bevatten een reeks qua inhoud grotendeels overeenkomstige voorschriften. Een verschil is dat Lev. 18 in zijn geheel uit categorische verboden (U mag niet) en Lev. 20 in zijn geheel uit casuïstisch gestelde strafbepalingen (‘Indien’ en dan de casus) bestaat.
Het bredere verband waarbinnen de voorschriften van Lev. 18 en 20 staan is dat van wat wel de heiligheidswet (Lev. 17-26) wordt genoemd. In deze hoofdstukken is het erom te doen dat Gods volk zich door een geheiligd leven onderscheidt van de volkeren rondom en de oorspronkelijke bewoners van Kanaän. Dat blijkt voor wat betreft Lev. 18 uit het kader waarin dat staat, zie :1-5 en :24-30. Hoewel Lev. 20 een dergelijk raamwerk niet kent, is het hoofdstuk als geheel doortrokken van de notie dat het volk een heilige God heeft en dus een heilig volk heeft te zijn (zie :3; 7-8, 22-24, 26).

De algemene noemer waarmee de verboden van Lev. 18 getypeerd zouden kunnen worden lijkt die van verboden seksuele betrekkingen te zijn. In dat geval lijkt :21, het verbod op het wijden van het nageslacht aan de Moloch, uit de toon te vallen. Maar soms wordt gemeend dat dit verbod betrekking heeft op het wijden van een kind aan de tempelprostitutie.[47] Een vergelijkbare opsomming van hetzij verboden, hetzij toegestane seksuele betrekkingen, bieden de Hethitische wetten, §187-§200A.[48]

Hoewel ook Lev. 20 hoofdzakelijk handelt over verboden seksuele betrekkingen, is het veel moeilijker, zo niet onmogelijk om de strafwetten van Lev. 20 onder een noemer te brengen, aangezien meerdere voorschriften betrekking hebben op andere zaken dan seksuele omgang (zie :6, 9, 25 en 27).

Een – al te letterlijke – vertaling van resp. Lev. 18:22 en 20:13 luidt:
‘Met iemand van het mannelijke geslacht zult u niet liggen de liggingen van een vrouw. Dat is een gruwel.’
‘En de man die met iemand van het mannelijke geslacht de liggingen van een vrouw ligt, een gruwel hebben zij beiden gedaan, zij zullen zeker sterven, hun bloed is op hen.’[49]

De Hebreeuwse woordstam die hier voor ‘(gaan) liggen’ gebruikt wordt (*sjākab*) kan in een bepaald zinsverband op zichzelf al duiden op seksueel verkeer (zie Gen. 19:32-35; 26:10; 30:15-16 e.a.), zoals in het Nederlands de uitdrukking ‘naar bed gaan met’. Dezelfde stam *sjākab* wordt in beide verzen als zelfstandig naamwoord gebruikt in de uitdrukking ‘liggingen van een vrouw’. De – nogmaals al te letterlijk vertaalde – uitdrukking ‘ligging van een man’ (enkelvoud) wordt wel gebruikt om daarmee de seksuele gemeenschap van een meisje met een man mee aan te duiden (zie Num. 31:17, 18 en 35; Ri. 21:11 en 12). Hieruit blijkt dat de uitdrukking ‘de ligging(en) van een vrouw’ doelt op de seksuele gemeenschap van een man met een vrouw. Er kan dan ook geen misverstand over bestaan dat in Lev. 18:22 en 20:13 de

---

physical sex, which was not conceptualized as irrevocably fixed and strictly binary. (…) Homoeroticism appears only as a side-issue within this role formation. Cross-dressing and castration – today understood as entirely independent of homosexuality – belong to the same context. In Mesopotamian society they were characteristics of the “otherness” of the persons involved, a part of the constructing of the intermediate gender role.’ (35) En: ‘Israel shared with its cultural environment an understanding of sexual life as an interaction between active masculine and passive feminine gender roles. This cornerstone was the cornerstone of gender identity, but the concept of sexual orientation was unknown.’ (44)

[47] Zo de Talmud, zie Maarsingh 1974, 156.

[48] Zie Brongers 1960, 128-131; Roth 1995, 236-237.

[49] Wat betreft de uitdrukking ‘hun bloed is op hen’ (zie ook 20:9, 11, 12, 16 en 27), die lijkt een verkorte zegswijze te zijn van de uitdrukking ‘zijn bloed is op zijn hoofd’ (zie Joz. 2:19; 2 Sam. 1:16; 1 Kon. 2:37 e.a.). Er is mee bedoeld dat iemand schuldig is aan zijn eigen dood. Binnen het kader van deze bespreking behoeft dat verder geen aandacht.

seksuele omgang tussen mannen verboden wordt. Dat in beide verzen gebruik gemaakt wordt van het meervoud 'liggingen' zou kunnen betekenen dat de verboden niet maar één vorm van seksueel verkeer tussen mannen verbieden (bijv. anale penetratie), maar elke vorm van seksueel verkeer.

Het verbod is algemeen en absoluut geformuleerd en laat in zijn huidige formulering geen uitzondering toe. Hoe zwaar aan overtreding van het verbod getild wordt, blijkt uit de kwalificatie die Lev. 18 en 20 daarvan geven (*tô'ēbah*, een gruwel) en de straf die daarop staat (de doodstraf). Het woord *tô'ēbah*, dat met 'gruwel' vertaald wordt, is een ernstige diskwalificatie en heeft een sterke gevoelswaarde:[50] het duidt op iets weerzinwekkends, dat verwerpelijk is in de ogen van God of mensen.

W.b. de mensen: in bijv. Gen. 43:32 staat dat het voor de Egyptenaren *tô'ēbah* is om met de Hebreeën te eten en in 46:34 dat schaapherders in de ogen van de Egyptenaren *tô'ēbah* zijn. Binnen Lev. wordt het woord *tô'ēbah* uitsluitend gebruikt in Lev. 18:22 en 20:13 en voor alle Egyptische en Kanaänitische praktijken die in Lev. 18 veroordeeld worden (zie :25, 27, 29 en 30) en die de HERE een gruwel zijn. In andere Bijbelboeken heeft het in hoofdzaak betrekking op alles wat gerelateerd is aan de dienst aan vreemde, van oorsprong heidense goden – van godenbeelden tot het door het vuur laten gaan van kinderen. Maar ook kunnen onreine dieren een gruwel worden genoemd (Deut. 14:3), of hertrouw met een eerst verstoten en vervolgens hertrouwde en tot weduwe geworden vrouw (Deut. 24:4), of het hanteren van twee gewichten of maten (Deut. 25:16). Ook in Ezechiël wordt met *tô'ēbah* een breed arsenaal aan zonden aangeduid. Het duidt hoofdzakelijk op hetgeen verfoeilijk is in specifiek cultische zin (zie bijv. 8:6, 9, 13, 17), maar ook op hetgeen verwerpelijk is in morele zin (zie bijv. 18:10-13 en 24; 22:3-12). Veelvuldig ook wordt het woord gebruikt in het Spreukenboek en geheel overeenkomstig de aard van het boek heeft het daar uitsluitend een morele betekenis. Onrecht, trouweloosheid, goddeloosheid e.d. zijn de HERE een gruwel.

De conclusie luidt dat van geval tot geval bepaald moet worden waarop het woord *tô'ēbah* betrekking heeft. Uit het gebruik daarvan als zodanig kan niet worden afgeleid dat in Lev. 18 en 20 uitsluitend aan de cultus gerelateerde vergrijpen verboden worden.

Op de overtreding staat de hoogst denkbare straf, de doodstraf. Mensen uit een cultuur waarin de doodstraf afgeschaft en homoseksuele omgang aanvaard is, klinkt dit ongehoord zwaar in de oren. We moeten hierbij echter verdisconteren dat de doodstraf in de Bijbeltijd een alom aanvaard gegeven was en dat er ook vele andere vergrijpen in de Bijbel zijn waarop de doodstraf staat.[51]

Binnen Lev. 20 staat de doodstraf ook op: het overgeven van een kind aan de Moloch (dood door steniging); het zich wenden tot de dodenbezweerders of tot de waarzeggers; het vervloeken van vader of moeder; overspel; seksuele gemeenschap met 's vaders bij- of tweede vrouw; seksuele gemeenschap met een schoondochter; seksuele omgang met een vrouw én haar moeder en bestialiteit. Zware straffen – rakend aan de doodstraf – staan er blijkens Lev. 20:17-18 ook op seksuele gemeenschap met een zus ('s vaders dochter of moeders dochter) en

[50] Verg. bijv. Deut. 7:25-26: 'De beelden van hun goden moet u met vuur verbranden. Het zilver en goud dat erop zit, mag u niet begeren of voor uzelf nemen, anders wordt u daardoor verstrikt, want het is voor de HEERE, uw God, een gruwel. U mag zoiets gruwelijks niet in huis halen, anders wordt u evenzo tot iemand waarop de ban rust; volledig verafschuwen moet u het, ja, er een diepe afschuw van hebben, want het is iets waarop de ban rust.'

[51] Voor het rechte perspectief, overige vergrijpen waarop in het Oude Testament de doodstraf staat zijn: moord (Ex. 21:12-14; Lev. 24:17, 21); het vervloeken of slaan van de ouders (Ex. 21:15, 17) evenals ongehoorzaamheid aan de ouders (Deut. 21:18-21); mensenroof i.c. kidnapping (Ex. 21:16; Deut. 24:7); dood door schuld t.g.v. een stotende os (Ex. 21:28-29); hekserij en tovenarij (Ex. 22:18, Lev.20:27, Deut. 13:5); uitbuiting van weduwen en wezen (Ex. 22:23: God zal de doodstraf uitoefenen); werken op de sabbat (Ex. 31:14, 35:2, Num. 15:32-36); ontucht door de dochter van een priester (Lev. 21:9); godslastering en vloeken (Lev. 24:14, 16, 23); valse profetie (Deut. 18:20); vals getuigenis in halszaken (Deut. 19:16-19); ongehoorzaamheid ten opzichte van de juridische beslissing van een priester of rechter (Deut. 17:12); het niet ontmaagd zijn door de wettige echtgenoot (Deut. 22:13-21); seksuele gemeenschap met een ondertrouwde vrouw (waarbij ook de vrouw sterft in geval dit in de stad plaatsvond (Deut. 22:23-24). Bij deze lijst kan ook de reeks vervloekingen uit Deut. 27:11-26 betrokken worden.

seksuele omgang met een vrouw die ongesteld is: de betrokkenen moeten of zullen beiden uit het midden van het volk uitgeroeid worden.

Overzien we het geheel van Lev. 18 en 20, dan zijn daarin allerlei grensoverschrijdingen aan de orde. Dusdanig ernstige grensoverschrijdingen, dat daarop de doodstraf staat. De liggingen van een vrouw liggen met iemand van het mannelijk geslacht behoren daar ook toe.

‘Sacrale prostitutie’?

Aan de hele discussie of Lev. 18:22 en 20:13 in het bijzonder of zelfs uitsluitend sacrale prostitutie verbiedt gaat logischerwijs een andere vooraf en wel over de vraag of sacrale prostitutie in het Oude Nabije Oosten – Kanaän incluis – voorkwam en zo ja, waaraan dan gedacht moet worden. Over deze vragen woedt sinds enige decennia een stevig debat onder oudheidkundigen en Bijbelwetenschappers. Sommigen zijn van mening dat het hele fenomeen ‘sacrale prostitutie’ een mythe of literaire fictie is,[52] anderen dat vrouwen zich soms prostitueerden om een gelofte die zij hadden afgelegd te kunnen inlossen,[53] weer anderen dat tempels middels het ter beschikking stellen van prostituees – mannelijk en vrouwelijk – aan inkomsten konden komen[54] en nog weer anderen dat prostitutie i.c. seksueel verkeer in het kader van de cultus voorkwam.[55]

Omdat het fenomeen ‘sacrale prostitutie’ ter discussie staat, is de opvatting dat in Lev. 18:22 en 20:13 sprake is van een verbod op sacrale prostitutie per definitie een kwetsbare. Dat betekent niet dat de opvatting onhoudbaar is. De argumenten waarmee het fenomeen ‘sacrale prostitutie’ zondermeer naar het rijk der fabelen wordt verzen, zijn verre van waterdicht.[56] In ieder geval voor wat betreft Mesopotamië lijkt te kunnen worden gestaafd dat er mannen verbonden waren aan de cultus van de godin *Isjtar*, die tegen betaling beschikbaar waren voor homoseksueel verkeer.[57] Welk doel deze vorm van prostitutie precies diende, ofwel, hoe ‘sacraal’ ze was, doet er in dit verband niet toe.

Gwendolyn Leick vermoedt dat sommigen onder de *assinnus* mannen waren waarbij sprake was van ‘a genital malformation, hermaphroditism, or absence of external genitals. Such congenital aberrations are statistically not infrequent. In modern societies they are generally detected at birth and treated with either surgery or hormone therapy, to develop a full sexed male or female (Jones and Scott 1971). In antiquity, as today in countries where modern medicine is not generally available, people lived into adulthood with these deformities, and were more or less marginalized as a result.’ Als referentiepunt verwijst zij naar de Hijras in India. Zij vormen een gemeenschap van mannen die van zichzelf menen dat ze vrouw zijn en zich ook als zodanig kleden en gedragen. Ze leven als sekswerker, maar vervullen ook in religieuze riten een rol. Zij beschouwen zichzelf niet als mannen, noch als vrouwen maar als ‘a third gender’. Leick: ‘The Indian Hijras or Hijaras, who have been the subject of several ethnographical studies, provide a useful example of a cross-cultural comparison (Sharma 1989, Nanda

---

[52] Zo bijv. Budin 2008.
[53] Van der Toorn 1987, 101-103.
[54] Van der Toorn 1987, 97-98; Silver 2006.
[55] Day 2004, 17-18.
[56] Voor wat betreft de Mesopotamische gegevens, zie Silver 2006, 632-663. Voor wat betreft het Oude Testament, zie Day 2004, 2-21.
[57] Nissinen 1998, 28-34, onder het kopje *Devotees of Ištar: assinnu, kurgarrû, kuu’u*. Met deze termen worden in de Mesopotamische bronnen van Sumerische tot en met de Neo-Assyrische tijd mannen aangeduid die in dienst staan van de godin *Ištar*. Hun ‘gender’, hun geslacht, is niet eenduidig. Zij vervullen in de dienst aan *Ištar* als dansers, zangers en acteurs een androgyne rol, die evident seksuele connotaties heeft. *Ištar* zelf heeft hun mannelijkheid getransformeerd tot vrouwelijkheid. Op grond van het materiaal concludeert Nissinen: ‘All things considered, it is possible that an *assinnu* occasionally served as the passive partner in a sexual contact with a man. How often and under what circumstances is difficult to determine. (…) To have this kind of sexual contact was not an expression of sexual orientation of either of the partners, nor had it anything to do with insuring fertility. (…) Sexual contact with a person whose whole life was devoted to the goddess was tantamount to union with the goddess herself.’ (33) De maatschappelijke status van deze mannen was laag, gelet alleen al op het teken dat voor hen in spijkerschrift gebruikt wordt: UR.SAL, hetgeen hond/man-vrouw betekent.

1986, 1990). It was found that a significant number have congenital sexual defects, while some are homosexual travestites and some castrated, originally normal, males.'[58]

Wie menen dat dit fenomeen ook in het oude Israël voorkwam kunnen zich beroepen op Deut. 23:17-18: 'Er mag onder de dochters van Israël geen hoer (*q^{e}dēsjāh*) zijn; en er mag geen schandknaap (*qādēsj)* zijn onder de zonen van Israël. U mag geen hoerenloon of hondengeld in het huis van de HEERE, uw God, brengen ter inlossing van welke gelofte dan ook, want die zijn beide een gruwel voor de HEERE, uw God.'[59] De uitdrukking 'hondengeld' zou erop kunnen wijzen dat hier gedoeld wordt op geld dat aan de tempel toevalt, omdat gebruik gemaakt is van een tempelfunctionaris die zich als passieve seksuele partner – als een hond dus – beschikbaar heeft gesteld voor homoseksueel verkeer.

Ervan uitgaande dat er ook in het oude Israël mannen aan een heidens heiligdom verbonden waren die beschikbaar waren voor het om welke reden dan ook verrichten van seksuele diensten, is het vervolgens de vraag of Lev. 18:22 en 20:13 in het bijzonder of zelfs uitsluitend daarop betrekking hebben. Hiertegen verzet zich dat Lev. 18:22 en 20:13 absoluut en algemeen geformuleerd zijn. Dat valt temeer op daar in de ons bekende teksten uit het Oude Nabije Oosten nergens sprake is van een dergelijk absoluut geformuleerd verbod op homoseksueel verkeer.[60] En al kan op grond van het meest directe verband van Lev. 18:22 (het verbod in :21 op het wijden van het nageslacht aan de Moloch en in :23 op bestialiteit) een relatie gelegd worden met 'tempelprostitutie', dan nog zou men een andere formulering mogen verwachten als deze verboden de mogelijkheid tot homoseksueel buiten de cultus hadden willen openlaten. Daarbij komt, dat uit de ons bekende teksten uit het Oude Nabije Oosten blijkt dat homoseksueel verkeer wel degelijk buiten het kader van sacrale prostitutie kon plaatsvinden.[61] Zo is er een rechterlijke uitspraak bekend waaruit blijkt dat een vrouw, indien zij haar man 'op een andere man betrapt' recht op echtscheiding met 'alimentatie' heeft.[62] Homoseksueel verkeer kwam dus ook buiten een cultische context voor en ook daarop lijken Lev. 18:22 en 20:13, gelet op hun algemene strekking, betrekking te hebben.[63]

Zo sacrale prostitutie voorkwam zal hetgeen in Lev. 18:22 en 20:13 verboden wordt waarschijnlijk allereerst daarmee geassocieerd zijn. Daar valt ook voor te zeggen dat Lev. 18 en 20 eisen dat gebroken wordt met de 'gebruiken' en 'verordeningen' van Egypte en Kanaän (18:3; 20:23). Met name uit dat woord 'verordeningen' kan opgemaakt worden dat gedacht wordt aan geïnstitutionaliseerde zaken. Nu is van Egypte bekend dat 'consanguine marriage

---

[58] Leick 1994, 158. Verg. Nissinen 1998, 34.

[59] In het verlengde van Deut. 23:17-18 liggen andere teksten waarin sprake is van *qādēsj* en *q^{e}dēsjîm*, vertaald met 'schandknapen' (HSV), 'aan ontucht gewijden' (NBG '51), 'mannen die tempelprostitutie bedreven' (NBV). Zie 1 Kon. 14:24, 15:12, 22:46, 2 Kon. 23:7, Job 36:14.

[60] Milgrom 2000, 1566: 'The difference between the biblical legislation and other Near Eastern laws must not be overlooked: the Bible allows for no exceptions; all acts of sodomy are prohibited, whether performed by rich of poor, higher and lower status, citizen or alien.' Feit overigens is dat de hoeveelheid materiaal op basis waarvan deze conclusie getrokken is niet overhoudt, om niet te zeggen minimaal is.

[61] Zie noot 2 en 3.

[62] Veenhof 1966, 359-360. Hij schrijft n.a.v. het protocol en de uitspraak die een rechtbank uit Bagdad in een echtscheidingsproces gedaan heeft: 'De vrouw heeft haar echtgenoot op heterdaad op homosexuele omgang betrapt en de zaak voor de rechters gebracht. Haar man schijnt om zich te redden de rechtsgeldigheid van het huwelijk te hebben aangevochten. (…) De vrouw wordt in het gelijk gesteld en ontvangt een scheidgeld. De man wordt, behalve tot betaling daarvan, veroordeeld tot het ondergaan van een publieke vernedering: met kaalgeschoren schaamdelen en met een doorboorde neus wordt hij omgeleid, een straf die zijn tijdgenoten vermoedelijk zonder meer met zijn misdrijf in verbinding gebracht zullen hebben.' (360)

[63] Loonstra meent dat Lev. 18:22 en 20:13 de homoseksuele tempelprostitutie in Kanaän voor ogen hebben, omdat uit Assyrische en Egyptische teksten blijkt dat het seksueel gebruik van mannen als vrouw als vernedering wordt omschreven. Daarom is het z.i. minder waarschijnlijk dat er buiten de tempelprostitutie vrijwillige wederkerige homorelaties voorkwamen (2005, 13). Dit argument wordt ontkracht door het feit dat homoseksueel verkeer ook buiten een cultische context plaatsvond.

(father-daughter, brother-sister, aunt-nephew, uncle-niece, and others) prevailed in Egypt in every period in non-Royal as well in Royal cases.'[64] Het is echter noch van Egypte, noch van Kanaän bekend dat homoseksueel verkeer in de familiekring 'gebruik' of 'verordening' was. Gegeven wat ons bekend is over homoseksueel verkeer in de oudheid lijkt dit zelfs zeer onwaarschijnlijk te zijn. De enige context waarbinnen homoseksueel verkeer iets van een verordening gehad zou kunnen hebben is die van de cultus.

Met het bovenstaande is een antwoord op de eerste vraag (Is hier sprake van een algeheel verbod op homoseksueel verkeer, of is hier sprake van een verbod op tempelprostitutie?) gegeven. Uit het verbod van Lev. 18:22 en 20:13 blijkt dat seksueel verkeer tussen mannen in het algemeen verboden wordt. Mocht het toch plaatsvinden, dan is er sprake van iets dusdanig gruwelijks, dat degenen die zich daaraan schuldig maakten de doodstraf moesten krijgen. Dat in eerste instantie gedacht is aan seksuele omgang met een mannelijke tempelfunctionaris is aannemelijk. Het verbod beperkt zich echter niet tot sacrale prostitutie.

'Verboden, waarom?'
Dit brengt ons bij de vraag of uit het gebod of anderszins op te maken is waarom homoseksuele handelingen veroordeeld worden. Homoseksueel contact is *tô'ēbah*, een gruwel. Dat verklaart waarom het in Lev. 18 en 20 verboden wordt.

Hierin zit een verschil tussen de motivatie van de verboden op incest en het verbod op homoseksueel verkeer. De incestverboden doen – als verantwoording van het verbod – soms niet anders dan het verbod herhalen. De motivatie van het verbod in :7 is 'Uw moeder is zij!' De motivatie van het verbod in :8: 'Het is de schaamte/naaktheid van je vader!' De herhaling geeft die verboden hun zeggingskracht. Er zijn dingen die geen betoog, geen nadere verantwoording behoeven, omdat ze het heilige der heiligen van het menselijke leven schenden en dat is je eigen verwekking vanuit de seksuele gemeenschap die je vader en moeder hadden. Dat weet elk kind (en daarom staat het daar liever niet bij stil), maar volwassenen weten het ook.

Maar waarom is de homoseksuele praxis *tô'ēbah*? Daarover bestaan een drietal opvattingen:

- het is om het veilig stellen van de voortplanting te doen;
- het is ter voorkoming van de ondermijning van de sociale status van de man te doen;
- het is om het behoud van de scheppingsorde van man en vrouw te doen.

Het exegetische argument dat voor de twee laatste opties gegeven wordt, is de formulering van het verbod. Naar mijn indruk wordt hier echter te veel uit afgeleid. Dit blijkt wanneer de verboden van Lev. 18:22 en Lev. 20:13 vergeleken worden met de wijze waarop de overige verboden in deze hoofdstukken geformuleerd zijn. Bijna elk verbod in Lev. 18 en 20 vertoont een gelijke structuur: eerst wordt het verbodene exact omschreven, vervolgens wordt gemotiveerd waarom er sprake is van een verbod. De motivatie van het verbod op seksuele omgang tussen mannen is, dat het een gruwel, *tô'ēbah* is. Het ligt daarom meer voor de hand dat de toevoeging 'liggingen van de vrouw' bedoeld is om zo exact mogelijk aan te duiden waarover het hier gaat. Dat was misschien niet overbodig. Mannen sliepen tijdens de koude oosterse nachten niet zelden naast elkaar, op reis (Pred. 4:11) of bij andere gelegenheden (2 Sam. 11:9, 11). De precisering van Lev. 18:22 en 20:13 (als het al een precisering is en niet gewoon deel van een staande uitdrukking voor seksueel verkeer tussen mannen) zou dan bedoeld kunnen zijn om elk misverstand over datgene waarom het in dit verbod te doen is uit te sluiten. Het gaat dan ook te ver om heel de scheppingsorde (met de daarbij behorende ethiek) of de sociale structuur van de oudtestamentische samenleving af te leiden uit de wijze waarop dit verbod geformuleerd is.

[64] Milgrom 2000, 1518-1519. Overigens maakt Paulus in 1 Kor. 5:1 gewag van een vorm van ontucht (een gemeentelid leeft samen met de vrouw van zijn vader) die zelfs niet bij de heidenen voorkomt!

Voor elk van de drie genoemde opties vallen vervolgens deugdelijke argumenten te geven. Het sterke van de opvatting van Milgrom is, dat die gerelateerd kan worden aan de grote betekenis die de voortplanting binnen de context van zowel de Bijbel als de patriarchale cultuur had. Het sterke van de sociologische opvatting is, dat het verbod gerelateerd kan worden aan de opvattingen over de rollen voor man en vrouw die er in het Oude Nabije Oosten waren en die ook hun neerslag in de Bijbel gevonden hebben, zoals opgemaakt kan worden uit de verhalen over homoseksuele verkrachting in Gen. 19 en Ri. 19. Beide opvattingen – zowel die van Milgrom als de sociologische – geven ook een plausibele verklaring voor het opmerkelijke gegeven dat er geen verbod op seksueel verkeer tussen vrouwen gegeven wordt. De stelling dat dit hier niet aan de orde is omdat deze hoofdstukken zich tot de pater familias richten is niet overtuigend, omdat in 18:23 wel een verbod op seksueel contact tussen een vrouw en een dier is opgenomen.

Ook de opvatting dat het hier te doen is om het handhaven van de orde die de HERE God voor het seksuele verkeer bij zijn schepping gegeven heeft, heeft sterke papieren. Een doorgaande lijn in m.n. Lev. 18 is, dat er m.b.t. het seksuele verkeer grenzen zijn die strikt in acht genomen moeten worden. Grenzen binnen familieverband, grenzen binnen het samenlevingsverband, grenzen m.b.t. de tijden waarin seksueel verkeer plaatsvindt, grenzen m.b.t. de seksen en grenzen m.b.t. het dier. Dat het handhaven van deze grenzen teruggaat op Gods oorspronkelijke bedoeling met mens en dier en het samenleven van mensen in familieverband is heel wel mogelijk.

De rabbijnse traditie meent dat de grondslag voor de in Lev. 18 verboden seksuele relaties gevonden wordt in Gen. 2:24. Kiuchi deelt deze opvatting en onderbouwt die door te verwijzen naar enkele intertekstuele verbanden tussen Gen. 2-3 en Lev. 18 (zie noot 30). Mochten de argumenten voor het leggen van deze relatie deugdelijk zijn, dan levert dat naar mijn mening een krachtig argument op om ook van het verbod in Lev. 18:22 te stellen dat het herleid moet worden tot de scheppingsorde. Ze hebben me vooralsnog echter niet kunnen overtuigen. Het hele scala aan seksuele grensoverschrijdingen dat in Lev. 18 verboden wordt, is zo breed, dat het naar mijn mening niet mogelijk is om elk verbod afzonderlijk op rationele wijze af te leiden uit Gen. 2:24. Wat betreft de door Kiuchi gelegde intertekstuele verbanden, het is hier niet de plaats om die te bespreken. Op lexicografisch niveau kunnen de meeste door Kiuchi waargenomen dwarsverbindingen mij echter niet overtuigen.

Waarom homoseksueel verkeer in Lev. 18 en 20 verboden wordt – afgezien van het feit dat het *tô'ēbah* is – kan in dit stadium (nog) niet gezegd worden. Enige duidelijkheid hieromtrent wordt mogelijk verkregen worden wanneer we wat meer overzicht hebben over hetgeen ook de andere Schriftplaatsen over homoseksualiteit te berde brengen.

Mocht ik in dit stadium een keuze moeten maken tussen deze drie opvattingen, dan vind ik de gedachte dat het in dit verbod te doen is om de sociale status van de man iets minder aannemelijk. Nissinen is van mening dat de man per definitie de actieve en de vrouw per definitie de passieve rol in het seksuele leven behoorde te hebben, en dat de status van de man ondermijnd wordt wanneer hij een passieve rol in het seksuele verkeer vervult. Zonder dit te willen ontkennen moet toch vastgesteld worden dat de vrouw in het Oude Nabije Oosten wel degelijk een actieve rol mocht vervullen in het seksuele verkeer. De roeping van de vrouw lag in het moederschap en dat bracht met zich mee dat zij recht op seksuele gemeenschap had. Zij kon daartoe ook initiatieven nemen, zoals blijkt uit de – gênante! – wijze waarop Lea en Rachel omgaan met Jakob (Gen. 29:31-30:24, i.h.b. 30:14-16). En mocht een vrouw geen kinderen ter wereld brengen, dan kon ze haar man ertoe brengen een bijvrouw te nemen (Hagar, Bilha, Zilpa). En het recht van een (bij)vrouw op seksuele gemeenschap was zelfs in de wet vastgelegd (Ex. 21:10). Met het oog op moederschap kon en mocht een vrouw dus een actieve en initiatiefrijke rol in het seksuele verkeer spelen.

'Kent het Oude Testament een homoseksuele aanleg?'

Heeft het Oude Nabije Oosten, in het bijzonder het Oude Testament weet van wat men tegenwoordig een homoseksuele aanleg of geaardheid noemt? Een drietal antwoorden vonden we:

- dat is heel wel denkbaar (en, zo voegt iemand toe, mocht het zo zijn, dan zou ook die aanleg fout gevonden zijn);
- dat is ondenkbaar;
- dat is niet relevant.

Eerst echter wil ik ingaan op de vraag of in oudtestamentische tijd homoseksuele relaties voorkwamen? Deze is het meest concreet en de beantwoording daarvan het minst hypothetisch. Tevens is het antwoord op deze vraag van betekenis voor de beantwoording van de vraag of men weet had van een homoseksuele aanleg.

Alles er op wijst dat er in de cultuur van het Oude Nabije Oosten – de cultuur van het Oude Israël incluis – per definitie niet de mogelijkheid bestond voor de ontplooiing van homoseksuele relaties in liefde en trouw. Het is zelfs hoogst onwaarschijnlijk dat exclusief homoseksuele relaties, zoals die in onze tijd bestaan, voorkwamen. Dat heeft te maken met de hele inrichting en gerichtheid van de samenleving. Het centrale familiebelang was het in stand houden van de naam van de familie en – in verband hiermee – het familiebezit. Mannen en vrouwen trouwden daarom op huwbare leeftijd, niet zelden na een gearrangeerd huwelijk. De zorg voor een mannelijke nakomeling was van dusdanig groot belang, dat het uitblijven van de geboorte van een mannelijke erfgenaam de mogelijkheid opende voor het nemen van een bijvrouw. Mocht een man sterven voordat zijn vrouw een zoon ter wereld had gebracht, dan diende zijn broer of een andere mannelijke bloedverwant met de weduwe te huwen en zo mogelijk voor nageslacht te zorgen. Heel de wetgeving, heel het leven, was op voortbestaan, voortplanting afgestemd. Kortom, hoewel homoseksueel verkeer voorkwam in het Oude Nabije Oosten, was een homoseksuele relatie in liefde en trouw binnen de sociale en culturele context van het Oude Testament ondenkbaar, aangezien de noodzakelijke randvoorwaarden voor de totstandkoming van een dergelijke relatie ontbraken. Om die reden is het naar alle waarschijnlijkheid to the point dat Sprinke stelt dat een homoseksuele aanleg, zo men die kende ‘awry’ gevonden zou zijn.[65] Daarvoor valt een exclusief homoseksuele relatie te ver buiten het coördinatensysteem van Israëls meest wezenlijke waarden.

Maar had men weet van wat tegenwoordig een ‘homoseksuele aanleg’ genoemd wordt?

Voorzichtigheid is hier geboden, omdat we vooral heel veel niet weten over het fenomeen homoseksualiteit (laten we, hoe anachronistisch het ook is, dat woord hier toch maar gebruiken) zoals zich dat voordeed in de oudheid. De hoeveelheid gegevens die ons ter beschikking staan is uiterst gering en over de interpretatie van het materiaal verschillen de meningen. We verwijzen in dit verband naar de discussie over sacrale prostitutie. Ook vergelijkingen die wel gemaakt worden met bijv. de Hijras in India zijn, bieden, hoe boeiend en voor het gevoel verhelderend ze ook zijn, geen uitsluitsel.[66] Het is dan ook een valkuil om te gaan speculeren, of onze kennis uit de bronnen te veralgemeniseren. Zo redeneert Vlaardingerbroek als volgt: men zal geweten hebben dat een zonde uit een bepaalde neiging voorkomt, die bij de ene mens sterker aanwezig is dan bij de andere. Dus zal men ook geweten hebben van een homoseksuele aanleg.[67] Hoe logisch dit ook klinkt, het gebrek aan gegevens maakt het ons onmogelijk om conclusies te trekken die boven veronderstellingen uitgaan.

---

[65] Sprinkle 2003, 747.
[66] Verg. http://en.wikipedia.org/wiki/Hijra_(South_Asia) . Het geval met de Hijras echter is dat ze zichzelf niet als homoseksuelen zien, maar als een ‘derde geslacht’, ‘man-vrouwen’ en in onze cultuur vermoedelijk als transgenders gelabeld zouden worden.
[67] Vlaardingerbroek 1973,60.

2.4.3. Conclusies

- Lev. 18:22 en Lev. 20:13 bevatten een categorisch verbod op elke vorm van seksuele omgang tussen mannen. Deze seksuele omgang wordt verboden op straffe van de dood, omdat ze *tô'ēbah* is, een gruwel in Gods ogen.
- Gelet op de absolute formulering van het verbod en hetgeen we uit het – overigens minimale – beschikbare materiaal over homoseksueel verkeer in het Oude Midden Oosten kunnen opmaken, is op goede gronden aan te nemen dat Lev. 18 en 20 homoseksueel verkeer zowel binnen als buiten de cultische context verbiedt.
- Uit de formulering van het verbod is niet op te maken of dit verbod beoogt de instandhouding van het volk Israël zeker te stellen, of de maatschappelijke- of scheppingsorde in stand te houden.
- Uit dit verbod op de homoseksuele praxis kan niet afgeleid worden of het Oude Israël bekend was met de mogelijkheid dat homoseksuele gevoelens aangeboren konden zijn. Wel kunnen we met een hoge mate van zekerheid zeggen dat homoseksuele relaties in liefde en trouw buiten het blikveld van Lev. 18 en 20 blijven, aangezien dergelijke relaties niet konden ontstaan in de cultuur waarin Lev. 18 en 20 geformuleerd zijn.

2.5. Romeinen 1:26-27

Rom. 1:26-27 speelt een uiterst cruciale rol in de bezinning op homoseksualiteit en de vraag of homoseksuele relaties in liefde en trouw in Bijbels licht geoorloofd zijn.[68] De reden hiervoor is dat Rom. 1:26-27 de enige Schriftplaats is waarin expliciet onderbouwd wordt waarom homoseksueel verkeer tussen mannen en vrouwen een groot kwaad is: het is niet volgens, maar tegen de natuur.

De tekst luidt: 'Daarom heeft God hen overgegeven aan oneervolle hartstochten, want ook hun vrouwen hebben de natuurlijke omgang vervangen door de tegennatuurlijke. En evenzo hebben ook de mannen de natuurlijke omgang met de vrouw opgegeven, en zijn in wellust voor elkaar ontbrand: mannen doen schandelijke dingen met mannen en ontvangen het gepaste loon voor hun dwaling in zichzelf.'

2.5.1. Vragen en opvattingen

Ook nu begin ik met een inventarisatie van de vragen en opvattingen bij de uitleg van Rom. 1:26-27 die gerelateerd zijn aan de vraag hoe homoseksueel verkeer in Bijbels licht beoordeeld moet worden. Ik beperk me daarbij tot de vragen die het breedst leven onder de uitleggers:

1. Welk beeld geven de bronnen uit de klassieke oudheid van homoseksueel verkeer tussen mannen en vrouwen?
2. Was men in de eerste eeuw na Christus en was Paulus op de hoogte van het bestaan van wat tegenwoordig 'de homoseksuele geaardheid' genoemd wordt?
3. Kende men in de eerste eeuw na Christus en kende Paulus mannen en vrouwen die leefden in een homoseksuele relatie van liefde en trouw?
4. Heeft Paulus in Rom. 1:26-27 elke vorm van homoseksueel verkeer op het oog of uitsluitend pedasterie, homoseksuele prostitutie of zeer decadente vormen van homoseksueel gedrag?
5. Hoe precies moet de woorden 'vervangen' (*metallassoo*) en 'opgeven' (*aphièmi*) geduid worden? Anders gezegd, wat wordt er precies vervangen?

[68] O' Donovan 1988, 52: 'key passage'; 'the most crucial text', Hays 1996, 383; Gagnon 2001, 229; Van Loon 2012a, 18.

6. Welke achtergrond en betekenis hebben de uitdrukkingen ‘de natuurlijke omgang’ (*tèn phusikèn chrèsin*) en ‘tegennatuurlijk’ (*para phusin*)?

Op de vragen 1-3 ga ik hieronder in. De antwoorden op de vragen 4-6 komen bij de bespreking van de exegese van Rom. 1:26-27 aan de orde.

2.5.1.1. Homoseksuele omgang in de klassieke oudheid

Uit de eeuwen voor en de eerste eeuw na Christus verschaffen tal van bronnen van zeer diverse aard ons informatie over de (homo)seksuele mores in die tijd. Het beeld dat we ons op basis van deze bronnen van homoseksueel verkeer kunnen vormen is desondanks verre van compleet en evenmin boven discussie verheven.[69] Redenen hiervoor zijn dat de bronnen verschillend geduid worden – hoe moet een verwijzing naar iemands seksueel gedrag in een politieke redevoering, een epigram of een klucht geïnterpreteerd worden? – en in hoofdzaak zicht geven op de (homo)seksuele mores binnen een specifiek milieu, t.w. dat van de Griekse aristocratie of de vrije burgers te Rome.[70] In onderstaande schets van de (homo)seksuele praktijken in het antieke Griekenland en Rome beperk ik me zoveel als mogelijk tot datgene waarover binnen de door mij gelezen literatuur enige consensus bestaat. Tot een eigen toetsing van deze gegevens aan de hand van primaire bronnen was ik als niet-classicus slechts in geringe mate in staat.

Het antieke Griekenland

Homoseksueel verkeer was in de Griekse oudheid een veelvuldig voorkomend en geaccepteerd verschijnsel.[71] Deze homoseksuele omgang was pederastisch van karakter. Aristocratische jongens van ongeveer 12-18 jaar oud gingen in het kader van hun vorming een – ook seksuele – relatie aan met een volwassen man in de leeftijd van ongeveer 20-30 jaar waarin zij voorbereid werden op hun rol in de stadstaat. In de hogere kringen werd deze relatie beschouwd als heilzaam voor de jongere die door de oudere werd ingewijd in zaken die van belang waren maatschappij en politiek. In deze relatie had de volwassene (de *erastès*, minnaar) een actieve en de jongen (de *eromenos*, beminde) een passieve seksuele rol. Veelal was de volwassen partner, de *erastès* ongehuwd, maar dit was niet noodzakelijk het geval. Relaties als deze waren dus geïnstitutionaliseerd en hadden een pedagogische doelstelling. Ze werden ook gepropageerd, omdat werd gemeend dat ze nuttig waren in tijden van oorlog, aangezien een *erastès* en *eromenos* geacht werden voor elkaar door het vuur te gaan. In de filosofie werd de relatie tussen de minnaar en zijn beminde soms geïdealiseerd als de meest hoogwaardige vorm van liefde tussen mannen.[72] Pederastie werd o.a. gelegitimeerd middels

---

[69] Zie bijv. Butrica 2005.

[70] Nissinen 1998, 73.

[71] Nissinen typeert deze vorm van pederastie als ‘a homoerotic expression of a dominant male culture’ (1998, 65). Vrouwen functioneerden vrijwel uitsluitend in het private leven en mannen in het publieke leven. Percy oppert dat deze ontwikkeling op Kreta begon in een tijd van sterk toenemende welvaart en dreigende overbevolking. Om overbevolking te voorkomen werden huwelijken van mannen uitgesteld tot hun 30ste en werd pederastie geïnstitutionaliseerd. ‘A revolution within the social system began around 630 on Crete. Because of the dearth of good land on that island to support the horses and other luxuries of a rapidly multiplying upper-class and even of estates large enough to support hoplites, marriages for males were postponed to 30 and pederasty institutionalized. (…) Institutional pederasty thus emerged along with delayed marriages for males, seclusion of upper class women and crude messes in Crete. These innovations created a radically new society without interrupting colonization, itself in part the result of overpopulation, and the process of *synoikisis*, the joining together of separate villages to form a unitary polis. These practices spread north, probably first to Sparta…’ (2005, 11vv).

[72] Nissinen 1998, 62: ‘The Greeks regarded impossible for a man to have a deep, all-encompassing love relationship with a woman. This was possible only between two man, and such was the aim of pederastic relations.’

de zeer populaire en wijd verspreide mythe van Zeus die de jonge Ganymedes schaakt en seksueel gebruikt en het voorbeeld van de populaire halfgod en held Herakles die een onverzadigbare passie en talloze seksuele contacten met zowel vrouwen als (jonge) mannen had.

In een pederastische relatie dienden de partners zich strikt aan hun voorgeschreven (passieve of actieve) rollen te houden en voor seksuele diensten mocht geen geld worden gevraagd of betaald. Zo klaagde de dichter Aeschines op grond van de Atheense wetten met succes de staatsman Timarchus aan omdat hij zichzelf in zijn jonge jaren geprostitueerd zou hebben. Niet dat Timarchus een pederastische relatie had was het probleem. Aeschines zelf – 45 jaar oud in die tijd – geeft volmondig toe een *erastes* te zijn geweest en nog te zijn. Pederastie paste binnen de morele code die te Athene gehanteerd werd, het betalen of geld ontvangen voor seksuele diensten niet.

In de loop van de eeuwen lijkt zich in de wijze waarop homoseksueel verkeer zich voordeed een zekere evolutie te hebben voorgedaan. Percy is van mening dat Alexander (de Grote), die meerdere homoseksuele relaties had, zich niet aan het pederastische model hield. Zijn relatie tot de eunuch Bagoas was niet pedagogisch van aard en zijn relatie met Hephaestion was vermoedelijk een levenslange liefdesrelatie.[73] Naar zijn mening hebben Alexander en de filosoof Aristoteles (vanwege zijn meer wetenschappelijke benadering van homoseksuele verlangens) ieder op een eigen wijze het wereldbeeld van de Grieken voor altijd veranderd.[74]

Het oude Rome

Ook in het Romeinse Rijk en i.h.b. in het oude Rome was homoseksueel verkeer – zij het niet alleen in de vorm van pederastie – een veel voorkomend verschijnsel.[75] Een indicatie hiervoor is dat van de eerste vijftien Romeinse keizers alleen Claudius uitsluitend heteroseksuele omgang had. Van alle anderen, Augustus, Tiberius, Caligula, Nero enz. is bekend dat zij homoseksuele contacten hadden.

De mannen die zich inlieten met homoseksueel verkeer waren in de regel zowel gehuwd als vader. Romeinse burgers waren in principe vrij om buitenechtelijke seksuele contacten te hebben met leden van hetzij de eigen, hetzij de andere sekse. Wat wij 'biseksualiteit' noemen was onder de regerende klassen van het oude Rome, naar het schijnt, meer regel dan uitzondering.[76] Zowel een jongen of een meisje of een man of een vrouw konden de zinnen van een man prikkelen en in principe was er geen belemmering voor welke vorm van seksueel verkeer dan ook, tenzij de status van de ander dat niet toeliet.[77] Het stond een Romeinse burger vrij zijn slaven, zowel jongens als meisjes, voor seksuele diensten te gebruiken. Slaven – hetzij van jonge, hetzij van iets oudere leeftijd – vervulden zelfs een niet onbelangrijke rol in het seksuele verkeer.[78]

---

[73] Percy 2005, 44vv.
[74] Percy 2005, 46.
[75] Verg. Boswell 1980: 'numerous prominent citizens having homosexual affairs' (70) en 'nearly all of them were having affairs with courtesans or other young men' (72). Betreft tweede eeuw voor Christus. Zie ook Nissinen 1998, 70.
[76] Boswell 1980, 73: 'It is extremely difficult to convey to modern audiences the absolute indifference of most Latin authors to the question of gender.'
[77] Williams 2010, 19: 'According to the rules, freeborn Romans males and females other than his wife were excluded as acceptable partners, thus leaving slaves, prostitutes, and noncitizens of either sex as persons with whom a Roman man could have sexual relations without causing eyebrows to rise …'
[78] Butrica 2005, 223vv. Verg. Nissinen 1998, 71: '(…) in Rome homoerotic relationships normally occurred between a slave and a master. (…) A slave could be called *puer*, "boy", even as an adult. Slaves could also be freed and patronized by wealthy men with whom they continued to live a kind of permanent concubinage. (…)' Hierin verschilt de homoseksuele omgang Rome met die van Griekenland: ze heeft geen pedagogisch, maar uitsluitend een seksueel doel.

Niet de sekse of leeftijd bepaalde of seksueel verkeer al dan niet aanvaardbaar was, maar de vraag of een passieve dan wel actieve rol in het seksuele verkeer werd vervuld.[79] Dat correspondeerde met het beeld van mannelijkheid en macht in het oude Rome. Een Romeins burger die een passieve rol aannam, i.c. bereid was zich anaal te laten penetreren, bracht zichzelf daarmee in diskrediet.

Homoseksuele prostitutie was een wijd verbreid fenomeen en werd getolereerd, zowel in de straten als de baden te Rome. In hoofdzaak traden slaven en buitenlanders als homoseksuele prostituees op: het paste vrije Romeinse burgers niet om prostitué te zijn.

Uit de bronnen is bekend dat een bepaalde categorie volwassen mannen, *cinaedi* genaamd, bereid was de passieve rol in homoseksueel verkeer aan te nemen.[80] De *cinaedus* kenmerkte zich door o.a. vrouwelijke manieren en kleding. Soms wordt gemeend dat deze *cinaedi* uitsluitend seksuele omgang met jongens en mannen hadden en deel uitmaakten van een homoseksuele subcultuur,[81] maar hierover lopen de meningen uiteen.[82]

Homoseksueel verkeer tussen vrouwen

Over homoseksueel verkeer tussen vrouwen reppen de bronnen die ons uit de klassieke oudheid ter beschikking staan verhoudingsgewijs heel weinig, d.w.z. gelet op de talloze keren dat homoseksueel verkeer tussen mannen ter sprake komt en (op vazen bijv.) verbeeld wordt. Dát lesbische omgang plaatsvond maken de bronnen uit m.n. de Romeinse tijd duidelijk,[83] maar over de omvang van het verschijnsel, de context waarin en de wijze waarop het plaatsvond kan weinig tot niets met zekerheid gezegd worden. Over de interpretatie van de beschikbare gegevens lopen de meningen ook nog eens uiteen.[84] Dat komt m.n. omdat die gegevens uitsluitend afkomstig zijn uit door mannen geschreven of vervaardigde bronnen en in hoge mate gekleurd zijn door hun beeld van en visie op de seksuele omgang tussen vrouwen.[85] Tamelijk algemeen overigens is men van mening dat zowel in Griekenland als Rome lesbisch verkeer als tegennatuurlijk en zeer afkeurenswaardig werd gevonden.[86]

---

[79] Zie Brooten 1996, 2: 'Roman-period writers presented as normative those sexual relations that represent a human social hierarchy. (…) The most fundamental category for expressing this hierarchy was active/passive – a category even more fundamental than gender for these writers.' '…free, adult male citizens ought never be passive, and women should never be active.' (verg. 116 en 140-141); Nissinen 1998, 72vv.; Williams 2010, 246vv; verg. Van Loon 2012b, 31-32.

[80] Rice: 'The many charges of adult passivity in political slander and character assassination and the very many disobliging references to pathics in satire, histories, graffiti, lampoons, essays in moral philosophy, in legal, scientific and medical writings, and in the apologetic works of Jews and Christians, constitute a formidable body of evidence showing that passive androphilia was a widely observed fact of Roman social and sexual life, deviant and reprehensible in the opinion of many citizens, but present (…)' Zie: http://www.glbtq.com/social-sciences/rome_ancient,2.html .

[81] Clarke 2006, 296-297.

[82] Boswell 1980, 76: 'It was probably not the passivity of the *cinaedi*, for instance, which inspired hostility to them but, rather, their promiscuity and debauchery, which were taken as signs of moral weakness. Many were apparently heterosexuals.' Een andere opvatting huldigt Butrica 2005, 221-223.

[83] Voor een globaal beeld, zie Brooten 1996, 16: 'The awareness of sexual love between women on the part of male authors, ranging from the elite Roman upper classes to both higher- and lower-status provincials, shows that sexual love between women existed both in the city of Rome among elite Roman women and among the lower-status women who comprised the vast majority of women throughout the Roman Empire. (…) Since the extant sources nearly all express disapproval of sexual love between women, fear must have been a common feature of life: fear of discovery, fear of disapproval, fear of reprisals on the part of family members, neighbours, and strangers.' Verg. 1 en 359vv.

[84] Butrica 2005, 238vv. Verg. Nissinen 1998, 79.

[85] Brooten 1996, 16: 'In no case do we have the direct, unmediated voice of one of these women.' Verg. 25. Een mogelijke uitzondering hierop is het werk van Sappho, een dichteres afkomstig van het eiland Lesbos die een academie voor vrouwen gehad schijnt te hebben. Hoewel bronnen er melding van maken dat zij gehuwd was, is haar poëzie sterk doortrokken van (erotische) liefde voor het vrouwelijke geslacht. Het is dan ook van de naam

Ten slotte maken sommigen uit de bronnen op dat lesbisch verkeer uitsluitend tussen volwassen vrouwen plaatsvond. Nissinen spreekt van de 'relative equality of status of the two women involved in an erotic relationship'[87] en Smith meent dat de meest voorkomende vorm van de vrouwelijke homoseksuele praxis die met wederzijds goedvinden tussen twee vrouwen van ongeveer dezelfde leeftijd was.[88] Ook nu vertolkt Brutica een andere mening: 'In fact, there is little that we do or can know about how the Romans regarded lesbians or about how any lesbians in the Roman Empire lived their lives; while we can identify many men who loved, or at least had sex with, other men, there is not a single historical woman whom we can identify with certainty as a sexual partner of other women.'[89]

2.5.1.2. Homoseksuele geaardheid, de klassieke oudheid en Paulus

Opvattingen

In onze cultuur wordt wel gesproken van een homoseksuele geaardheid. Waarmee bedoeld is dat iemand een aangeboren, exclusieve en onveranderbare seksuele oriëntatie op de eigen sekse heeft. Ging men er in de oudheid ook van uit dat sommige mensen die betrokken waren bij de homoseksuele praxis een homoseksuele geaardheid hadden?

Het belang van dit punt mag duidelijk zijn. Mocht de klassieke oudheid – Paulus incluis – onbekend zijn met het bestaan van mensen met een homoseksuele geaardheid, dan is Rom. 1 niet geschreven met hen voor ogen en kan dit betekenen dat Rom. 1 niet op hen van toepassing is en omgekeerd, mocht de klassieke oudheid – Paulus incluis – wel bekend zijn met het bestaan van mensen met een homoseksuele geaardheid, dan is Rom. 1 geschreven met ook hen voor ogen en kan dit betekenen dat Rom. 1 wel degelijk op hen van toepassing is.

Op de vraag of men ook in de Griekse en Romeinse oudheid bekend was met ons concept van de homoseksuele geaardheid antwoorden sommigen dat men in de klassieke oudheid bekend was met het concept 'homoseksuele aanleg', anderen dat dit niet het geval is geweest.[90]

Degenen die van mening zijn dat men zich in de oudheid van het bestaan van een homoseksuele geaardheid bewust was.[91] beroepen zich daarvoor allereerst op de toespraak van Aristophanes in het *Symposium* van Plato.[92]

Lesbos dat het woord lesbisch is afgeleid. Percy overigens is van mening dat eigenlijk niets met zekerheid over haar gezegd kan worden (2005, 23-24).

[86] Zie Brooten 1996, 6-7, 16, 119, 121. etc. en Van Loon 2012a, 40-42. Hier tegenover staat de opvatting van Butrica dat men er totaal onverschillig tegenover stond en het fenomeen vooral de lachlust opwekte (2005, 238).

[87] Nissinen 1998, 79.

[88] Smith 1996, 243: 'From what we can tell from the available evidence, the most prevalent form of female homosexual practice involved mutually consenting women of roughly equal age.' Uit de bezweringsteksten die Brooten bespreekt (1996, 73-113), blijkt dat die van een grote bezitsdrang getuigen en soms zelfs een gewelddadige ondertoon hebben. Zo wordt in de verreweg langste bezweringstekst geëist dat de door de bezwering getroffene in liefde ontbrandt en zich overgeeft als een slaaf en zichzelf en al haar bezittingen geeft (81-90). Brooten merkt terecht op: 'Although I know of no ancient evidence for sexual relations between female slaveowners and their female slaves, such relations probably also occurred.' (102)

[89] Butrica 2005, 239-240.

[90] Die antwoorden sporen niet zelden met de posities die ingenomen worden in het debat essentialisme versus constructivisme.

[91] O.a. Boswell 1980, 109; Bonda 1981, 36-37; Brooten 1996, 8-9, 140; Gagnon 2001, 350-358, 384-385; Studierapport CGK 2013. Loader neemt een wat ambivalente positie in. Hij sluit niet uit dat men zich in de oudheid bewust was van wat wij 'een seksuele geaardheid' noemen, maar meent dat deze opvatting betrekkelijk zeldzaam was: 'Aristophanes' myth is evidence that some did indeed see what we would call a homosexual orientation as natural, but such belief was relatively rare (…)' (Loader 2014, 2; verg. Loader 2012, 322).

[92] Een voor ieder toegankelijke, Nederlandse vertaling is te vinden via de volgende link: http://www.arsfloreat.nl/documents/Plato-Symposion.pdf . De toespraak zelf is te vinden in 189c-193d. Over de betreffende passage, zie o.a. Van Loon 2012a, 43-44.

Hieronder een citaat uit het *Symposium* van Plato (191d-192d) uit de rede van Aristophanes.
'Ieder van ons is dus eigenlijk een complement of pendant van de Ene Mens die evenals een platvis toont dat hij doormidden is gesneden zodat wat een was, twee geworden is. Daarom zoekt ieder steeds zijn wederhelft. Daarbij is het zo gesteld dat mannen die uit het oorspronkelijk gezamenlijke geslacht zijn gesneden, dat wij zoeven het man/vrouw-geslacht noemden, liefhebbers van vrouwen zijn. Uit dat deel komen ook veel echtbrekers en hoereerders voort terwijl de vrouwen van het oorspronkelijke man/vrouw-geslacht nu in het algemeen liefhebsters van mannen en manziek zijn geworden.

Zo kwam het ook dat vrouwen die het halve deel zijn van wat oorspronkelijk een hele vrouw was, hun zinnen niet op een man zetten maar zich veeleer tot andere vrouwen aangetrokken voelen. Hieruit zijn dus vrouwen met lesbische inslag voortgekomen. Zo ook zoekt de man die het afgesneden deel is van wat oorspronkelijk een hele man was, het gezelschap van andere mannen. En zolang zij nog in hun jongensjaren zijn, laten zij zien dat zij een deel van de oorspronkelijke man zijn door vriendschap en genegenheid voor volwassen mannen op te vatten en er vreugde in te scheppen met hen naar bed te gaan en in hun armen te liggen. Dat zijn de besten onder de jongelingen, want zij tonen hoezeer zij tot het mannelijk geslacht behoren. Nu zijn er mensen die beweren dat dat soort jongelieden juist schaamteloos is, maar zij vergissen zich. Want een dergelijk homofiel gedrag houden zij er niet op na uit schaamteloosheid en ontucht, maar uit durf, kloekmoedigheid en uit mannelijkheid bij het zoeken naar hun gelijken. Het duidelijk bewijs hiervan is dat juist zij, wanneer zij volwassen zijn geworden, in het openbare en politieke leven tonen dat zij mannen zijn. Dus wanneer zij van jongen man zijn geworden, tonen zij op hun beurt belangstelling voor jongens en talen niet[93] naar vrouwen of het verwekken van kinderen, tenzij de maatschappij hen daartoe verplicht. Die mensen hebben er genoeg aan ongehuwd en als mannen onder elkaar door het leven te gaan. Zo'n man wordt nu eenmaal geboren als liefhebber van knapen en mannen en zal altijd open staan voor soortgenoten. Wanneer nu een van hen - of hij nu knapen of mannen liefheeft - zijn echte wederhelft ontmoet, dan raakt hij in opperste verrukking door de vriendschap, intimiteit en zinnelijke liefde die daaruit ontstaan. Geen van beiden kan dan nog buiten de ander, zelfs niet voor een ogenblik. Dit zijn mensen die hun leven lang met elkaar optrekken ofschoon zij niet eens onder woorden kunnen brengen wat zij van elkander willen of verwachten. Niemand kan beweren dat hier sprake is van een louter zinnelijke liefdesverhouding en dat op grond daarvan de een met zo'n vurige ijver en ernst het gezelschap van de ander zoekt. Het is duidelijk dat beider ziel uit is op iets dat niet te verwoorden is, maar waarvan zij zich wel bewust zijn en dat ze intens begeren, ofschoon het in raadselen en nevelen gehuld is.'

Wie deze toespraak in zijn geheel leest kan welhaast niet aan de door Philo al getrokken conclusie ontkomen dat het verhaal over het ontstaan van de seksen en de seksuele gerichtheid een onzinverhaal is. Mede daarom wordt wel gemeend dat het in zijn geheel niet serieus te nemen is. Het geval echter wil dat er in dit citaat ook wordt ingegaan op de historische situatie van het oude Athene en concrete verschijnselen worden benoemd – jongens en mannen die op de eigen en niet de andere sekse gericht zijn – waarmee de lezers bekend waren. Dat deze verschijnselen geduid worden vanuit een heel specifieke ideologie, t.w. die van iemand die de mannenliefde als de hoogste vorm van liefde ziet, moet verdisconteerd worden, maar doet van de verschijnselen als zodanig niet af. En daarom – Van Loon merkt dat m.i. terecht op – 'blijft het mogelijk dat Aristophanes ondanks de humoristische bedoeling wel degelijk raakt aan een onderliggend bewustzijn van homoseksuele geaardheid.'[94]

Ook beroept men zich voor de opvatting dat men in de oudheid bekend was met het voorkomen van een aangeboren homoseksuele aanleg op enkele zinsneden uit de *Ethica Nicomachea* van Aristoteles,[95] het *Liber Fabularum* van Phaedrus[96] en de door Bernadette Brooten verzamelde en besproken liefdesbezweringen en astrologische en medische teksten.[97]

---

[93] In de Griekse tekst staat '*phusei'*, dus 'van nature talen zij niet'.
[94] Van Loon 2012a, 44.
[95] Het betreffende citaat van Aristoteles luidt: 'Weer andere houdingen komen voort uit een ziekelijke toestand of gewoonte – zich de haren uittrekken bijvoorbeeld, nagelbijten, op kolen of aarde kauwen, en ook geslachtsverkeer tussen mannen. In sommige gevallen zijn deze praktijken een gevolg van een ziekelijke natuur, in andere van gewoonte, bijvoorbeeld in het geval van mensen die van kindsbeen af seksueel misbruikt zijn.' Vert. Pannier en Verhaeghe 1999, 219. Verg. Percy 2005, 45, die hierin een eerste aanzet tot medicalisering van homoseksualiteit zien.

Volgens anderen is het concept van de homoseksuele geaardheid een hedendaags concept dat de oudheid niet gekend heeft. Nissinen: 'Pederasty thus meant a homoerotic relationship in which the partners were not, at least in principle, homosexuals in the modern sense of the word. It would be more appropriate to speak of institutionalized bisexual role behaviour, in which the partners expressed their sexuality from quite a different basis and in ways different form modern concepts of homosexuality. This model of thought did not distinguish between people with homosexual, bisexual, or heterosexual orientation, but assumed that everyone was able to love both genders. Pederasty was not a biological but a social, pedagogical, and ethical phenomenon, in which social identity was more central than sexual identity.' (60) En: 'Attitudes towards homoeroticism in antiquity were not based on an assumption of two distinct identities and orientations, "homosexuality" and "heterosexuality", between which one should have a moral choice.' (79)[98] Wat betreft de toespraak van Aristophanes is Nissinen van mening dat het inlezen van een homoseksuele aanleg daarin anachronistisch is en ook niet correspondeert met Plato's pederastische model. Verder zijn er geen aanwijzingen dat deze mythe Plato's eigen visie vertegenwoordigt en blijkt uit geen enkele bron uit de oudheid dat deze mythe een algemeen bekende en aanvaarde antropologische theorie bevat.[99]

Ook Smith is van mening dat de aard van de teksten waarop men zich beroept geen conclusie toelaat over het bestaan van de overtuiging dat een homoseksuele gerichtheid aangeboren is.[100] Hij stelt dat 'our modern use of the English language has served to distort the issue. We tend to speak of heterosexuals or homosexuals, gay or straight. The Greeks and Romans had no such language at their disposal. From their point of view humans are simply sexual, and they have expressed that sexuality in many different ways, with their own sex or the opposite or, perhaps more commonly, if pederastic practices tell us anything, with both at different times, maybe even at the same time.'[101]

Van belang vindt Smith in dit verband ook dat de meest passende karakteristiek van zowel de Griekse als Romeinse cultuur is, dat die in hoge mate biseksueel waren. Smith: 'if there was any sexual "model" in ancient Greece and Rome, it can best be described as bisexual.'[102]

---

[96] Zie Van Loon 2012a, 45. Het betreft een verhaal over de godheid Prometheus, die, nadat hij uit klei mannen en vrouwen heeft gemaakt, dronken wordt en vervolgens bij sommige mannen vrouwelijk genitaliën en bij sommige vrouwen mannelijke genitaliën aanbrengt.

[97] Zie Brooten 1996, 73-174. Verg. Van Loon 2012a, 45vv.

[98] Dat betekent volgens Nissinen niet dat men neutraal tegenover het fenomeen als zodanig stond: 'The issue nevertheless was the object of intense oral preoccupation, because it involved some of the strongest values of classical antiquity: virility, selfcontrol, and the appropriate use of pleasure.' (1998, 79) Al in het oude Griekenland kon de spot gedreven worden met de passieve mannelijke partner in het homoseksuele verkeer. Hoewel de passieve rol van de *eromenos* in een pederastische relatie niet als (moreel) probleem werd beschouwd, werd het wel als een moreel probleem beschouwd wanneer een volwassen man een passieve rol bleef vervullen en verwijfde trekken vertoonde. Dit gold niet minder voor het oude Rome. Nissinen: 'Later in Rome, the *cinaedi* were the target of constant scorn. Their body-language and stereotypical mannerisms of self-presentation – voice, walk, gestures, dressing and cosmetology – were manifestly effeminate and thus diametrically opposed to the Roman concept of masculinity.' (83)

[99] Nissinen 1998, 44.

[100] Smith 1996, 225. Over de bronnen waarop men zich beroept zegt hij: 'None of these sources can be considered representative of a general attitude in the Greco-Roman world, and none adequately parallels the modern concept of sexual orientation.' (225, noot 5)

[101] Smith 1996, 224-225.

[102] Smith 1996, 243. Hij beroept zich hierbij op het – niet door mij gelezen – werk van Eva Cantarella, *Bisexuallity in the ancient world*. Percy schrijft: 'Of course, virtually all of Homer's heroes, including Achilles and Patroclus, enjoyed sex with women and indeed most upper class Greek males seem after 630 to have married at about 30. They also had access even when younger to flute girls, slaves, prostitutes, captives, and hetairai. The great majority of Greek males, like the majority everywhere else, preferred to have sex with females most of the time. Some Homeric heroes like Hector, who loved Andromache, and certain 'effeminates' like Paris, who probably also loved only women (Kinsey's 0's), seem to have lacked the Greek penchant for bisexuality as

Bespreking

Naar mijn indruk zijn er indicaties dat sommigen in de oudheid meenden dat er mannen (en vrouwen?) waren die exclusief homoseksuele gevoelens hadden. Tegelijk moet worden vastgesteld dat die indicaties in een zeer beperkt aantal bronnen – die door deskundigen ook nog eens verschillend geïnterpreteerd worden – terugkomen.

Wat betreft het *Symposium* van Plato kan opgemerkt worden dat de mythe van Aristophanes (en de conclusies die hij daaruit trekt) geen enkele geschiedenis heeft gemaakt. Ze staat op zichzelf en uit niets blijkt dat het een opvatting vertolkt die in de oude Griekse of Romeinse samenleving breed gedragen werd. Plato heeft zelf in ieder geval later in zijn *Wetten* uitgesproken dat wanneer een man zich verenigt met een vrouw met het oog op de voortplanting, het plezier dat zij ervaren gehouden moet worden als volgens de natuur (*kata physin*), maar tegen de natuur (*para physin*) wanneer mannen gemeenschap hebben met mannen of vrouwen met vrouwen.[103] De mythe van Aristophanes verdwijnt hier helemaal uit het blikveld.

Wat betreft de astrologische teksten die Brooten voor het voetlicht heeft gebracht, kan worden aangetekend dat die iets zeggen over iemands voorbeschikte levenslot, maar niet noodzakelijk over diens geaardheid.[104] Astrologen voorspellen zoveel: met wie iemand seks heeft en hoe, maar ook met wie iemand trouwt en of iemand rijk of arm, geliefd of niet-geliefd wordt. Brooten is er stellig van overtuigd dat men van mening was dat de sterren 'a woman's erotic inclinations for the duration of her life' bepaalden. Ze stelt tegelijk vast dat dit ook gold voor aspecten van seksualiteit die door ons in de twintigste eeuw irrelevant gevonden worden, zoals of iemand een actieve of passieve rol aanneemt in het seksuele verkeer (dat was veel belangrijker dan de vraag op welke sekse iemand gericht was), of seksuele relaties aangaat met iemand die ouder of jonger is, rijk of arm, etc..[105] Impliceert lotsbepaaldheid dat dit alles ook 'aangeboren', biologisch bepaald is?

Wat het geven van een beslist antwoord in de ene of andere richting ook bemoeilijkt, is dat het homoseksuele verkeer in zowel het oude Griekenland als Rome hoofdzakelijk – of zelfs uitsluitend? – voorkwam in een biseksueel kader. De volwassen mannen die zich inlieten met homoseksueel verkeer waren normaal gesproken tegelijk ook gehuwd en niet zelden hoofd van de familie. Dat geldt ook voor de 'echte mannen' die in de toespraak van Aristophanes verheerlijkt worden (zie 192b). Mogelijk vormden de *cinaedi* hierop dus een uitzondering, maar ook daarover verschillen de opvattingen.

Kortom, ook als men zich ervan bewust was dat homoseksuele gevoelens aangeboren konden zijn, was de praktijk toch, dat degenen die dergelijke gevoelens hadden in de regel ook deelnamen aan heteroseksueel verkeer. Hoe kan in zo'n culturele context ooit het concept 'homoseksuele geaardheid' ontstaan?[106]

Niet onbelangrijk is dat een eventuele homoseksuele geaardheid – buiten de genoemde bronnen – geen enkele rol speelt in het oordeel dat vele Joodse en niet-Joodse schrijvers rond het begin van de jaartelling over homoseksueel verkeer hebben. Stoïcijnse filosofen als

---

reflected in myths developed after 630 about almost all the gods and heroes–only Ares, of the major gods, seems to lack a pederastic affair. No exclusive homosexuals appear in any Greek epic or myth.' (2005, 20)

[103] Zie Nissinen 1988, 82.

[104] Van Loon 2012a, 46.

[105] Brooten 1996, 242: '(…) the evidence from ancient astrology and medicine establishes that some people in the Roman world conceptualized a congenital sexual orientation, although sexual orientation was far more complicated than simply "homosexual" or "heterosexual" and could include categories active or passive, public or private, orientations toward persons richer or poorer, higher and lower in status, and – in the case of men – attraction toward boys or toward males of any age.' Zie ook 140.

[106] Een andere vraag is, welk zelfbeeld die mannen hadden, van wie bekend is dat ze uitsluitend uit waren op seks met de eigen sekse. Williams: 'It is after all one thing to claim, as I have, that his peers were not encouraged by their cultural heritage to describe him in those terms (homoseksueel, heteroseksueel, biseksueel, JMM); it is another thing to make claims about the subjective experiences of individual Roman men. Such questions cannot, of course, be answered with certainty.' Gelet op het feit dat in de bronnen een enkele keer sprake is van dergelijke mannen, vermoedt Williams zelf overigens het bestaan van 'a subjectively experienced desire for *persons* of one sex, and not merely for certain *practices*.' (Williams 2010, 250)

Seneca en Musonius veroordelen homoseksuele omgang als oversekst gedrag en om diverse redenen als tegennatuurlijk,[107] en Joodse auteurs volgen hen hierin,[108] maar de notie dat er sprake is van een ongekozen mogelijkheid blijft geheel buiten beschouwing. Sterker nog, uit het feit dat deze schrijvers homoseksueel gedrag beschouwen als voortkomend uit een onverzadigbare behoefte aan seks en als iets buitensporigs wellustigs, kan opgemaakt worden dat ze de homoseksuele praxis zagen als iets niet-noodzakelijks, een welbewust gekozen levensstijl.

Hieraan wil ik nog een gezichtspunt toevoegen. Nergens is er in bronnen uit de oudheid een spoor van te vinden dat mensen vanwege hun homoseksuele gerichtheid een groot innerlijk conflict kunnen hebben, bijvoorbeeld omdat ze een seksuele gerichtheid hebben die als ongewenst wordt beschouwd, of omdat 'de natuur' en iemands individuele natuur niet sporen. Nergens ook komt zelfs de geringste notie naar voren dat mensen vanwege hun homoseksuele gevoelens depressief zijn of zelfmoord plegen.[109]

Dit alles wijst er naar mijn mening op dat de opvatting dat sommige mannen (en vrouwen?) een aangeboren homoseksuele gerichtheid hebben niet bestond, of, zo hij bestond, niet breed werd gedeeld of serieus genomen.

Conclusie

Er zijn teksten uit de klassieke oudheid die lijken te impliceren dat sommigen van mening waren dat de homoseksuele oriëntatie aangeboren was. Tegelijk moet worden vastgesteld dat het aantal teksten dat deze opvatting lijkt te huldigen gering is en dat er geen aanwijzingen zijn dat dergelijke opvattingen breed leefden. Hoe dan ook spelen ze geen rol spelen in het oordeel over homoseksueel verkeer van Joodse en niet-Joodse auteurs. Daarin wordt homoseksueel gedrag gezien als iets niet-noodzakelijks, een welbewust gekozen oversekste levensstijl. Ook blijkt uit geen enkele ons uit de oudheid overgeleverde bron dat iemand vanwege zijn seksuele gerichtheid een ernstig innerlijk conflict kon hebben of depressief kon worden.

Homoseksuele geaardheid en Paulus

Opvattingen

Degenen die menen dat men er in de klassieke oudheid van uitging dat er zoiets als een homoseksuele geaardheid bestond, zijn in de regel ook van mening dat Paulus van deze opvatting op de hoogte was of die zelf huldigde.[110] Sommige auteurs zijn ook van mening dat Paulus deze aangeboren oriëntatie als 'onnatuurlijk' zal hebben verworpen.

Dat Paulus van het bestaan van deze opvatting op de hoogte was, of die zelfs deelde, wordt als volgt onderbouwd: Paulus was een ontwikkelde Jood, 'die behoorlijk goed op de hoogte was van de cultuur van zijn dagen, inclusief die in Rome. Langs diverse kanalen kan hij daarover informatie hebben verkregen. Belangrijk is ook dat hij de heersende filosofieën kende en bekende was met de geschriften van vooraanstaande filosofen.' Door zijn studie bij Gamaliël was hij 'waarschijnlijk goed bekend met de werken van zijn iets oudere tijdgenoot, de Joods-hellenistische filosoof Philo.'[111]

---

[107] Van Loon 2012a, 38-40, verg. Brownson 2013, 154-155.
[108] Van Loon 2012a, 48-57.
[109] Een mogelijke uitzondering hierop is de legende van Iphis en Ianthe in de *Metamorphoses* van Ovidius (zie Nissinen 1998, 78; Butrica 2005, 242vv), maar die gaat over een hoogst onwaarschijnlijke casus, te weten die van twee androgyne meisjes.
[110] Brooten lijkt deze opvatting voor te staan, maar houdt een slag om de arm: 'Paul may have accepted such a view…' (1996, 242) en 'Paul could have believed that (…) sexually unorthodox persons were born that way…' (244)
[111] Van Loon 2012a, 26.

Gagnon: '(…) he (Paul, JMM) could not have been unaware of the existence of men whose sexual desire was orientated exclusively toward other males (the *kinaidoi*, for example).'[112] Maar, aldus Gagnon, 'even innate or genetic homoerotic passions would have been contrary to nature for Paul.'[113]

William Loader kiest zijn uitgangspunt in de reactie van de Joods-hellenistische filosoof Philo op de mythe van Aristophanes[114] en acht die van betekenis voor Paulus' opvatting over een aangeboren homoseksuele oriëntatie. Hij stelt: 'It is very possible that Paul knew of views which claimed some people had what we would call a homosexual orientation, though we cannot know for sure and should not read our modern theories back into his world. If he did, it is more likely that, like other Jews, he would have rejected them out of hand, as does Philo after reporting Aristophanes' bizarre aetiology of human sexuality. He would have stood more strongly under the influence of Jewish creation tradition which declares human beings male and female, to which he may well even be alluding in 1:26-27, and so seen same-sex acts by people (all of whom he deemed heterosexual in our terms) as flouting divine order. Much of the same-sex activity reported in both Jewish and Greek and Roma sources was in any case engaged in by men who were also behaving immorally with women.'[115]

Het mag duidelijk zijn dat degenen die van mening zijn dat het concept 'homoseksuele oriëntatie' een hedendaags concept is dat de klassieke oudheid niet gekend heeft hierbij Paulus insluiten. Nissinen: 'Paul argues on the basis of his experience and the Hellenistic Jewish tradition. There is no reason to assume that he would speak of a "generic homosexuality" on a theoretical level beyond his experience and without a cultural context. Paul, like his contemporaries, could not possibly take into consideration homosexual orientation or identity. He only knew people who "change the order of their nature."'[116]

Voor sommige auteurs betekent dit dat Rom. 1 geen uitspraken doet over mensen met een homoseksuele geaardheid, voor anderen dat het introduceren van het concept 'homoseksuele oriëntatie' in Rom. 1 een anachronisme is.

Hays: 'In any case, neither Paul nor anyone else in antiquity had a concept of 'sexual orientation'. To introduce the concept into the passage (suggesting that Paul disapproves only those who act contrary to their individual sexual orientations) is to lapse into an anachronism. The fact is that Paul treats *all* homosexual activity as prima facie evidence of humanity's tragic confusion and alienation from God the Creator.'[117]

Van Veen merkt met Polman op dat Paulus op een afstand over homoseksualiteit spreekt. Paulus kende de homoseksualiteit alleen zoals ze bedreven werd in een andere wereld, namelijk die van de heidense cultus en een grote zedelijke verwildering. 'In zijn brieven vinden we, voorzover mij bekend, geen enkele aanduiding, dat hij de homofilie kende als een zuiver menselijk probleem.' 'De mens die van nature homofiel blijkt te zijn, blijft echter buiten Paulus' gezichtsveld.'[118]

Ten slotte zijn er die zich van een oordeel onthouden. Van Loon: 'Hoe dan ook, Paulus laat nergens een besef van seksuele geaardheid blijken in zijn brieven.'[119] Volgens Van Loon is het 'een open vraag wat Paulus exact geweten en geloofd kan hebben ten aanzien van seksuele geaardheid.' 'Wat de reden ook is, in Romeinen spreekt Paulus alleen over

---

[112] Gagnon 2001, 385.
[113] Gagnon 2001, 392.
[114] Philo schreef: 'I pass over in silence the different fabulous fictions, and the stories of persons with two bodies, who having originally been stuck to one another by amatory influences, are subsequently separated like portions which have been brought together and are disjoined again, the harmony having been dissolved by which they were held together; for all these things are very attractive, being able by novelty of their imagination to allure the ears, but they are despised by the disciples of Moses, who in the abundance of their wisdom have learnt from their earliest infancy to love truth, and also continue to the end of their lives impossible to be deceived.' (*De vita contemplativa*, 57-63) Loader interpreteert deze passage als volgt: 'The disciples of Moses know that God made humankind male and female and that while their God also engaged in a kind of surgery, the creation of women was not a rash stroke of anger but divine purpose.' (2014, 2)
[115] Loader 2012, 323-324.
[116] Nissinen 1998, 111.
[117] Hays 1996, 388-389.
[118] Van Veen 1973, 60vv.
[119] Van Loon 2012a, 47.

homoseksueel gedrag – wat hij impliciet lijkt te verbieden – en niet over de homoseksuele geaardheid. Zoals al eerder opgemerkt, is het onzeker of er in Paulus' dagen een algemeen besef was van seksuele geaardheid. Dat immers is een hedendaags concept.'[120]

Studierapport Christelijke Gereformeerde Kerken 2013

Voordat we ingaan op het vraagstuk zelf, willen we signaleren dat de vraag of de oudheid – Paulus incluis – bekend was met wat in onze cultuur de homoseksuele geaardheid heeft naar mijn indruk niet altijd vrij is van ideologische trekjes. Dat proef je in het studierapport *Homoseksualiteit en homoseksuele relaties* van de Christelijke Gereformeerde Kerken (Studierapport CGK 2013). Daarin komen we de eigenaardige figuur tegen dat enerzijds vastgesteld wordt dat men er in de klassieke oudheid van uitging dat de homoseksuele geaardheid aangeboren kon zijn en dat dit ook voor Paulus gold, terwijl de auteurs zelf de opvatting huldigen dat zo'n homoseksuele geaardheid niet bestaat. Over het laatste schrijft het rapport: 'Vaak wordt gesproken over een homoseksuele 'geaardheid'. Het probleem bij dit woord is de suggestie die daarvan uitgaat. Daarmee wordt gesuggereerd dat de gerichtheid sterk biologisch bepaald is. Gemakkelijk kan worden voorbijgegaan aan het gegeven dat in het ontstaan van een seksuele voorkeur psychische en emotionele factoren ook een rol kunnen spelen. Bovendien geeft de term 'geaardheid' een nogal massieve invulling van de seksuele voorkeur. Deze zou dan óf het ene zijn óf het andere zijn. Het ligt wat genuanceerder. De grenzen tussen homoseksualiteit en heteroseksualiteit lopen soms in elkaar over. Het woord 'geaardheid' gaat te veel uit van een scherpe tweedeling tussen homoseksuelen en heteroseksuelen. (6)

Elders in het studierapport echter lezen we: 'Plato (427-347 v. Chr.) benoemt wat vandaag seksuele geaardheid heet.' (40) Uit de rede van Aristophanes concludeert het rapport dat daarin gerefereerd wordt 'aan een gedachte die vanuit de archaïsche tijd is overgebleven. Dat wijst op een besef dat een seksuele gerichtheid ook aangeboren kan zijn.' En: 'Volgens Aristoteles kan seksuele geaardheid voortkomen uit zaken die iemand heeft meegemaakt, maar ook uit een ziekelijke toestand.' (40) Ook stelt het rapport: 'Paulus schrijft niet uitdrukkelijk over een homoseksuele gerichtheid. Het feit dat hij (Paulus) daarover zwijgt, wil niet zeggen dat hij daarmee onbekend was. Het oude Griekenland was in elk geval wel bekend met het verschijnsel van een diepe homoseksuele gerichtheid. Daarover bestaat documentatie. Dat geldt ook voor de tijd van het grote Romeinse Rijk. Op grond van de bestaande gegevens is het mogelijk of zelfs waarschijnlijk dat de apostel wist van een homoseksuele oriëntatie die nauw verweven kan zijn met het persoon-zijn. Toch schrijft hij daarover niet uitdrukkelijk. Het kan aangeven dat hij dat punt niet belangrijk vond en geen wezenlijk onderscheid zag tussen een homoseksueel handelen buiten een wederkerige verhouding en een dergelijk handelen binnen een dergelijke verhouding vanuit een diepe innerlijke gerichtheid.' (27, verg. 41)

Gaat het om de oudheid dan kiest het rapport voor een meer essentialistische en gaat het om het heden dan kiest het rapport voor een meer constructivistische benadering.[121] Enerzijds gaat het rapport er in navolging van Yarhouse van uit dat aan de 'homoseksuele identiteit' een keuze ten grondslag ligt. 'Homo' ben je pas als je overeenkomstig een door anderen opgesteld 'gay-script' gaat leven en zodoende een homo-identiteit aanneemt.[122] Dat is een op het constructivisme geënte benadering. Maar gaat het over de oudheid dan sluit het rapport zich aan bij Brooten, die zich met kracht tegen het constructivisme verzet. Nog complexer overigens wordt het duiden van het rapport van de CGK als daarbij betrokken wordt dat het pastorale deel daarvan een meer essentialistisch identiteitsbegrip hanteert.

Het zijn naar mijn mening dit soort beschouwingen die de bezinning op het thema 'Bijbel en homoseksualiteit' vertroebelen en zelfs onzuiver maken – omdat de indruk bestaat dat sprake is van een op ideologische gronden hinken op twee gedachten.

Bespreking

Het geven van een antwoord op de vraag of Paulus uitging van het bestaan van een aangeboren homoseksuele aanleg (of die mogelijk achtte) en zo ja, hoe hij die beoordeeld heeft en wat dit vervolgens betekent voor de uitleg en toepassing van Rom. 1 is per definitie vissen in troebel water. Om te beginnen staat niet vast of men er in de oudheid van uitging dat bij sommige mannen en vrouwen een homoseksuele praxis voortkwam uit een aangeboren aanleg. Vervolgens staat niet vast of, zo men daarvan uitging, Paulus van het bestaan van deze opvatting op de hoogte was. Dan weten we niet of Paulus, gesteld dat hij van het bestaan daarvan op de hoogte was, het concept zou hebben overgenomen of verworpen. En ten slotte

---

[120] Van Loon 2012a, 79.
[121] Voor een nadere uitleg en bespreking van deze termen, zie hoofdstuk 6.4.2, *Essentialisme - constructivisme*.
[122] Voor een nadere uitleg en bespreking van deze opvatting, zie hoofdstuk 6.4.3.

weten we niet wat de relevantie van het wel of niet overgenomen hebben van dit concept is voor de exegese van Rom. 1.

We moeten uitgaan van Paulus' aanklacht tegen homoseksueel gedrag in Rom. 1. Die verschilt in essentie niet van die van andere Joodse en niet-Joodse auteurs uit de eerste eeuwen rond het begin van de jaartelling. Ook Paulus lijkt homoseksueel gedrag te zien als een welbewust gekozen levensstijl, iets waaraan een mens zich uit begeerte overgeeft – zij het dat dit het gevolg van het rechtvaardig oordeel van God is over allen die de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden. Dat doet vermoeden dat Paulus niet uitgaat van het bestaan van 'een homoseksuele geaardheid' zoals daar tegenwoordig wel over gesproken wordt. Maar zeker weten doen we het niet.

Waar we ten slotte voor willen waken is dat Paulus voor het karretje van een op andere gronden ingenomen standpunt gespannen wordt. Sommigen zeggen: 'Als Paulus geweten zou hebben van een homoseksuele aanleg, en van de mogelijkheid dat twee vrouwen of mannen een liefdesrelatie voor het leven aangaan, dan zou hij die aanvaard hebben (want het is geen decadentie).' Anderen zeggen: 'Ook als Paulus geweten zou hebben van een homoseksuele aanleg, en van de mogelijkheid dat twee vrouwen of mannen een liefdesrelatie voor het leven aangaan, zou hij die, op grond van de scheppingsorde, veroordeeld hebben. In beide gevallen vul je voor Paulus in hoe hij – binnen een context die de zijne niet is – geoordeeld zou hebben.

Conclusie

Vermoedelijk gaat Paulus niet uit van het bestaan van 'een homoseksuele geaardheid' zoals daar tegenwoordig wel over gesproken wordt. Maar zekerheid hierover bestaat niet.

2.5.1.3. Homoseksuele relaties, de klassieke oudheid en Paulus

Opvattingen

Ook over de vraag of homoseksuele relaties in liefde en trouw in de oudheid voorkwamen verschillen de meningen. Gagnon is stellig van mening dat dit het geval is geweest, al is het alleen al omdat het hoogst onwaarschijnlijk is dat wederkerige en gezonde homoseksuele relaties hun oorsprong vinden in onze tijd.[123] Hij staaft deze stelling vervolgens met een beroep op het Symposium van Plato[124] (416 v. Chr.) en een werk van pseudo-Lucianus (om en nabij 300 na Chr.)[125], twee filosofische werken waarin het thema 'liefde' centraal staat.

In het *Symposium* komt Pausanias aan het woord, de 18-jarige geliefde (*eromenos*) van de ruim 30-jarige Agathon, de die dag gelauwerde gastheer van het banket. In zijn toespraak (180c-185d)[126] maakt hij onderscheidt tussen twee vormen van liefde (Eroos): de hemelse en de volkse. De laatste is de erotiek waarvan de massa zich bedient bij het liefhebben. Daarbij maakt het niet uit of die erotiek wordt opgewekt door vrouwen of knapen en richt men zich 'eerder op het lichamelijke dan op het geestelijke en dan zoekt men bovendien het liefst de meest domme mensen uit om lief te hebben, omdat het louter gaat om het bereiken van een eindresultaat, waarbij het er

[123] Gagnon 2001, 350.

[124] Gagnon tekent hierbij aan: 'he (Pausanias) stresses that the bonds created between lover and loved ought to be lifelong, a conception which, while not involving age-matched couples, nevertheless takes the phenomenon beyond pederasty. This was certainly true of Pausanias's relationship with Agathon.' (2001, 352) Hij verwijst daarbij naar Smith die schrijft: 'The focus of Pausanias's speech is that his relationship with Agathon is superior to common pederasty (and to heterosexual relationships), precisely because it has endured and is based on their loving regard for one another's souls (180c-185c). Even though Agathon is once referred to as *neaniskos* (198a), a probable reference to his youthful beauty, his relationship with Pausanias is between consenting adults whose age differential is by now irrelevant, who have chosen to continue mutually loving each other, in spite of the possibility of cultural censure.' (Smith 1996, 235)

[125] Dit werk laat ik verder buiten beschouwing, omdat daaruit, gegeven de late ontstaanstijd, geen conclusies getrokken kunnen worden m.b.t. de eerste eeuw.

[126] Voor de gebruikte vertaling, zie ook nu http://www.arsfloreat.nl/documents/Plato-Symposion.pdf .

niet toe doet of dat resultaat op een wetmatige en goede wijze wordt verkregen of anderszins.' De hemelse Eroos heeft echter geen deel aan het vrouwelijke maar alleen aan het mannelijke en is niet behept met de onterende begeerte. Pausanias: 'Degenen die door die Eroos geïnspireerd worden, voelen zich dan ook aangetrokken tot een mannelijk karakter omdat zij het van nature krachtige en robuuste nu eenmaal waarderen, vooral ook als dat met geestkracht gepaard gaat. Dat dit zo is, valt ook op te maken uit de wijze waarop diegenen die alleen door de hogere Eroos gegrepen zijn, deze knapenliefde opvatten en uiten. Want zij vatten die genegenheid pas op wanneer de knaap de eerste tekenen vertoont van een ontwikkelde rede; en dat gaat veelal samen met het doorkomen van de baard. *En dat zij deze wijze van liefhebben ernstig opvatten, meen ik te kunnen opmaken uit het feit dat zij bereid zijn die eenmaal opgevatte genegenheid een leven lang vol te houden en hun beminde vriend trouw te blijven.* (cursief JMM) Nooit zullen zij ooit misbruik maken van de onervarenheid van hun beminde knaap door hem eerst voor schut te zetten en dan van hem weg te lopen en vervolgens hun zinnen op een ander te zetten.'

Over het voorkomen van homoseksuele relaties in liefde en trouw in het Romeinse Rijk is Boswell stellig en positief.[127] Daarvoor beroept hij zich o.a. op de relatie tussen Antonius en de jongere Curio. Zij waren volgens Cicero 'united in an stable and permanent marriage, just as if he had given him a matron's *stola*.' Ook schrijft hij: 'The rather sensational sexuality of the Empire also obscures a deeper and more spiritual love between persons of the same sex, which was equally common. (…) By the time of the early Empire the stereotyped roles of "lover" and "beloved" no longer seem to be the only model for homosexual lovers, and even emperors abandoned traditional sexual roles for more reciprocal relations. Many homosexual relationships were permanent and exclusive. (…) marriages between males and between females were legal and familiar among the upper classes.'

Recentelijk heeft Prosman met een beroep op het werk van Boswell en Williams verdedigd 'dat duurzame homoseksuele relaties, op basis van vrijwilligheid, in de wereld waarin het Nieuwe Testament ontstond wel degelijk bekend waren en zelfs algemeen voorkwamen (…)'.[128]

Terughoudend op dit punt is het studierapport van de Christelijke Gereformeerde Kerken: 'Het zou kunnen zijn dat bepaalde geschriften uit die tijd zinspelen op een relatie tussen twee volwassen vrije mannen. Of dergelijke relaties echt zijn voorgekomen, staat echter niet vast. Wel hebben Romeinse keizers een gelijkgeslachtelijk 'huwelijk' gesloten. Waarschijnlijk was Nero de eerste die dat heeft gedaan. Maar een keizer was een god en geen mens.'[129]

Nog weer anderen zijn uitgesproken stellig in hun overtuiging dat homoseksuele relaties in liefde en trouw niet voorkwamen. Zo schrijft Nissinen, zich baserend op Greenberg,[130] dat homoseksuele relaties in vier categorieën ondergebracht kunnen worden: 1. transgenerational homosexuality, involving an older and a younger (male) partner; 2. transgenderal homosexuality, which requires a cross-gender role (i.e. a gender role opposite to one's biological sex) on the part of one of the partners; 3. an egalitarian same-sex relationship; and 4. class-distinguished homosexuality. Hij merkt hierbij op dat de discussie zich vandaag helemaal toespitst op de derde categorie, t.w. die van de gelijkwaardige homoseksuele relatie. Uitgerekend die categorie echter is 'virtually non-existent in ancient sources'.[131]

Bespreking

Dat er in de Griekse oudheid stemmen waren die een bepaald type pederastische relatie als de hoogste vorm van liefde bezongen, is wat mij betreft onbetwistbaar.[132] Evenmin dat in het

[127] Voor een Nederlandstalige samenvatting, zie Prosman 2013, 162-163.
[128] Prosman 2013, 164.
[129] Studierapport CGK 2013, 27.
[130] Over deze categorisering van Greenberg, zie uitvoeriger hoofdstuk 6.4.2, *Essentialisme – constructivisme*.
[131] Nissinen 1996, 131. Hoewel Gagnon dit ontkent (2001, 384-385), is het aantal bronnen dat hij kan noemen minimaal en overtuigen die niet.
[132] Naast de toespraken van Pausanias en Aristophanes kan – in het Symposium – ook die van Phaidros (178a-180b) genoemd worden.

Symposium van Plato Phaidros, Pausanias en Aristophanes die mening zijn toegedaan. De opvatting dat een pederastische relatie kon overgaan in een langdurige en meer wederkerige (seksuele) relatie is op grond van hetgeen we in het *Symposium* lezen ook verdedigbaar. Meer dan dit kan er naar mijn indruk echter niet gezegd worden, temeer daar het *Symposium* de enige bron is die hiervan rept. Op grond van het beschikbare materiaal kan echter niet de conclusie getrokken worden 'dat de Griekse oudheid bekend was met homoseksuele relaties waarin twee gelijkwaardige partners een exclusieve, levenslange band aangingen.'[133]

Van wat we uit andere bronnen over Agathon weten krijgen we bepaald niet de indruk dat hij het toonbeeld is van iemand die zich toewijdde aan één partner. De ook in het *Symposium* aan het woord komende Aristophanes heeft zelf een komedie geschreven - *Thesmophoriazusae* - waarin uitgerekend Agathon figureert als 'een nicht' die niets liever wil dan anaal gepenetreerd worden. En uit later bronnen is bekend dat de oude Euripides nog zo onder de indruk is van Agathon dat hij het niet laten kan om hem te kussen. Over Pausanias weten we verder niets, alleen dat hij Agathon gevolgd is naar Macedonië. Dat zou kunnen bevestigen dat hun liefdesrelatie een blijvende is geweest.[134]

W.b. het oude Rome moet gezegd worden dat het beeld dat Boswell schetst zeer discutabel is. Uit wat we verder van Marcus Antonius en Curio weten blijkt dat die, zo ze geliefden waren, niet samengeleefd hebben in een homoseksuele relatie van liefde en trouw. De eerste van wie bekend is dat hij met een man 'trouwde' – keizer Nero in 67 na Chr. – leefde met niemand, man noch vrouw samen in een relatie van liefde en trouw. En de andere ons bekende bronnen die over 'huwelijken' tussen mannen reppen, dateren uit de tweede eeuw na Chr..[135] Daarom is ook de conclusie van Prosman 'dat duurzame homoseksuele relaties, op basis van vrijwilligheid, in de wereld waarin het Nieuwe Testament ontstond wel degelijk bekend waren en zelfs algemeen voorkwamen (…)' van een hoog speculatief gehalte en naar mijn stellige indruk onhoudbaar.

Dat de bronnen uit de oudheid niet reppen van homoseksuele relaties in liefde en trouw, kan een kwestie van toeval zijn en toont niet aan dat ze niet bestonden. Voor het gebrek aan gegevens hierover kan echter een verklaring gegeven worden die het aannemelijk maakt dat dergelijke relaties, zo ze voorkwamen, een hoge uitzondering zijn geweest. Mannen en vrouwen in de oudheid – de vrije burgers incluis – waren niet vrij om hun rol in de familie en de samenleving te kiezen. Dat gold voor mannen niet minder dan voor vrouwen. Zij waren opgenomen in een sociaal en politiek systeem waarin zij geacht werden dienstbaar te zijn aan de belangen van het grotere geheel. Het in stand houden van de familie en het erfgoed der vaderen behoorde tot de kernbelangen van de familie.[136] Op mannen ruste de plicht voor nageslacht te zorgen. Vrouwen waren bestemd om kinderen ter wereld te brengen. Dit was ook in het belang van de polis en de staat. Het soort relatie waarover het hier gaat – twee mannen of vrouwen die in principe een exclusieve, levenslange verbintenis aangaan –, blijft buiten beeld in de ons beschikbare bronnen uit de oudheid.[137] Dit zou verklaard kunnen

---

[133] Prosman 2013, 164.
[134] Zie Hindley 2001, 10-11: 'He (Agathon) is also remembered as the lover of Pausanias which (by Ancient Greek standards) was of exceptional longevity.' Hindley concludeert: 'Many questions about these amours are unanswerable, but the history of Agathon and Pausanias may remind us, in the continuing debate about the norms of Greek pederasty, that the experience of long-lived relationships was not unknown.'
[135] Zie Williams, 2010, 279-286 en het goed gedocumenteerde artikel *Roman Same-Sex Weddings from the Legal Perspective* van Frier, te vinden op internet:
http://www.umich.edu/~classics/news/newsletter/winter2004/weddings.html
[136] Williams 2010, 281.
[137] De wijze waarop Williams formuleert dat zulke relaties er geweest zullen zijn, bevestigt dit: 'The silencing of such couples in the surviving sources cannot be interpreted to mean that they did not exist.' (Williams 2010, 248)

worden uit het feit dat de randvoorwaarden voor het ontstaan van dergelijke relaties in de oudheid ontbraken.

Om nog een reden lijken die randvoorwaarde te ontbreken. 'Liefde en trouw' waren simpelweg niet het criterium voor aanvaardbaar seksueel gedrag in het Oude Rome.[138] Een man was gerechtigd seks buiten het huwelijk te hebben, of zijn echtgenote dat nu toestond of niet. Waar het om ging was zijn reputatie, en die werd niet geschaad door buitenechtelijke affaires van homo- of heteroseksuele aard, maar uitsluitend wanneer hij een passieve rol in het seksuele verkeer innam.

Conclusie

De conclusie van Nissinen, dat de categorie 'egalitarian same-sex relationships' 'virtually non-existent' is in 'ancient sources', gaat nog meer op voor de homoseksuele relatie waarin twee gelijkwaardige partners een exclusieve, levenslange band aangaan. Dit kan een kwestie van toeval zijn, maar het ligt meer voor de hand dat de randvoorwaarden voor het ontstaan van homoseksuele relaties in liefde en trouw in de oudheid ontbraken. De opvatting dat Paulus weet heeft gehad van dergelijke relaties en die in Rom. 1 voor ogen heeft, kan op grond van het ons beschikbare materiaal niet met feiten onderbouwd worden en berust dan ook op een onbewezen aanname. Een tegengestelde opvatting, namelijk dat noch de oudheid, noch Paulus dergelijke relaties kenden, ligt gegeven het beschikbare materiaal meer voor de hand.

2.5.1.4. Welke vormen van homoseksuele praxis veroordeelt Paulus?

Degenen die menen dat Paulus hier uitsluitend een zeer decadente vorm van homoseksueel gedrag veroordeeld, beroepen zich voor hun opvatting op

- de toenmalige cultuur, waarin homoseksualiteit per definitie in volstrekt zedeloze vorm voorkwam;[139]
- het feit dat Paulus het in de voorafgaande verzen over afgodsdienst heeft;[140]
- het geheel van Rom. 1.[141]

---

[138] Williams 2010, 180: 'Normative sexual experience is regularly portrayed in Roman texts less as loving intercourse between to partners and more as a series of penetrative encounters in which one party (a *man*) acts upon another (a *non-man*, whether a female, a boy, an effeminate man or *cinaedus*, or a slave).'

[139] Ridderbos (S.J.) 1961: 'Het hele tafereel uit het slot van Rom. 1 geeft een indruk van sodomietische toestanden, waarvan Paulus in de toenmalige wereld rondom de Middellandse Zee in ruime mate getuige kon zijn.' (34) Van Veen verstaat Paulus' onderricht in Rom. 1 tegen de achtergrond van de volstrekte zedelijke verwildering van de Grieks-Romeinse wereld in Paulus' dagen. Hij spreekt van 'toestanden à la Sodom, een massale, perverse bezetenheid van seks, die zich afspeelde binnen het kader van de heidense godsdienstige praktijken van zijn (Paulus', JMM) tijd.' (1973, 60) De Jong: 'Maar nog eens, de opzettelijkheid van die verstoring! Dat expresse heenbreken door de spelregels! Wat ook in Sodom zo opvalt. (…) Dit is toch je reinste smeerlapperij, schandelijke lusten, "waardoor het lichaam onteerd wordt"? Dat expresse, die gewelddadige, brute perversie komt in Romeinen ook nog hierin uit, dat dit kwaad bij de vrouwen z'n uitgangspunt neemt. Dat valt op. De vrouw die toch van nature beschroomd is, gaat hier in het tegennatuurlijke voorop. Dat moet een aanwijzing zijn, dat 't hier om iets zeer opzettelijks gaat. Een tarten van God. (…) "mannen met mannen schandelijkheid bedrijvende" - de apostel roept hier beelden op van promiscuïteit (het door elkaar heenlopen van meerdere seksuele relaties tussen mensen van één groep) en groepsseks. En wanneer Paulus het dan in dat verband heeft over het wel verdiende loon, dat zij voor hun afdwaling in zichzelf ontvangen, ben ik geneigd aan geslachtsziekten te denken, die juist met promiscuïteit schijnen gepaard te gaan.' (*Opbouw* 16/07/1976, 20e jrg. no. 28)

[140] Ridderbos (S.J.) 1961, 34: 'De cultus ligt hier toch op z'n minst dicht binnen de gezichtskring. De sexuele onzedelijkheid wordt immers allereerst gekoppeld aan de afgodsdienst.' Van Veen 1973, 58: 'Ook de cultische homoseksuele handelingen waren (…) waren zeer verbreid in de wereld, waarin de vroeg-christelijke Kerk haar weg moest vinden. Met name in havensteden als Korinthe, waarvandaan Paulus naar alle waarschijnlijkheid zijn brief aan de gemeente van Rome schreef, bereikte de zedelijke verwildering een grote "hoogte".' (58) Paulus tracht hier een theologische verklaring te geven 'voor het verschijnsel homoseksualiteit, zoals dat zich toen en daar manifesteerde.' (60)

Degenen die van mening zijn dat Paulus in :26-27 doelt op alle hem bekende vormen van homoseksueel verkeer voeren daarvoor de volgende argumenten aan (ik maak hier gebruik van de opsomming van Gagnon, die het meest compleet is in zijn argumentatie):[142]

- De Bijbelteksten zelf beperken hun verwerping van homoseksueel gedrag nergens tot exploiterende vormen.
- De verboden en bepalingen van Lev. 18:22 en 20:13 werken door in Paulus' formuleringen in Rom. 1 en die verboden en bepalingen zijn ongekwalificeerd.
- Rom. 1:26-27 is absoluut verwoord.
- De vermelding van lesbisch gedrag wijst erop dat het om veelmeer gaat dan pederastische vormen van homoseksueel verkeer.
- 1:27 maakt een tegenstelling, niet tussen exploiterende en liefdevolle homoseksuele relaties, maar tussen heteroseksueel en homoseksueel gedrag.
- De uitdrukking 'tegen de natuur' refereert niet aan pederastie, seks in cultische context of seks in exploiterende zin. Ze herinnert aan de schepping en het zichtbare verschil tussen man en vrouw dat God in zijn schepping gelegd heeft. 'All forms of homosexual and lesbian conduct were wrong, simply because of what it was not: natural sexual intercourse with the opposite sex.'[143]

2.5.1.5. Over 'vervangen' (*metallassoo*) en 'opgeven' (*aphièmi*)

Hoe moet de woorden 'vervangen' (*metallassoo*) en 'opgeven' (*aphièmi*) geduid worden? Anders gezegd, wat wordt er precies vervangen?

Sommigen zijn van mening dat het in Rom. 1:26-27 gaat over heteroseksuelen die zich tegelijk overgeven aan homoseksueel verkeer en niet over mannen en vrouwen die een homoseksuele gerichtheid hebben. Zij beroepen zich daarvoor m.n. op het werkwoord μεταλλάσσω (vervangen) dat Paulus gebruikt. Daaruit zou blijken dat Paulus hier niet denkt

---

[141] Loonstra 2005, 14: 'Paulus spreekt hier over homoseksuele praktijken als een uitwas die samenhangt met de afgoderij onder de heidenen. Hij laat hier blijken dat hij op de hoogte was van de decadente seksuele praktijken die overal in de heidense wereld van zijn dagen aan de orde waren.'

[142] Zie Gagnon 2001, 347-360.

[143] Enkele andere stemmen: Boswell 1980, 108: 'possibly most important, Paul is not describing cold-blooded, dispassionate acts performed in the interest of ritual or ceremony: he states clearly that the parties involved "burned in their lust one toward another"(…). It is unreasonable to infer from the passage that there was any motive for the behaviour other than sexual desire.' Douma 1984, 66: 'Er is echter geen enkele dwingende reden aan te voeren om de verzen 24-27 cultisch op te vatten, in tegenstelling met wat we direct daarna vanaf vers 28 lezen over boosheid etc. (…) Er zijn toch ook honderden plaatsen, met name in de griekse literatuur, aan te wijzen waaruit blijkt dat *niet*-cultische homoseksualiteit eveneens frequent voorkwam? En waarom zou Paulus zich hier wel tegen het een en niet tegen het ander keren?' Noordan 1994, 38: 'Wat intentie betreft is er groot verschil tussen homoseksuele geslachtsgemeenschap in een hechte en vaste vriendschap en tussen losbandige, perverse homoseksuele handelingen puur om de seks, maar uit Romeinen 1:26-28 blijkt duidelijk dat de homoseksuele handelingen als zodanig als tegennatuurlijk worden aangemerkt. Niet wat wij al of niet als tegennatuurlijk ervaren of gevoelen (subjectief), maar wat door God als onze Schepper, onze Maker als zodanig wordt aangemerkt vanuit zijn Scheppingsorde (objectief), is normatief. In onze tijd spreekt men nogal vaak over toetsing aan de empirie. Paulus relateert het begrip tegennatuurlijk beslist niet aan zijn waarneming! Bovendien legt Paulus in vers 20 zelf expliciet verband tussen de Schepping en het kennen van Gods werken met het verstand, 'zodat zij geen verontschuldiging hebben'.' Hays 1996, 398: Scrogg's position (…) fails to reckon adequately with Romans 1, where the relations are not described as pederastic and where Paul's disapproval has nothing to do with exploitation.' Van Loon 2012a sluit o.g.v. het gebruik van een wederkerig voornaamwoord in 1:27 ('voor elkaar') uit, dat het om een pederastische relatie zou gaan. Zou dat het geval zijn, dan zou hij zich wel heel slordig hebben uitgedrukt. 'Paulus geeft een vrij algemene beschrijving, omdat het kennelijk zijn bedoeling was om een grote verscheidenheid aan homoseksuele praktijken uit te sluiten.' (75-76) France 2001, 13: 'Er wordt niet ingegaan op de vraag of de relatie er een is van liefde en instemming of juist van uitbuiting en geweld. De 'tegennatuurlijke' seksuele activiteit zelf is de aanwijzing voor de Godverlaten situatie van dergelijke personen en voor het feit dat ze onder Gods toorn vallen.'

aan mannen of vrouwen met een homoseksuele geaardheid, maar aan mensen die bewust tegen hun eigen natuur ingaan.[144]

Een andere opvatting in deze categorie is dat er weliswaar sprake is van een verwisseling van heteroseksueel voor homoseksueel verkeer, maar dat dit geen permanente verwisseling is. De woorden 'verwisselen' en 'opgeven' zijn niet absoluut te verstaan.[145]

Een nog weer andere opvatting luidt dat het hier gaat om mensen met een homofiele gerichtheid die de heteroseksuele omgang helemaal hebben opgegeven en waarschijnlijk ook nooit in praktijk hebben gebracht.[146]

Anderen ten slotte zijn van mening dat Rom. 1:26-27 geen individuele keuzes beschrijft, maar een cultuur-historisch proces. Paulus doet hier niet anders dan een kenschetsing geven van het totale verval van een heidense cultuur. Te zoeken naar welke individuen precies Paulus op het oog heeft, gaat voorbij aan de strekking van de tekst. [147]

---

[144] Ridderbos (S.J.) merkt op dat Paulus de nadruk op het geslachtelijke legt (*thèleiai* en *arsenès*). Daaruit blijkt 'dat Paulus hier (althans primair) normale mannen en vrouwen op het oog heeft, die uit eigen wil hun natuur vervangen door een tegennatuurlijke omgang.' En: 'Over dit "vervangen" wordt dan gesproken met hetzelfde woord, waarmee in vs. 25 de vervanging van de waarheid Gods door de leugen wordt aangeduid. (…) Ook hier valt (…) de nadruk op een gewilde daad van de mens, die blijkbaar iets kàn vervangen.' (1961, 35) Van Veen 1977, 121: 'De konklusie dat Paulus in Romeinen 1:26-27 niet spreekt over *homofiel* gerichte mensen, die zich geheel *volgens* hun natuurlijke gerichtheid gedragen, maar over *hetero*fiel gerichte mensen, die zich geheel *tegen* hun natuurlijke gerichtheid gedragen, lijkt me verder boven iedere discussie verheven te zijn.' Van Bruggen 2006, 45: 'De bewoordingen van de apostel in 1:26-27 maken duidelijk dat hij hier niet in het algemeen spreekt over homofilie als aard of aanleg, maar dat hij zich richt op een specifieke situatie, waarin men de heteroseksuele omgang "inruilt of "loslaat" voor homoseksuele omgang. (…) Voor de apostel is het perversie van de seksualiteit wanneer een mens haar of zijn eigen aard (die wel degelijk gericht was op het ándere geslacht) op enig moment inruilt voor homoseksuele en lesbische praktijken.' 'De zinsneden in 1:26-27 zouden echter overvraagd worden en hun specifieke betekenis verliezen wanneer zij worden gelezen als een algemene behandeling van het onderwerp homofilie. Het vervolg leent zich ook niet voor een algemene bespreking van de relaties tussen ouders en kinderen (1:30b). Hoewel deze passage ethische implicaties heeft, is ze allereerst geschreven om te laten zien in welke extremiteiten de mens belandt wanneer God hem overlaat aan zichzelf.'

[145] Van Loon 2012a, 75: 'Het gaat om een opzettelijke verwisseling waarvan men wist dat het verkeerd was. Het is niet moeilijk voor te stellen waar Paulus aan gedacht moet hebben. In de geschiedenissen in Gen. 19 en Ri. 19 alsook in de Romeinse seksuele praktijk die Paulus kende, is duidelijk sprake van een opzettelijke verwisseling. De twee Bijbelverhalen maken duidelijk dat de mannen heteroseksueel actief waren, maar in beide gevallen uit waren op homoseksuele contacten…' En: 'Hoewel er in Paulus' tijd sommigen waren die zich exclusief homoseksueel waren gaan gedragen, zoals *kinaidoi* en *tribades*, is er geen reden om :26-27 uitsluitend op die categorieën toe te passen. (...) Het hoeft dus niet om een permanente verwisseling te gaan. Wat betreft Rome in de tijd van Paulus is het zo dat sommigen zo druk waren met het najagen van homoseksuele contacten, dat zij de heteroseksuele omgang min of meer verwaarloosden. In dat geval is het woord 'verwisselen' een adequate weergave van de praktijk van sommigen en Paulus' lezers zouden dat zeker begrepen kunnen hebben.' (78)

[146] Bonda 1981 (35-36) meent dat uit het gebruik van de woorden 'vervangen' en 'opgeven' niet geconcludeerd kan worden dat het hier gaat om mensen die eerst heteroseksueel geleefd hebben, maar dat hebben *vervangen* door de homoseksuele omgang. Bonda: 'Een sterk argument is dat niet. Paulus zegt namelijk hetzelfde van de heidense afgodendienst. (…) Dat wil ook niet zeggen dat deze mensen eerst een tijdlang de ware God gediend hebben en daarna zijn overgestapt naar de afgodendienst.' En: 'Wanneer hij (Paulus, JMM) spreekt van mannen die de natuurlijke omgang met de vrouw hebben opgegeven en in wellust voor elkaar zijn ontbrand, dan zijn dat geen mannen die alle kanten opgaan met hun seksualiteit. Men kan zich *afvragen* of het mannen zijn die vroeger met vrouwen omgang hadden en nu niet meer – het ligt niet voor de hand dat dit het geval is…' (37) Gagnon schuurt tegen deze opvatting aan: 'he (Paul, JMM) could not have been unaware of the existence of men whose sexual desire was orientated exclusively toward other males (the *kinaidoi*, for example).' (2001, 384-385)

[147] Hays 1996, 388: 'Paul's negative judgment, so the argument goes, does not apply to persons who are "naturally" of homosexual orientation. This interpretation, however, is untenable. The "exchange" is not a matter of individual life decisions; rather, it's Paul's characterization of the fallen condition of the pagan world.' Rose: 'Net als bij de vorige twee keer (1:23 en 25) gaat het bij het 'inwisselen' of 'verruilen' niet over individuele keuzes van concrete mensen maar over de neerwaartse spiraal van menselijke culturen. Het zou bijvoorbeeld een misverstand zijn uit Paulus' woorden over het verruilen van de majesteit van God voor beelden (1:23) af te leiden dat iedere beeldenvereerder eerst een vereerder van de enige echte God geweest is. Zo is het ook bij het verruilen van de natuurlijke omgang voor de tegennatuurlijke onjuist te concluderen dat Paulus een beschrijving

2.5.1.6. Achtergond en betekenis ‘natuurlijke omgang’ (*tèn phusikèn chrèsin*) en ‘tegennatuurlijk’ (*para phusin*)

Over de achtergrond van de uitdrukkingen ‘de natuurlijke omgang’ (*tèn phusikèn chrèsin*) en ‘tegennatuurlijk’ (*para phusin*) bestaat op grond van het vele materiaal dat hierover beschikbaar is een grote consensus. Paulus maakt hier gebruik van termen en opvattingen die binnen zowel Joodse als niet-Joodse kring leefde. In de filosofie van Philo en de Stoïcijnen speelt het *kata phusin* (volgens de natuur) en *para phusin* (tegen de natuur) een heel belangrijke rol.[148]

Over de betekenis van de gebruikte termen in Romeinen 1 lopen de opvattingen uiteen. Hieronder worden de meest relevante opvattingen weergegeven.

1. Paulus verstaat hier de schepping van Gen. 1 en 2 onder.

Een citaat en wel van Douma: ‘Als Paulus het over ‘natuur’ heeft, gaat hij daarvoor tot de schepping van Gods wereld terug (zie :20). Spreekt Paulus dus over ‘natuur’ (grieks: *phusis*) dan doet hij het hier over de natuur zoals zij door God is geschapen en zoals daarover in Genesis 1 en 2 óók omtrent de verhouding man - vrouw bericht is gedaan. Daarmee worden (…) Romeinen 1 en de eerste hoofdstukken van de bijbel aan elkaar verbonden… (…) Wie homoseksuele handelingen verricht, schendt de orde zoals God die op seksueel gebied onder de mensen gewild heeft.’ ‘Niet *zijn* (=Paulus, JMM) cultuur-historisch bepaalde visie op wat ‘natuur’ is, krijgt in Romeinen 1 uitdrukking, om dan vervolgens plaats te moeten maken voor *onze* betere visie; maar het is het Woord van God dat achter onze (mensen met mensen vergelijkende) visies teruggaat op de schepping van God …’[149] Deze opvatting wordt

---

geeft van twee fasen in de biografie van een individu: bijvoorbeeld eerst zoiets als een heteroseksuele fase en daarna een (bi- of) homoseksuele fase. Paulus’ beschrijving is niet individueel biografisch, maar collectief cultuurhistorisch.’

[148] De termen natuurlijk en tegennatuurlijk die Paulus in Rom. 1 gebruikt komen overvloedig voor in het taalgebruik van de Grieks-Romeinse moraalfilosofen. Zie Van Loon 2012a, 38-40 en 48-57. Hays: ‘These categories play a major role in Stoicism. Where right moral action is closely identified with living *kata physin*.’ M.n. de tegenstelling ‘natuurlijk’ – ‘tegennatuurlijk’ wordt veelvuldig gebruikt om onderscheid te maken tussen homoseksueel en heteroseksueel gedrag. Deze categorisering van homoseksueel gedrag als ‘contrary to nature’ werd met bijzondere felheid geadopteerd door Joods-hellenistische schrijvers, ‘who tended to see a correspondence between the philosophical appeal to ‘nature’ and the teachings of the Law of Moses. (…) In Paul’s time, the categorization of homosexual practices as *para physin* was a commonplace feature of polemical attack against such behaviour, particularly in the world of Hellenistic Judaism. When the idea turns up in Romans 1 (…), we must recognize that Paul is hardly making an original contribution to theological thought on the subject; he speaks out of a Hellenistic-Jewish cultural context in which homosexuality is regarded as an abomination, and he assumes that his readers will share his negative judgement of it.’ (Hays 1996, 387) Zuidhof-Tulp 2010, 46: ‘Para physin kan dus opgevat worden als een bekend argument vanuit de natuur. In zowel de pagane als de Joodse bestudeerde literatuur heeft deze vaste uitdrukking altijd een negatieve morele duiding. Leeftijdsverschil en uitbuiting spelen hierbij geen rol van betekenis. Homoseksuele geslachtsgemeenschap werd in beide werelden gezien als het tegengestelde van seks “volgens de natuur’. Het was “tegen de natuur” omdat het enerzijds een aantasting was van procreatief potentieel en anderzijds van het sekse-onderscheid en het daarmee samenhangende gender-rollenpatroon. Daarnaast waren er secondaire redenen, nl. de buitensporige passie die gepaard ging met homoseksuele praxis en de afwezigheid van homoseksualiteit onder dieren.’

[149] Douma 1984, 68-70. Vergelijk Hays 1996, 386. Ook Loonstra huldigt deze opvatting: ‘Bij natuurlijk en tegennatuurlijk denkt Paulus, gegeven zijn denkkader, aan de schepping. Dat wordt bevestigd door de omgeving van de tekst, waar steeds weer van God als de Schepper gesproken wordt.’ Tegelijk voegt hij er een nuance aan toe: ‘Toch appelleert de apostel hier niet alleen aan Genesis. Het gebruik van de termen ‘natuurlijk’ en ‘tegen de natuur’ leunt ook aan tegen de populaire opvatting in de hellenistische cultuur, dat de orde van de natuur niet alleen iets zegt over de fysische werkelijkheid, maar ook over de normatieve morele standaard voor de mensen. (Stoa). Dat Paulus dit denken in dienst neemt, zonder daarmee overigens deze filosofie voor zijn rekening te nemen, blijkt op verschillende plaatsten: Rom. 2:14; 1 Kor. 11:14.’ (2005, 14)

ondersteund door de terminologische dwarsverbanden die er tussen Gen. 1 en Rom. 1 bestaan.[150]

2. Paulus verstaat hier de voor ieder zichtbare werkelijkheid onder, zoals die door God bedoeld is bij de schepping.
Deze opvatting hangt samen met de bovenstaande, maar spitst die toe op de voor ieder zichtbare, in de anatomie van man en vrouw uitkomende complementariteit van de geslachten. Met name Gagnon benadrukt keer op keer: de man heeft een penis, de vrouw een vagina, zo is Gods design van de schepping en die maakt zijn maatstaf zichtbaar voor de seksuele omgang van de mens.[151]

3. Natuurlijk is wat men natuurlijk vindt in een bepaalde tijd.
Een wat uitvoeriger citaat, van Nissinen: 'In either case, it is necessary to distinguish between a modern and an ancient concept of "nature". In antiquity, *physis* expresses a fundamental cultural rule or a conventional, proper, or inborn character or appearance, or the true being of a person or a thing, rather than "nature" in genetic-biological sense, as a modern reader would perceive it. Accordingly, "unnaturally" is a synonym for "(seriously) unconventional". For Seneca, for example, hot baths, potted plants, banquets after sunset, and a man's passive sexual role were all *contra naturam*.' Die opvatting ziet hij bevestigd in de wijze waarop Paulus spreekt over de mannelijke haardracht in 1 Kor. 11:14-15.[152]

---

[150] Van Loon 2012a, 87: 'Zoals reeds gezegd horen we in 1:18-32 diverse zinspelingen op het Oude Testament. Een aantal ervan betreft het scheppingsverhaal. (…) Welk ethisch gewicht er aan de uitdrukking 'tegennatuurlijk' ook wordt toegekend, het gebruik van de bijvoeglijke naamwoorden vrouwelijk en mannelijk doet sterk vermoeden dat Paulus denkt aan een natuurlijke ordening voor seksualiteit die bij de schepping door God zo bedoeld is.' De conclusie lijkt onontkoombaar 'dat Paulus van mening was dat de natuur zelf reeds de bedoelingen van de Schepper duidelijk maakt ten aanzien van de menselijke seksualiteit. Bovendien kon Paulus zich hierbij beroepen op Leviticus en het scheppingsverhaal, waaraan hij refereert door het gebruik van de woorden *mannelijk* en *vrouwelijk*.' (87)

[151] Voor een analyse en bespreking van deze opvatting, zie hoofdstuk 3.3. Zie ook Ridderbos (S.J.) 1961, 35: 'In vs. 26,27 denkt Paulus bij 'natuur' kennelijk aan de lichamelijke geslachtsorganen, die voor intersexueel verkeer zijn bestemd.' Ook O' Donovan huldigt deze opvatting: 'Speaking in this way of "nature" points us to the conception of an ordering of things in the world, in which the body and its sexual desires and powers have their place and their proper honor. That which is unnatural dishonors the body because it turns it away from that office which is its true honor to fulfil. The turn to nature, in Paul's thought, is a turn to the structure of order and honor within the universe.' (…)'The first disorder, idolatry, overthrew the conditions within which we come to understand that there is any order at all within the universe. Where the loss of order is experienced, and when we can no longer see the point of things according to a world-view which denies God, it is within ourselves that we begin to comprehend this meaninglessness.' Hiervan uitgaande stelt O' Donovan: 'We must assume a conception of bodily sexuality as ordered to a purpose and an end, an end which is fulfilled in the case of heterosexual union, but not in the case of homosexual union. (…) There are two rather obvious points to be made here, for a start. First that the bodily organs of one sex are ordered for union with the organs of the other; second, that the act of sexual intercourse itself is ordered on the possibility of procreation. (…) To speak in this way, of course, does not exhaust the meaning of human sexuality. But how can we talk about human sexuality and not be prepared to allow that point?' (1988, 56-57)

[152] Nissinen 1998, 105. Polman: 'Paulus spreekt hier de taal van het Hellenistisch Jodendom van zijn dagen, dat in zijn apologetiek een sterke verwantschap vertoont met het Grieks Hellenisme. 'Natuurlijk' is wat men natuurlijk vindt in een bepaalde tijd.' (1973, 62) Hoe veranderlijk dat is… zie 1 Kor. 11:14. Via het hellenistisch Jodendom grijpt Paulus naar in zijn dagen gangbare opvattingen over wat natuurlijk is. Hierbij blijft het Oude Testament merkbaar meespelen. Er zijn naast de schepping ook andere en hogere bronnen van openbaring voor Paulus (de heilsgeschiedenis, het Oude Testament, de woorden van Jezus, het liefdegebod). Maar Paulus heeft geen behoefte van daaruit naar bevestiging, kritiek of aanvulling te zoeken. Deze zaak is voor hem evident.
De Jong 1976b, 40: 'Zeker blijf ook ik luisteren naar het woord 'tegennatuurlijk', dat Paulus in dit verband gebruikt. De dingen welke ik hier aanduid, zullen mij nooit normaal of vertrouwd worden. Ook bijbels gesproken zijn ze afwijkend te noemen. Maar anderzijds moeten we dat woord 'tegennatuurlijk' niet overdreven zwaar wegen. Het is gewoon niet zo'n sterk argument. Homoseksuele ontucht noemt de Bijbel tegennatuurlijk.

4. De natuur ofwel het karakter van een persoon of groep

Boswell: 'For Paul, "nature" was not a question of universal law or truth but, rather, a matter of the character of some person or group, a character which was largely ethic and entirely human; Jews are Jews "by nature", just as Gentiles are Gentiles "by nature". (…) "Nature" in Rom. 1:26 then, should be understood as the *personal* nature of the pagans in question.'[153] En: 'The whole point of Rom. 1, in fact, is to stigmatize persons who have rejected their calling, gotten of the true path they were once on. It would completely undermine the thrust of the argument if the persons in question were not "naturally" inclined to the opposite sex in the same way they were "naturally" inclined to monotheism. (…) Paul did not discuss gay persons but only homosexual acts committed by heterosexual persons.'[154] In het verlengde van deze interpretatie van 'natuur' ligt de opvatting dat iemand die 'van nature' homoseksueel is overeenkomstig zijn natuur leeft als hij als homoseksueel leeft en tegen zijn natuur ingaat als hij als heteroseksueel leeft.[155]

Meerderen hebben bezwaar tegen deze interpretatie van Boswell gemaakt. Een voorbeeld: 'Paulus spreekt echter niet over de 'natuur' van individuen, die per persoon kan verschillen. Het woord 'natuur' (*phusis*) verwijst naar de natuur in het algemeen, de vastgestelde orde in Gods schepping. Paulus gebruikt dit woord ook met betrekking tot de wetten van de landbouw in Romeinen 11:24 en met betrekking tot de geslachten in 1 Korintiërs 11:14. 'Natuur' betekent in deze verzen zoiets als 'het patroon van de door God geschapen wereld', 'de manier waarop de dingen behoren te zijn'. Zo bezien gaat homoseksualiteit in tegen de manier waarop God de menselijke seksualiteit bedoeld heeft. Het is dus ten diepste misbruik van Gods schepping, ongeacht de persoonlijke geneigdheid van een individu.'[156]

5. Brownson meent dat er drie betekenissen doorklinken in het woord 'tegennatuurlijk'

Heteroseksuele groepsseks evenwel zou ook zo kunnen heten. En dan heeft 'tegennatuurlijk' een sterk afkeurende betekenis. Maar de Schrift kent blijkbaar graden van tegennatuurlijkheid. Zoals duidelijk wordt uit het feit, dat het dragen van lang haar door een man ook tegennatuurlijk heet (1 Cor. 11 : 14). Ik meen daarom, dat wat in Rom. 1 beschreven. wordt, meer tegennatuurlijk is dan wat binnen een kuise homofiele vriendschap plaats vindt.'

Brownson 2013, 237: 'when Romans 1 speaks of acts that are 'unnatural,' it is speaking not only of individual natures; it is also speaking of what we would call 'social realities', including widely held social understandings of the meaning of gender, with fairly clear assumptions about the nature of man and woman and their respective roles in society.'

[153] Boswell 1980, 110-111. Hoewel Brownson meent dat Boswell met zijn interpretatie van het woord *nature* te reductionistisch te werk gaat omdat hij de wijdere dimensies van het woord (de gemeenschap, de kosmos) er buiten laat, valt hij op een belangrijk punt Boswell bij: 'Boswell is correct – and stands on a strong exegetical basis – when he notes that one's individual nature or disposition is an important *part* of what Paul means when he says that same-sex eroticism is unnatural. (…) To act 'unnaturally' is to fail, in the deepest sense, both to be yourself and to find your rightful place in the wider world.' (2013, 231)

[154] Boswell 1980, 109.

[155] Deze opvatting huldigde ook Ridderbos (S.J..) 1961, 35: 'In vs. 26,27 denkt Paulus bij 'natuur' kennelijk aan de lichamelijke geslachtsorganen, die voor intersexueel verkeer zijn bestemd. Maar als nu eens de psychische structuur van een mens niet met deze lichamelijkheid correspondeert (…) de omgang met leden van de (tenminste *lichamelijk* gezien!) andere sexe voor hen een 'tegennatuurlijk' karakter draagt? Wat moet dan praevaleren: de lichamelijke of de psychische structuur? Ongetwijfeld blijft bij ieder homosexueel verkeer Paulus' argument van 'contra naturam' geldig.'Polman 1973, 62: 'Als echter de genoemde evidentie gaat ontbreken, als blijkt dat hiervan sprake kan zijn niet alleen maar in een verband van goddeloosheid, verwording en ontucht, maar juist als van een stukje natuur, een gegevenheid; als blijkt dat deze evidentie voor een aantal mensen niet opgaat, dan is het misbruik maken van deze tekst uit Romeinen en van de manier waarop de zaak hier aan de orde komt, om het verband met het scheppingsgeloof van het OT te verdichten tot: scheppingsorde – hiervoor is geen ruimte. Integendeel, dan moet – naar de wijze waarop in Rom. 1 de concrete inhoud van Gods wil bepaald wordt vanuit wat toenmaals bekend was over de natuur – ook nu die schepping en het scheppingsverhaal geïnterpreteerd worden in het licht van dit nieuw ontdekte stukje natuur.' Zie ook Brownson 2013, 232.

[156] France 2001, 14. Verg. Douma 1984, 69 en Stott 1999, 475.

Paulus doelt daarmee allereerst op de procreatie, en dat geheel in lijn met hoe er door talloze anderen in de oudheid over homoseksueel verkeer geoordeeld wordt. Het draagt niet bij aan de voortplanting van het menselijke geslacht.[157] Tegelijk zullen de lezers er meer betekenissen in gehoord hebben. Bij het woord 'onterende (passies)' zullen ze gedacht hebben aan de sociale conventies die in hun tijd golden en die inhielden dat een man, die in het seksuele verkeer de rol van een vrouw aannam, zich te schande maakte.[158] En het woord 'passies' riep de algemeen gehuldigde opvatting op dat degenen die zich stortten in homoseksueel verkeer dat deden ten gevolge van onverzadigbare passies, waardoor ze 'their own deepest and truest nature' geweld aandeden.[159]

2.5.2. Bespreking Romeinen 1:26-27

Het kader waarbinnen Rom. 1:18-32 staat is dat van het evangelie van Jezus Christus. Het is geen afbrekend, maar opbouwend, geen hopeloos, maar hoopgevend kader. Niet het oordeel, maar de blijdschap om het wonder van Gods genade in Christus voert de boventoon. Paulus heeft in Rom. 1:16 zijn apostolische, door Jezus Christus zelf gegeven levensprogram uitgeschreven: 'Want ik schaam mij niet voor het Evangelie van Christus, want het is een kracht van God tot zaligheid voor ieder die gelooft, eerst voor de Jood, en ook voor de Griek.' In 1:17 heeft hij dat evangelie even compact als krachtig gekenschetst: 'Want de gerechtigheid van God wordt daarin geopenbaard uit geloof tot geloof, zoals geschreven is: Maar de rechtvaardige zal uit het geloof leven.'

Vervolgens komt Paulus te spreken over de noodzaak van de redding van de mens en de aard van de nood waarin de mensheid verkeert: de hele mensheid leeft onder Gods toorn. Noch de Griek (i.c. de heiden), noch de Jood kan voor God bestaan zo betoogt Paulus in Rom. 1:18-3:20.

Romeinen 1:18-23

In Rom. 1:18-23 verklaart Paulus waarom de mensheid onder Gods toorn leeft: de mensheid heeft de waarheid, die van God uit de schepping gekend kan worden, onderdrukt en de heerlijkheid van de onvergankelijke God vervangen door beelden van wat Hij zelf geschapen heeft. Door deze oerzonde roept de mens alle overige in Rom. 1 genoemde zonden over zichzelf af[160] en 'Zo is de verering van naamloze beelden begin, midden en eind van alle kwaad.' (Wijsheid 14:27)

In het betoog van Paulus in Rom. 1:18-32 weerklinken allerlei echo's van hetgeen ook in het boek Wijsheid van Salomo gevonden wordt (zie o.a. Van Loon 2012a, 72). Wijsheid 13:1-8 stelt dat mensen die niet van God weten dwaas zijn, omdat zij niet zien dat de schepping waarin we leven teruggaat op een schepper. Wijsheid 13:5: 'Uit de grootheid en de schoonheid van de schepping is immers af te leiden wie de schepper is.' (NBV) In Wijsheid 14:7-31 vervolgens wordt de afgodsdienst neergezet als de wortel van alle kwaad. Afgodsbeelden zijn een gruwel geworden in Gods schepping, 'een struikelblok voor de ziel, een valkuil op de weg van dwazen.' (Wijsheid 14:11) 'Ontrouw (*porneia*) begint met de gedachte aan afgodsbeelden, en de uitwerking daarvan eindigt in de ondergang van het leven.' (:12) In Wijsheid 14:22-31 staat o.a. 'Maar zo te dwalen in het kennen van God is hun nog niet genoeg: hun onwetendheid is de oorzaak van een verscheurd leven, en die ellende noemen ze vrede! Door hun inwijdingen met kinderoffers, hun geheime rituelen, hun buitensporige feestgelagen met bizarre gebruiken tonen zij hun minachting voor het leven en de zuiverheid van het huwelijk. Verraderlijk vermoordt de een de ander of hij krenkt hem door overspel te plegen. Het is een en al moord en doodslag (Rom. 1:29), roof en bedrog (Rom. 1:29), corruptie, verraad, oproer, meineed, zedenbederf, ondankbaarheid, verloedering, seksuele perversie, ontwrichting van huwelijken, overspel en losbandigheid. Zo is de verering van naamloze beelden begin, midden en eind van alle kwaad.'

---

[157] Brownson 2013, 238-240, 244.
[158] Brownson 2013, 236-237, 245, verg. 204-222.
[159] Brownson 2013, 245, verg. 149-178.
[160] Van Bruggen 2006, 43: 'De grote reden voor Gods toorn is dus niet in de eerste plaats te zoeken in ethische of sociale misdragingen van de mensen, maar in hun miskenning van Israëls God, hun aller Schepper: een religieuze reden!' Wolff 2000, 120: De eigenlijke zonde is de 'Vertauschung Gottes, wie sie die Verse 23a und 25 aufzeigen. Hier ist nun der Hauptakzent unseres Textes zu sehen. Alles andere gruppiert sich beispielhaft um diesen herum' Verg. Pratscher 1994, 10.

Ook van belang is de link met het apocriefe boek Testament van Naftali 3:2-5, waarnaar Van Loon verwijst. Die levert namelijk een nog nauwere parallel met Rom. 1 op: 'De zon, de maan en de sterren veranderen hun vaste orde niet: zo ook moeten jullie de wet van God niet veranderen door de ordeloosheid van jullie daden. Heidenen die dwaalden en de Heer verloochenden, veranderden hun ordening en volgden stenen en hout, leverden zich uit aan dwaalgeesten. Maar jullie niet mijn kinderen, omdat jullie door het uitspansel, de aarde, de zee en al zijn creaties de Heer kennen die dit alles gemaakt heeft. Wordt dus niet als Sodom, dat de orde van zijn natuur (*physis*) veranderde, net als de Wachters dat deden, die de Heer heeft vervloekt bij de zondvloed (…)'[161]

Oordeel en schuld in Romeinen 1:24-32

Vanaf Rom. 1:24 benoemt Paulus in alle concreetheid waarin Gods toorn over de mensheid zich uit: Hij levert de mens uit aan zijn dwaasheid en zonden zoals een rechter de schuldige uitlevert aan de beul. De mens die zo dwaas is de waarheid aangaande God in te ruilen voor de leugen komt terecht in een bestaan dat in elk opzicht vervreemd is van God en zijn bedoeling met mensen.

Rom. 1:18-32 tekent Gods oordeel over de mens en de totstandkoming daarvan, maar draagt niet minder het karakter van een aanklacht. Een aanklacht tegen een mensheid die van het ene kwaad in het andere gevallen is. Dit blijkt uit Rom. 1:32 en eveneens uit Rom. 2:1-3. Het oordeel waarvan in deze verzen sprake is raakt niet alleen de beeldendienst van 1:18-23, maar de hele opsomming van 1:24-32.[162] Dat God de mens uitlevert aan zijn zonden is zijn oordeel, maar het maakt die zonden niet minder veroordelenswaardig.

Collectief

Het oordeel en de aanklacht van Rom. 1:18-32 raken de mensheid als geheel en dragen een collectief karakter. Het perspectief in Rom. 1 is dat de mensheid als geheel leeft onder Gods toorn.

Een nuance zou ik echter willen aanbrengen t.o.v. de opvatting van degenen die menen dat de Joden in Rom. 1:18-32 niet minder in het blikveld zijn dan de niet-Joden. Rose schrijft: 'Als je denkt dat Paulus hier heidense ondeugden beschrijft, loop je keurig in de retorische val die Paulus opzet. (…) Ook de afgodenverering die het eerste deel van de passage domineert wordt door Paulus beschreven met woorden die het moeilijk maken het af te doen als 'typisch heidens'. In de uitdrukking de majesteit van de onvergankelijke God [inwisselen] voor beelden van vergankelijke mensen, vogels, lopende en kruipende dieren gebruikt Paulus woorden die in het Oude Testament gebruikt worden voor afgoderij niet van heidenen maar van het volk van God (Psalm 106:19-20; Deut. 4:16-18).' (3) Hoe terecht en betekenisvol ook de verwijzing naar m.n. Psalm 106:19-20 is – inderdaad staat het Joodse volk niet minder schuldig voor God dan de niet-Joodse volken en moest het om die reden in ballingschap gaan –, het punt van Rom. 1:18-32 is dat, waar de mens zo dwaas is God te onteren middels beeldendienst, dat onvermijdelijk leidt tot verdwazing op ieder ander terrein van het leven. Deze gedachte spoort niet alleen met Wijsheid 13-14, maar ook met het beeld dat het Oude Testament geeft van het steeds weer in zonde vallen van Gods volk. Ook voor de homoseksuele verkrachting van Ri. 19 geldt dat die plaatsvindt in de invloedssfeer die door Ri. 17 en 18 wordt opgeroepen – verg. de lokale raakpunten tussen Ri. 17 en 19: Efraïm, een Leviet uit Bethlehem te Juda, een vrouw uit Bethlehem in Juda. Kortom, het gaat in Rom. 1 weliswaar om zonden waaraan ook Israël zich schuldig heeft gemaakt, maar dan wel zonden die plaatsvinden ten gevolge van het inruilen van de enige ware God voor goden. Hoewel Paulus' Joodse lezers ook in Rom. 1:18-32 in het blikveld zijn, stelt Moo terecht dat dit deel 'targets Gentiles mainly' en dat 2:1-3:8 'is preoccupied with the Jews'.[163]

Die aanklacht is massief en generaliserend in die zin, dat ze geen ruimte laat voor nuances die er op grond van meer positieve ervaringen met heidenen te maken zouden zijn. De geschiedenis van Abraham en koning Abimelek (Gen 20), de positieve ervaringen van David en Salomo met Tyrus (2 Sam. 5, 1 Kon. 5, 7 en 9), de opname van buiten-Bijbelse wijsheid in het Spreukenboek (Spr. 30-31), de houding van de zeelieden t.o.v. Jona (Jona 1) en Paulus'

[161] Van Loon 2012a, 56 (vertaling K. Wierenga).
[162] Het is dan ook maar zeer de vraag of Rom. 1 geen expliciet verbod op homoseksueel verkeer bevat, zoals Hays en Van Loon menen.
[163] Moo 1996, 89.

eigen ervaring met de buitengewoon menslievende Maltezen (Hand. 28:2) lijkt Paulus bij dit requisitoir niet meegewogen te hebben. De aanklacht wordt niet geformuleerd met de wijsheid van Amenemope en de Ethica Nicomachea van Aristoteles, maar met Sodom en Gomorra en het Rome van Paulus' dagen voor ogen. Dat impliceert nadrukkelijk niet dat degene die meent geen deel te hebben aan de verdwazing en dwaasheden die Paulus schetst in Rom 1:18-32 gevrijwaard is van Gods oordeel. Rom. 2 laat zien dat heel de mensheid onder het oordeel van God leeft. [164]

Geleding

De geleding van Rom. 1:24-32 is niet geheel duidelijk. Van Bruggen bijv. heeft 1. :24-25; 2. :26-27; 3. :28-32. Een andere geleding ligt mogelijk meer voor de hand: 1. :18-24; 2. :25-27; 3 :28-32. In dat geval wordt eerst de aanklacht geformuleerd die vervolgens uitmondt in een conclusie: 'Daarom (t.w. vanwege die aanklacht) heeft God overgegeven…' Hoe dan ook leidt Paulus tot driemaal toe met exact dezelfde bewoordingen in waaraan God de mensen heeft overgegeven:

:24-25: God geeft de mensen over aan onreinheid + nadere uitwerking hiervan;
:26-27: God geeft de mens over aan oneervolle hartstochten + nadere uitwerking hiervan;
:28-32: God geeft de mens over aan een verwerpelijk denken, om dingen te doen die niet passen + nadere uitwerking hiervan.

Deze geleding is in die zin van belang, dat hieruit blijkt dat de homoseksuele zonden niet als eerste door Paulus genoemd worden, zoals sommigen menen.[165] Homoseksueel gedrag wordt wel uit het geheel van onreinheden gelicht waarvan Paulus in :24 spreekt, maar heeft niet Paulus' primaire belangstelling.

Deze geleding is ook in die zin van belang, dat het werkwoord μεταλλάσσω (vervangen) dat Paulus in :25 en 26 gebruikt (een echo van ἀλλάσσω in :23), niet alleen betrekking heeft op homoseksueel verkeer – dat zeker ook, het vervangen van :25 correspondeert op het vervangen van :26 – maar op alle verwording van de menselijke seksualiteit die tot ontering van het lichaam leidt.

Ik wil m.n. wijzen op het belang hiervan voor de conclusies die Gagnon trekt n.a.v. deze verzen. Hij meent dat Paulus in Rom. 1 twee voorbeelden geeft waaruit blijkt dat de heidenen de kennis die zij zowel van God als van zichzelf hebben geweld aandoen: beeldendienst en homoseksuele omgang. Hij ziet :24-27 dan ook als een eenheid die als volgt is opgebouwd:

- general statement: v. 24;
- recapitulation of the root sin of idolatry: 25;
- female homosexual intercourse: v. 26;
- male homosexual intercourse: v. 27.[166]

Echter, dat Paulus in :24 alleen aan homoseksueel verkeer, i.c. dat in :24 slechts impliciet aan andere seksuele zonden gedacht wordt, is onwaarschijnlijk gelet op 1. de algemene bewoording van :24; 2. de opbouw van het geheel (de drie 'daaroms' zouden geen logische i.c. consistente opbouw meer vertonen); 3. het feit dat er naast homoseksueel verkeer veel andere zaken door Paulus 'onrein' gevonden werden en onterend voor de mens die naar Gods beeld en tot zijn eer geschapen is. Paulus zou hier, gegeven de door hem gebruikte terminologie (ἀκαθαρσία) in :24 en hetgeen hierover verder uit het Oude Testament, Philo en rabbijnse bronnen bekend is

---

[164] De Jong 1976b: 'Wij moeten verstaan, dat de dragende gedachte onder dit gedeelte de eenheid van het menselijk geslacht is. Dat menselijk geslacht als eenheid staat onder Gods toorn, omdat wij een mensheid in afval zijn, rebellerend en muitend tegen de Here God. (…) Paulus wijst de rotte plek aan van de appel die wij met z'n allen zijn, van de éne appel. Je kunt niet zeggen: er is nog zoveel goeds aan de appel. Daarvoor is het rotte een te reële bedreiging van het geheel. Het is onze appel die rot is. Daarom wil ik beginnen in deze preek een vloer van solidariteit te leggen, waarop we allen staan. Als we tegen dit beeld dat Paulus hier ophangt, protesteren en zeggen, dat niet alles zo slecht is, verstaan we die solidariteit niet. Beter is het dat bij dit Schriftgedeelte een collectief gevoel van schaamte over ons komt: dit is dus onze wereld.'

[165] Wright (N.T.) 2011, 38; Gagnon 2001, 252 en O' Donovan 1988, 55.

[166] Gagnon 2001, 253. Verg. 267.

heel wel aan o.a. hoererij, overspel, seksuele omgang met een menstruerende vrouw gedacht kunnen hebben, of seksuele omgang met een vrouw die niet gericht is op voortplanting, aan het verspillen van zaad door anale of orale seks, of zelfbevrediging. Al die zaken gingen volgens de Joden in Paulus' tijd 'tegen de natuur' in en waren uitingen van een zondige begeerte.

Soms wordt gemeend dat Paulus gaande zijn betoog naar een climax toewerkt.[167] Het gaat van kwaad tot erger (seksuele onreinheid in het algemeen - tegennatuurlijk geslachtsverkeer – totale zedelijke verwording). Sommigen zijn van mening dat hieruit blijkt dat Paulus de in :26-27 genoemde zonde beduidend ernstiger vindt dat de in :24 genoemde zonden.[168] Het is echter de vraag of Paulus naar een climax toewerkt. De tot drie keer toe gebruikte zinsnede waarmee hij het Godsoordeel inleidt, vertoont op zich geen enkele blijk van een 'Steigerung'. Gelet op de door Paulus gebruikte formuleringen lijkt er eerder sprake te zijn van één oordeel waarvan telkens verschillende aspecten benoemd worden. Niets wijst er op dat Paulus bedoelt te zeggen dat de zonden die na het eerste Godsoordeel benoemd worden minder erg zijn dan die in het tweede of derde oordeel.

Romeinen 1:26-27

In Rom. 1:26 spreekt Paulus over de verlangens, de passies, waaraan God de mensen overgeeft. Hoewel het woord hartstochten (πάθη) op zich geen pejoratieve of afkeurende betekenis hoeft te hebben, heeft het die in de geschriften van Paulus wel en beduidt het uitsluitend seksuele driften door welke de mens zich laat beheersen en leiden (verg. Kol. 3:5; 1 Thess. 4:5). Deze driften onteren een mens.

Waaraan Paulus denkt bij deze passies waardoor een mens zijn of haar lichaam onteert, benoemt hij in het vervolg: 'hun vrouwen hebben de natuurlijke omgang vervangen door de tegennatuurlijke en evenzo hebben ook de mannen de natuurlijke omgang met de vrouw opgegeven, en zijn in wellust voor elkaar ontbrand: mannen doen schandelijke dingen met mannen en ontvangen het gepaste loon voor hun dwaling in zichzelf.'

Waarom bijzondere aandacht voor homoseksuele omgang?

In deze verzen spitst Paulus de verwording van de omgang met seksualiteit ten gevolge van de menselijke verdwazing toe op de homoseksuele omgang tussen zowel vrouwen als mannen. Waarom doet hij dat?

1. Sommigen zijn van mening dat hieruit blijkt dat voor Paulus de in :26-27 genoemde zonde de ergst denkbare is. Deze opvatting veronderstelt dat Paulus toewerkt naar een climax. Paulus verwoording biedt daarvoor echter geen aanknopingspunt (zie hierboven) en los daarvan – mocht er sprake zijn van een climax – dan ligt die dus in de reeks zonden die in :28-31 genoemd worden en niet in :26-27.
2. Anderen zijn van mening dat Paulus in het bijzonder de zonde van homoseksueel verkeer noemt, omdat die door Joden als typerend voor het heidendom werd beschouwd. Joden in Paulus' dagen waren algemeen van mening dat homoseksueel verkeer niet voorkwam onder Joden.[169]
3. Nog een mogelijkheid is dat geen andere zonde zo zichtbaar maakt wat de consequentie is van het verwisselen van God voor de afgodsbeelden, de ontering van God. Dat leidt tot een verwisseling op seksueel gebied en de ontering van het menselijke lichaam.[170]

---

[167] Zo Greijdanus 1933: 'nog meer' (117), 'nog meer' (120) en Michel 1978, 105-106: 'Steigerung'.
[168] Weiss 1899, 90: 'der tiefste Greuel der Unreinigkeit', 'Gipfelpunkt der Entehrung'; Greijdanus 1933, 110: 'erger dan bestialiteit'; Gagnon 2001, 252: 'the epitome of a broader array of sexual immoralities' (over deze opvatting van Gagnon, zie bijlage).
[169] Moo 1996, 108-109.
[170] Hays 1996, 386; Gagnon 2001, 267-268.

Opvatting 2 en 3 sluiten elkaar niet uit, maar liggen in elkaars verlengde en zijn beiden op goede gronden te handhaven, met dien verstande, dat het homoseksueel verkeer niet zozeer met het heidendom op zich, maar met de afgodsdienst verbonden wordt. Opvatting 3 overtuigt vanwege de terminologische dwarsverbinding die het gebruik van het werkwoord *metallassoo* legt tussen 1:25 en :26-27. Verder wijst alles erop dat homoseksueel gedrag in de visie van de Joden rond het begin van de jaartelling en lang daarna iets ongerijmds was dat binnen de eigen gelederen niet aan de orde was.[171] Homoseksueel verkeer werd geacht wezensvreemd aan het Jodendom te zijn.[172] De wijd verbreide gedachte dat homoseksueel gedrag een heidense aberratie was die nauw samenhing met de beeldendienst zou heel goed kunnen verklaren waarom Paulus het thema homoseksueel verkeer juist binnen het kader van Rom. 1 aan de orde stelt. Des te schokkender zullen de Joodse lezers het vervolgens gevonden hebben, dat Paulus in Rom. 2 Joden en heidenen over een kam scheert.

Voor de interpretatie van Rom. 1:18-32 op dit punt is het van betekenis dat daarin noties uit de Wijsheid van Salomo en het Testament van Naftali doorklinken. Paulus' betoog klonk zijn Joodse lezers heel vertrouwd in de oren. Hij vertolkt hier hun opinie en zij zullen zich van harte verenigd hebben met het oordeel dat de apostel uitspreekt over de afgodsdienst en zijn gevolgen. Mogelijk met als resultaat dat zij konden menen zelf boven Gods oordeel en toorn verheven te zijn. Gelet op de voortzetting van zijn betoog in Rom. 2:1vv heeft het er alles van weg dat Paulus zijn betoog in Rom. 1 zo heeft opgezet dat zijn Joodse lezers als het ware wel zo moeten reageren om die reactie in Rom. 2:1vv vervolgens te benoemen en eveneens aan de kaak te stellen. Terecht wordt de wijze waarop Paulus zijn betoog in Rom. 1-3 opbouwt wel als een retorische val (Hays) getypeerd: het oordeel dat het Jodendom over de afgodendienst heeft, keert zich uiteindelijk en in elk opzicht tegen henzelf.

Op nog een andere manier zou Paulus' aansluiting bij het boek Wijsheid en het Testament van Naftali relevant kunnen zijn. Het gaat in Wijsheid, evenals in Rom. 1, over zonden die in hoge mate gerelateerd zijn aan de afgods- i.c. beeldendienst. De afgodsdienst is de wortel van alle kwaad. Dat impliceert niet dat de verwording die Paulus beschrijft uitsluitend in de context van de heidense tempeldienst plaatsvond, maar het is wel verdedigbaar dat hij daaraan toch allereerst denkt.

Billerbeck overigens stelt : 'Die alte Synagoge hat sich gerühmt, dass widernatürliche Unzucht in ihrer Mitte keine Stätte hat. (…) In Wirklichkeit hat sich die Sache wesentlich anders verhalten; das bezeugen nicht bloss einzelne gelegentliche Ausführungen, sondern vor allem die Verhütungsvorschriften der Halacha.' (71-73) Greijdanus neemt deze opvatting over, 119-120. Het ter onderbouwing van deze stelling door Billerbeck aangedragen materiaal kan echter niet overtuigen. Zo komt het enige concrete voorval dat wijst op homoseksueel verkeer tussen twee mannen uit het de vierde eeuw na Chr.. Ook beroept hij zich op een uitspraak van Rabbi Jehuda (omstreeks 150 na Chr.), die zei: 'Zwei ledige Männer sollen nicht unter einem Mantel (einer Decke) schlafen.' Die uitspraak werd door anderen echter 'overruled'; 'die Gelehrten aber erlaubten es'. Nog weer later wordt daaraan toegevoegd: 'Die Israeliten sind deswegen nicht verdächtig.' De toevoegingen onderstrepen dat de rabbi's van mening waren dat de uitspraak van R. Jehuda voor Joodse mannen niet opging.

Homoseksuele omgang in de breedste zin van het woord

Hierboven schreef ik dat Paulus de verwording van de omgang met seksualiteit ten gevolge van de menselijke verdwazing in 1:26-27 toespitst op de homoseksuele omgang tussen zowel vrouwen als mannen. Aan deze formulering liggen meerdere keuzes ten grondslag.

Ten eerste deze, dat Paulus bij 'vrouwen die de natuurlijke omgang vervangen hebben door de tegennatuurlijke' primair en vermoedelijk zelfs uitsluitend denkt aan homoseksueel verkeer tussen vrouwen. Zou Rom. 1:26 op zichzelf staan, dan zou, gelet op het breed inzetbare gebruik van het woord 'tegennatuurlijk' in Paulus' dagen, ook en zelfs allereerst gedacht kunnen zijn aan vrouwen die in het seksuele verkeer met mannen de dominante seksuele partner zijn,[173] zich overgeven aan anaal geslachtsverkeer[174] of seksuele omgang tijdens de menstruatie (Philo). Maar de wijze waarop Paulus zijn betoog voortzet in :27[175]

---

[171] Strack/Billerbeck 1954, 70-74; Van Loon 2012a, 54-57.
[172] Zie Poorthuis 1999, 108 en Solomon 1999, 113-114. Verg. Amsel z.j., 3.
[173] Brooten 1996, 302; idem Brownson 2013, 83.
[174] Strack/Billerbeck 1954, 68-69.
[175] αἵ τε γὰρ θήλειαι (...) ὁμοίως τε καὶ

impliceert mijns inziens dat Paulus in :26 denkt aan homoseksueel verkeer. De uitdrukking ‘eveneens’ (ὁμοίως τε καὶ) in :27 in combinatie met het parallelle gebruik van de uitdrukking ‘de natuurlijke omgang’ (τὴν φυσικὴν χρῆσιν) zijn van bepalende betekenis voor de exegese van :26.[176]

Ervan uitgaande dat Paulus in Rom. 1:26 homoseksueel verkeer tussen vrouwen ter sprake brengt, kan ook de conclusie getrokken worden dat Paulus goed op de hoogte was van de seksuele mores in zijn tijd. Over homoseksueel verkeer tussen vrouwen reppen de bronnen die ons uit de klassieke oudheid ter beschikking staan verhoudingsgewijs heel weinig, d.w.z. gelet op de talloze keren dat zij homoseksueel verkeer tussen mannen ter sprake brengen en verbeelden. Ook de Joodse bronnen van zijn dagen laten het onbenoemd. Temeer valt het op dat Paulus het in :26 zo expliciet aan de orde stelt.

Dat Paulus eerst het homoseksuele verkeer tussen vrouwen ter sprake brengt zou, zo wordt dikwijls gemeend, als reden kunnen hebben dat dat in Paulus’ dagen als nog stuitender werd beleefd dan de homoseksuele omgang tussen mannen.[177] Dat is heel wel denkbaar. Het omgekeerde is echter ook mogelijk. Gesteld dat Paulus alleen op het schokeffect uit was, dan had het mogelijk meer voor de hand gelegen dat hij eerst de mannen en vervolgens de vrouwen zou hebben genoemd. Dan zou hij naar een climax hebben toegewerkt: ‘en zelfs de vrouwen…!’ Het is daarom ook denkbaar dat Paulus de vrouwen eerst noemt om de mannen die hier geschokt op reageren vervolgens een spiegel voor te houden: ‘Jullie zijn precies zo!’

Wanneer de ons bekende bronnen uit de klassieke oudheid reppen over lesbisch verkeer, wordt er geen melding gemaakt van pederastie, misbruik van slaven of (tempel)prostitutie.[178] Dit is van betekenis voor de uitleg van Rom. 1:27. Het ligt dan voor de hand dat Paulus ook in :27 niet uitsluitend of vooral pederastie, misbruik van (kind)slaven en homoseksuele prostitutie veroordeelt. [179] Dit wordt bevestigd door het woordgebruik in 1:27. Van betekenis is Paulus’ gebruik van bijvoeglijke naamwoorden voor het aanduiden van vrouwen en mannen. Rose (4): ‘Door de bijvoeglijke naamwoorden vrouwelijken en mannelijken te gebruiken overstijgt Paulus de gangbare factoren en maakt hij één criterium beslissend: de sekse van de partners. Zijn uitspraak over homoseksualiteit krijgt daarmee een nonspecifiek karakter.’ Verder, als Paulus schrijft dat de mannen de natuurlijke omgang met de vrouw hebben opgegeven en in wellust voor elkaar zijn ontbrand, dan zit er in dat ‘hebben opgegeven’ (ww. ἀφίημι, hier met de betekenis ‘loslaten’, ‘prijsgeven’) iets vrijwilligs en in het ‘voor elkaar’ (εἰς ἀλλήλους) iets wederkerigs. Dat impliceert dat Paulus hier niet alleen de vormen van afgedwongen homoseksueel verkeer voor ogen heeft, maar ook denkt aan de homoseksuele omgang op vrijwillige basis.

Exclusief homoseksuele omgang

Een heel complex punt is de vraag hoe de woorden ‘vervangen’ (*metallassoo*) en ‘opgeven’ (*aphièmi* [180]) precies geduid moeten worden. Drie opvattingen noteerde ik:

---

[176] Ik volg hier en bij wat volgt het m.i. overtuigende betoog van Smith (1996, 223-256 en 1997, 867-870) Verg. ook Nissinen 1998, 110.

[177] Zo bijv. Brooten 1996, 240.

[178] Hoewel de bewering van zowel Nissinen als Smith dat de meest voorkomende vorm van de vrouwelijke homoseksuele praxis die met wederzijds goedvinden tussen twee vrouwen van ongeveer dezelfde leeftijd was te ver lijkt te gaan (het is immers heel wel denkbaar dat slavenmeisjes door hun meesteres op dezelfde wijze werden bejegend als slavenjongens door hun meester), kan het omgekeerde nog minder vastgesteld worden.

[179] Smith 1996, 246: ‘If he (Paul, JMM) knew about *tribades* who, as it appears from the evidence, often engaged in relationships of mutual consent without reference to active/passive distinctions or age differentiation or exploitation, it is extremely improbable that he was referring only to pederasty when he proscribed male homosexual practices.’

[180] Het gebruikte werkwoord heeft een breed spectrum aan betekenissen, waarvan ‘achterlaten’, ‘opgeven’ er een is; verg. o.a. Mat. 4:11, 20 en 22; 5:24; 8:15; 19:27 en 29.

- het gaat over heteroseksuelen die zich zijn gaan overgeven aan homoseksueel verkeer;
- de verwisseling van heteroseksueel voor homoseksueel verkeer is geen permanente verwisseling.
- het gaat hier om mensen met een homofiele gerichtheid die de heteroseksuele omgang helemaal hebben opgegeven en waarschijnlijk (mogelijk) nooit in praktijk hebben gebracht.
- Rom. 1:26-27 gaat niet over individuele keuzes, maar beschrijft een cultuur-historisch proces. Een exacte bepaling van de individuen die Paulus op het oog heeft, gaat voorbij aan de strekking van de tekst.

Het feit dat de werkwoorden *metallassoo* en *aphièmi* parallel gebruikt worden in twee sterk overeenkomende zinnen impliceert m.i. dat ze elkaar feitelijk dekken: 'verwisselen' is echt 'het een inruilen voor het ander'. Zoals de waarheid aangaande God ingeruild is voor de leugen, zo wordt de natuurlijke seksuele omgang ingeruild voor de tegennatuurlijke.

Deze pregnante betekenis van deze werkwoorden pleit m.i. tegen de cultuur-historische opvatting van Hays en Rose. Omdat het bij 'vervangen' echt om 'opgeven' gaat, zou dat impliceren dat de cultuur als geheel de natuurlijke omgang heeft prijsgegeven. Hetgeen ongerijmd is. Dat Paulus hier heel de mensheid verantwoordelijk stelt voor alle in 1:24-31 genoemde vormen van kwaad, sluit niet uit dat hij bij de zonden die hij benoemt wel degelijk concrete personen en hun keuzes voor ogen heeft. De mensheid als geheel is de voedingsbodem voor de voortwoekering van het kwaad. Het kwaad zelf echter krijgt vorm in concrete, door Paulus waargenomen, keuzes die mensen maken. Aangezien Paulus deze brief schrijft naar de christenen te Rome is het heel wel denkbaar dat hij vooral de toestanden die zich in Rome aan het keizerlijke hof voordeden voor ogen heeft gehad. Als er een plaats in de wereld was waar de hele lange opsomming van gruweldaden van Rom. 1:24-31 werd uitgeleefd, dan was het immers het keizerlijke hof wel.[181]

De pregnante betekenis van *metallassoo* en *aphièmi* pleit m.i. ook tegen de opvatting van Van Loon, die over een niet-permanente verwisseling spreekt. Het woordgebruik wijst erop, dat Paulus denkt aan mensen die uitsluitend op de eigen sekse gericht zijn (geraakt).

Dit impliceert dat Paulus hier mannen en vrouwen op het oog heeft die uitsluitend op een seksuele omgang met de eigen sekse gericht zijn (geraakt). Dat hoeft niet noodzakelijk te betekenen dat ze hun hele leven homoseksueel actief zijn geweest. Het woordgebruik sluit niet uit dat ook aan mannen en vrouwen gedacht is die een heteroseksuele omgang verruild hebben voor de homoseksuele. Gelet op hetgeen wij weten over homoseksueel verkeer in het oude Griekenland en Rome ligt dat zelfs voor de hand, aangezien dat hoofdzakelijk in een biseksueel kader voorkwam.

Bonda en Rose wijzen deze uitleg van de hand, omdat dit, geheel tegen de strekking van Rom. 1:18vv in, zou impliceren dat deze mensen dus ook eerst de ene ware God gediend hebben en die dienst vervolgens hebben ingeruild voor die van de afgoden. Die implicatie is echter niet aan de orde, omdat ieder mens God als Schepper heeft. Dus wie voor afgodsbeelden knielt, ook als hij zijn hele leven nooit anders gedaan heeft, ruilt per definitie zijn Schepper in voor wat schepsel is.

Deze exegese heeft, gelet op de parallelle betekenis van de woorden 'vervangen' en 'opgeven', voor mij iets onontkoombaars. Tegelijk roept die vraagtekens op gelet op hetgeen wij weten – en vooral niet weten – van de seksuele omgang tussen i.h.b. vrouwen. Waren ze er wel, vrouwen die uitsluitend seksuele omgang met vrouwen hadden? Hoewel de ons ter beschikking staande bronnen uit de oudheid daar niet over reppen, is het denkbaar – zij het niet voor de hand liggend – dat Paulus hier iets aanroert waarvan hij blijkbaar kennis had, of waarmee hij – hoe incidenteel ook – in aanraking is gekomen.

[181] Deze suggestie wordt breed uitgewerkt door Brownson , die in navolging van Elliot vermoedt dat Paulus hier refereert aan de weerzinwekkende toestanden die zich in het keizerlijk paleis voordeden tijdens de regering van Gaius Caligula, die regeerde kort voordat Paulus zijn Romeinenbrief schreef (2013, 156-159).

Ook roept deze uitleg, gegeven het sterk biseksuele karakter van de Romeinse samenleving, de vraag op waarom Paulus in Rom. 1:26-27 lijkt te reppen over vrouwen en mannen die slechts nog seksuele omgang hebben met de eigen sekse. Hoe duiden we dat? In ieder geval betekent deze focus op het exclusief homoseksuele verkeer naar onze mening niet dat hij geen probleem met biseksueel verkeer gehad zou hebben. Als hij in het vervolg spreekt over 'mannen die schandelijke dingen met mannen doen' dan blijkt daaruit dat hij de seksuele omgang tussen mannen als zodanig als iets schandelijks en mensonterends beschouwt. De incidentele homoseksuele escapades van keurig gehuwde huisvaders zijn niet minder schandelijk dan de – vermoedelijk – structurele van de *cinaedi*.

Dat Paulus de homoseksuele omgang in ál haar verschijningsvormen veroordeeld heeft, blijkt niet alleen uit de formuleringen in Rom. 1:26-27, maar kan ook opgemaakt worden uit de verschillende intertekstuele dwarsverbindingen die er tussen Rom. 1 en Lev. 18 en 20 lijken te zijn. Brooten[182] wijst op drie overeenkomsten tussen Lev. 18 en 20 (in de Griekse vertaling) en Rom. 1:1. Ze gebruiken dezelfde terminologie: onreinheid (*akatharsia*) en schandelijkheid (*aschèmosunè*); 2. ze bevatten een algemene veroordeling van homoseksueel verkeer tussen mannen; 3. ze eisen beide de doodstraf voor wie zich eraan schuldig maken (Rom. 1:32).

Dat Paulus hier het exclusief homoseksuele expliciet benoemt en het biseksuele niet, betekent niet dat hij homoseksueel verkeer door degenen die ook deelnamen aan heteroseksuele omgang minder schandelijk vond. Het gaat hem er mogelijk om dat hij in het exclusieve homoseksuele verkeer – waarin de totale vervanging van de natuurlijke seksuele omgang door de onnatuurlijke tot uiting komt – de meest overduidelijke illustratie ziet van de totale vervanging van de dienst aan de Schepper door de dienst aan het schepsel.

Homoseksuele geaardheid

Een andere kwestie, die bovenstaande uitleg zeker oproept, is of Paulus bij de vrouwen en mannen van Rom. 1:26-27 'dus' gedacht heeft aan mensen met een aangeboren gerichtheid op de eigen sekse, i.c. mannen en vrouwen met een homoseksuele geaardheid. In hoofdstuk 2 ging ik hier al op in.[183] Ik stip hier slechts de kern van mijn conclusie aan: Paulus' aanklacht tegen homoseksueel gedrag in Rom. 1 verschilt in essentie niet van die van andere Joodse en niet-Joodse auteurs uit de eerste eeuwen rond het begin van de jaartelling. Ook Paulus lijkt homoseksueel gedrag te zien als een welbewust gekozen levensstijl, iets waaraan een mens zich uit begeerte overgeeft – zij het dat dit het gevolg is van het rechtvaardig oordeel van God over allen die de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden. Dat doet vermoeden dat Paulus niet uitgaat van het bestaan van 'een homoseksuele geaardheid' zoals daar tegenwoordig wel over gesproken wordt. Maar zeker weten doen we het niet.

Homoseksuele passies

Wel blijkt uit Rom. 1:26-27 – gelezen in het wijdere verband van 1:18-31 – dat Paulus de homoseksuele passies als zodanig beschouwd heeft als het gevolg van Gods oordeel over de mensheid en in zichzelf veroordelenswaardig.

Gagnon meent dat dit niet het geval is: 'Experiencing desires for intercourse with people of the same sex is not in itself sin, though like all impulses it can become sin if such thoughts are embraced and nurtured (…).'[184] Deze opvatting lijkt echter niet overeen te stemmen met Rom. 1. Loader wijst er terecht op dat Paulus nergens in Rom. 1 alleen over daden spreekt, maar dat het oordeel van God begint bij een verwrongen gedachtewereld en gevoelsleven. Hij wijst op 1:21 ('zij zijn verdwaasd in hun overwegingen en hun onverstandig hart is verduisterd'), :24 ('overgegeven aan de begeerten van hun hart'), :26 (overgegeven aan

[182] Brooten 1996, 282-283. Verg. Nissinen 1998, 174 en Van Loon 2012a, 80.
[183] Zie hoofdstuk 2.5.1, Geaardheid, de klassieke oudheid en Paulus.
[184] Gagnon 2001, 312-313.

onterende ‘pathè’, verlangens) en :28 (overgegeven aan ‘verwerpelijk denken, om dingen te doen die niet passen’). Loaders conclusie luidt: ‘The focus is, again, not just the acts, as Gagnon suggests, but the debased mind, the perverted orientation of passions.’[185]

In de wijze waarop Paulus over de homoseksuele begeerte spreekt klinkt ook door dat die niet tot het domein van de liefde, maar tot het domein van de wellust behoort.

Natuurlijk en tegennatuurlijk

Uit de vorige alinea blijkt al hoe de uitdrukkingen ‘de natuurlijke omgang’ (*tèn phusikèn chrèsin*) en ‘tegennatuurlijke’ (*para phusin*) m.i. geïnterpreteerd moeten worden. Gelet op het gebruik van deze uitdrukkingen in Paulus’ tijd en gelet op de wijze waarop Paulus deze uitdrukking zelf gebruikt (inderdaad, in bijv. 1 Kor. 11:14) kunnen ze de lading hebben van normaal en abnormaal, van conventioneel en onconventioneel. Terecht echter wordt door velen opgemerkt dat ze in Rom. 1 een pregnantere betekenis hebben doordat Paulus daar de noties natuurlijk en tegennatuurlijk onmiskenbaar verbindt met Gen. 1. Meerdere auteurs wijzen op de intertekstuele dwarsverbindingen tussen Rom. 1 en Gen. 1.[186] Dat Paulus de schepping van Genesis 1 voor ogen lijkt te hebben, blijkt al uit zijn spreken over ‘de schepping van de wereld’ (:20) en ‘de Schepper’ (:25). Met name ook valt te wijzen op Rom. 1:23 dat meerdere zinspelingen op Gen. 1:26 bevat:

- Rom. 1:23: ‘zij hebben de heerlijkheid van de onvergankelijke God vervangen door *een beeld* (εἰκόνος) dat *lijkt* (ὁμοιώματι) op een vergankelijk *mens* (ἀνθρώπος), op *vogels* (πετεινῶν) en op *viervoetige* (τετραπόδων) en *kruipende* dieren (ἑρπετῶν).’
- Gen. 1:26: ‘En God zei: Laten Wij *mensen* (ἄνθρωπος) maken naar Ons *beeld* (εἰκόνος), naar Onze *gelijkenis* (ὁμοίωσις); en laten zij heersen over de vissen van de zee, over de *vogels* (πετεινῶν) in de lucht, over het *vee* (het woord viervoetige dieren wordt niet gebruikt, maar dat vee viervoetig is mag duidelijk zijn), over heel de aarde en over al de *kruipende* dieren die over de aarde *kruipen* (ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων)!’
- Ten slotte kunnen de woorden ‘mannen (ἄρσενες) en ‘vrouwen’ (θήλειαι) aan Gen. 1:27 (mannelijk en vrouwelijk, ἄρσεν καὶ θῆλυ) zijn ontleend.

Omdat Paulus, in deze overduidelijk door Gen. 1 gestempelde context, spreekt van natuurlijk en tegennatuurlijk, ligt het voor de hand dat hij bij ‘natuurlijk gebruik’ denkt aan de seksuele omgang tussen man en vrouw waarop Gen. 1 doelt. De verwisseling van de verering van de Schepper door het schepsel heeft als consequentie de verwisseling van de seksuele rollen voor man en vrouw, zoals die van den beginne af door God bedoeld zijn.

2.5.3. Conclusies

In Rom. 1:18-32 predikt Paulus Gods oordeel over een mensheid die de waarheid aangaande God in ongerechtigheid onderdrukt. In nauwe aansluiting bij andere Joodse schrijvers beschouwt hij de verwisseling van God voor afgoden als de wortel van alle kwaad. In het kader daarvan brengt Paulus in Rom. 1:26-27 de exclusief homoseksuele omgang tussen vrouwen en tussen mannen ter sprake als overduidelijke illustratie van het oordeel van God over een mensheid die de verering van hem ingeruild heeft voor de verering van het schepsel. De wijze waarop Paulus zich uitdrukt biedt geen aanknopingspunten voor de opvatting dat Paulus uitsluitend exploiterende of pederastische vormen van homoseksuele omgang onterend en schandelijk gevonden zou hebben. Homoseksuele passies en de daaruit voortkomende daden lagen voor hem per definitie in de sfeer van het mensonterende. Dit blijkt uit de relatie die er ligt tussen de uitdrukkingen ‘natuurlijk’ en ‘tegennatuurlijk gebruik’ en Gen. 1: zo heeft God de Schepper mannen en vrouwen niet geschapen noch bedoeld.

---

[185] Loader 2014, 9.
[186] Zie bijv. Van Loon 2012a, 80.

Paulus lijkt homoseksueel gedrag te zien als een welbewust gekozen levensstijl, iets waaraan een mens zich uit begeerte overgeeft, en dit dan als gevolg van het rechtvaardig oordeel van God over allen die de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden. Dat doet vermoeden dat Paulus niet uitgaat van het bestaan van 'een homoseksuele geaardheid' zoals daar tegenwoordig wel over gesproken wordt.

De opvatting dat Paulus weet heeft gehad van homoseksuele relaties in liefde en trouw en ook die in Rom. 1 voor ogen heeft, kan op grond van het ons beschikbare materiaal niet met feiten onderbouwd worden. Een tegengestelde opvatting, namelijk dat noch de oudheid noch Paulus vertrouwd was met dergelijke relaties, ligt gegeven het bronnenmateriaal meer voor de hand.

2.6. 1 Korintiërs 6:9 en 1 Timoteüs 1:10

2.6.1. Vragen en opvattingen

In 1 Kor. 6:9-10 en 1 Tim. 1:9-10 staan twee zondarenlijsten. Op de eerste wordt gesproken van *malakoi* (door de HSV vertaald met 'schandknapen') en *arsenokoitai* (door de HSV vertaald met 'mannen die met mannen slapen'), op de tweede uitsluitend van *arsenokoitai*. Het aantal vragen dat bij de uitleg van deze twee verzen aan de orde is, is betrekkelijk overzichtelijk. De eerste vraag is welke de betekenis is van de woorden *malakoi* en *arsenokoitai*, de tweede in welke mate deze woorden van toepassing zijn op mensen in onze cultuur die zichzelf 'homo' noemen. Tijdens de bespreking van de teksten zullen de opvattingen aan de orde komen.

2.6.2. Bespreking

1 Korintiërs 6:9

In 1 Kor. 6 spreekt Paulus over *malakoi* en *arsenokoitai* n.a.v. het feit dat gemeenteleden elkaar voor de rechter dagen. Dat stelt Paulus aan de kaak, maar niet minder veroordeelt hij het dat gemeenteleden elkaar onrecht aandoen. Om te onderstrepen dat de Korintiërs hiermee hun verlossing in de waagschaal stellen, grijpt hij middels de formule 'Of weet u niet' terug op het onderricht dat zij eerder kregen over het Koninkrijk van God: 'Onrechtvaardigen (*adikoi*) zullen het Koninkrijk van God niet beërven.' Ongetwijfeld met de gemeente van Korinte voor ogen ('sommigen van u zijn dat wel geweest', 6:11) geeft Paulus vervolgens een opsomming van degenen die het Koninkrijk van God niet zullen beërven: ontuchtplegers, afgodendienaars, overspelers, schandknapen, mannen die met mannen slapen, dieven, hebzuchtigen, dronkaards, lasteraars en rovers.

Zes van de hier gebruikte aanduidingen voor onrechtvaardigen vinden we ook terug in 1 Kor. 5:10-11 voor mensen die weliswaar broeder heten, maar het niet zijn: ontuchtplegers, afgodendienaars, hebzuchtigen, dronkaards, lasteraars en rovers. Van zulke 'broeders' moet de gemeente zich verre houden; met hen mag zelfs niet de maaltijd genuttigd worden. [187] De zondarenlijst van 1 Kor. 5:10-11 keert in een uitgebreide versie terug in 1 Kor. 6:9-10. De uitbreiding bestaat uit drie categorieën personen die zich schuldig maken aan seksuele zonden (overspelers, schandknapen, mannen die met mannen slapen, zie de thematiek van 1 Kor. 5:1vv) en één die vermoedelijk (zie 6:7) verband houdt met hetgeen in 1 Kor. 6:1vv aan de orde is: dieven.

Tot de *adikoi* behoren dus ook de *malakoi* en *arsenokoitai*.

1 Timoteüs 1:10

[187] Fee 1987, 226: 'At the very least it means that the incestuous man is to be excluded from Christian fellowship meals, including the Lord's Table (…) As in Jude 12 such a person would be "a blemish on their love-feasts."'

N.a.v. de bestrijding van dwaallering komt Paulus in zijn brief aan Timoteüs te spreken van het legitieme gebruik van de wet. In dat verband benoemt hij eerst in algemene termen voor wie de wet bestemd is ('voor wettelozen en voor opstandigen, goddelozen en zondaars, onheiligen en onreinen'), waarna hij dit in zeer concrete termen uitwerkt ('voor hen die vader of moeder vermoorden, voor doodslagers, voor ontuchtplegers, voor mannen die met mannen slapen, voor mensenhandelaars, leugenaars, meinedigen'). In ieder geval de tweede reeks lijkt uit te gaan van wat wel 'de tweede tafel van de wet' genoemd wordt, t.w. het vijfde tot negende gebod. De *arsenokoitai* worden dan, samen met de 'ontuchtplegers' gerekend tot mensen die het 7e gebod schenden. En samen met alle genoemden behoren zij tot de wettelozen, opstandigen, goddelozen, zondaars, onheiligen en onreinen.

Malakoi en *arsenokoitai*

Hoewel de meningen over de precieze betekenis van de woorden uiteenlopen,[188] bestaat er inmiddels een grote consensus over de betekenis daarvan. Al enige decennia wordt veelal gemeend dat onder de *malakoi* en *arsenokoitai* van 1 Kor. 6:9 en de *arsenokoitai* van 1 Tim. 1:10 de passieve resp. de actieve partner in het homoseksuele verkeer verstaan moeten worden.

Het Rapport Schriftgegevens stelt al: 'De vertaling "knapenschenders" suggereert ten onrechte dat het zou gaan om homosexuele verkrachting van jeugdige personen. De Griekse term betekent letterlijk: "zij die zich bij mannen neerleggen". Waarschijnlijk is het de aanduiding van de actieve partij in de homosexuele relatie, terwijl de "schandjongens" die Paulus in 1 Cor. 6:9 daarnaast noemt, de passieve partij was.'[189] Hoewel het woord *malekos* een breed betekenisspectrum heeft – van een verwijfde man tot (mogelijk) een *cinaedus* – is het vooral de combinatie met *arsenokoitès* die ervoor pleit aan de passieve partner in homoseksueel verkeer te denken. En dat bij *arsenokoitai* aan actieve partners in het homoseksuele verkeer gedacht moet worden heeft David F. Wright als eerste overtuigend beargumenteerd, zo niet aangetoond.

Boswell meent dat *malekos* in 1 Kor. 6:9 betrekking heeft op morele zwakte in het algemeen en dat *arsenokoitai* actieve, mannelijke prostituees zijn.[190]. Scroggs meent dat het woordpaar duidt op resp. 'the effeminate call-boy' en de actieve partner "who keeps the malakos as a "mistress" or who hires him on occasion to satisfy his sexual desires'.[191] (zie De Young, 196-198). Op basis van en in discussie met het werk van Scroggs komt Wright vervolgens tot de interpretatie die het woord afleidt van Lev. 18:20 en 20:13 van de *Septuagint*.[192]

W.b. *arsenokoitai*: het hier gebruikte woord is een *crux interpretum*, omdat het verder in de ons beschikbare literatuur uit Paulus' dagen niet gebruikt wordt. Desondanks kan op goede gronden aangenomen worden dat deze term vermoedelijk gesmeed is binnen het Jodendom – mogelijk zelfs door Paulus zelf, aangezien het woord voor zover ons bekend als eerste door Paulus gebruikt is – naar analogie van of op basis van de Griekse vertaling van Lev. 18:22 en 20:13.[193] Daar staat:

---

[188] Voor een overzicht (en bespreking) van de opvattingen m.b.t. de vertaling en duiding van beide termen, zie Nissinen 1998, 113-118 en Gagnon 2001, 303-339. Het artikel van James B. De Young, 'The source and NT meaning of arsenokoitai, with implications for Christian ethics an ministry' gaat uitvoerig in op de betekenis van *arsenokoitai*.

[189] Rapport over het gebruik van Schriftgegevens 1981, 18. Zo ook Conzelmann, Fee, Schrage, D.F. Wright, De Young, Gagnon, Loader en vele anderen.

[190] Boswell 1980, 340vv.

[191] De Young,1992, 196-198.

[192] Zie Nissinen 1998, 116, Gagnon 2001, 315.

[193] Recentelijk heeft Brownson van deze uitleg gezegd dat die speculatief is en dat bevestigend bewijs van buitenaf ontbreekt (2013, 271). Hij zelf houdt het erop dat het om mannen gaat die met gebruik maken van jongens die prostitué zijn. (274) Brownson echter laat niet zien hoe Wright tot zijn opvatting gekomen is en onderbouwt zijn bezwaren daartegen niet. Ook voert hij geen argumenten voor zijn eigen interpretatie aan.

Lev. 18:22 - *meta* ***arsenos*** *ou koimēthēse* ***koitēn*** *gunaikos*
Lev. 20:13 - *hos an koimēthē meta* ***arsenos koitēn*** *gunaikos*

Het gebruik van de termen *arsēn* (man) en *koitē* (bed/liggen) in beide verzen, en met name hun nevenschikking in 20:13, geeft een sterke parallel met het door Paulus gebruikte *arsenokoitai*. Daarbij komt dat *arsenokoites* de letterlijke vertaling is van het Hebreeuwse *mishkav zakur*, een uitdrukking die uitgaat van de Hebreeuwse tekst van Lev. 18:22 en Lev. 20:13 en 'liggen met een man' betekent. Deze uitdrukking wordt door de rabbi's gebruikt voor mannen die homoseksuele omgang hebben.

Is de term *arsenokoites* ontleend aan de Griekse vertaling van Lev. 18 en 20, dan valt daaruit ook op te maken dat Paulus middels dit woordgebruik de lijn van het Oude Testament heeft doorgetrokken naar het Nieuwe. Die conclusie wordt, naar mijn mening terecht, door meerdere auteurs getrokken.[194]

Naar welhaast algemeen oordeel, dekken de woorden *malakoi* en *arsenokoitai* de gangbare vormen van homoseksueel verkeer in zowel de Hellenistische als de Romeinse samenleving. Dat de *malakoi* in de praktijk dikwijls mannen zijn geweest die tegen betaling of in cultisch verband seksuele diensten verrichtten, ligt m.i. voor de hand, aangezien het op zich nemen van de passieve rol in het homoseksuele verkeer vernederend was en iemands mannelijke status danig ondermijnde. In de praktijk zullen de *arsenokoitai* daarom niet zelden mannen geweest zijn die gebruik hebben gemaakt van de diensten van de *malakoi*. Dit impliceert niet dat de *arsenokoitai* per definitie hoerenlopers zijn. Ook buiten de wereld van gekochte seks kwam homoseksueel verkeer voor.

Gaan we ervan uit dat Paulus onder de *malakoi* en *arsenokoitai* respectievelijk de passieve en actieve partners in het homoseksuele verkeer heeft verstaan, dan wordt uit de context van 1 Kor. 6:9 en 1 Tim. 1:10 ook duidelijk hoe Paulus deze mannen beoordeelde en hoe hij wilde dat de gemeente met hen zou omgaan. Voor Paulus behoorden zij tot de onrechtvaardigen, de *adikoi* (1 Kor. 6:9) en tot de wettelozen en opstandigen, goddelozen en zondaars, onheiligen en onreinen (1 Tim. 1:9). Hij plaats hen in 1 Kor. 6 op één lijn met andere mensen die het koninkrijk van God niet zullen beërven: ontuchtplegers, afgodendienaars, overspelers, dieven, hebzuchtigen, dronkaards, lasteraars en rovers. En in 1 Tim. 1 plaats hij hen op één lijn met zij die hun vader of moeder vermoorden, doodslagers, ontuchtplegers, mensenhandelaars, leugenaars en meinedigen.

Het is in dit licht alleszins aannemelijk dat voor Paulus ook de *malakoi* en *arsenokoitai* die deel van de gemeente waren – maar bleven leven in hun onreinheid –, behoorden tot degenen die 'aan de satan uitgeleverd' waren (1 Kor. 5:5) en van de tafel van de Heer geweerd dienden te worden (1 Kor. 5:11).

Dit betekent overigens beslist niet dat Paulus in de gemeente geen ruimte ziet voor mannen die in het verleden *malako*s of *arsenokoitès* zijn geweest. Die ruimte is er zeker. Immers: 'Sommigen van u zijn dat ooit geweest, maar u bent gereinigd, u bent geheiligd, u bent rechtvaardig verklaard in de naam van de Heer Jezus Christus en door de Geest van onze God.' (1 Kor. 6:11) Voor zowel degenen die zich passief als actief opstelden in het homoseksuele verkeer is ruimte in de gemeente van Christus. Van al hun onreinheid kunnen ze gereinigd worden, van al hun zonden vrijgesproken in de naam van de Heer Jezus Christus. Door terug te keren naar hun oude levensstijl echter, verspelen ze hun redding.

Homoseksuelen?

[194] Om een voor allen te noemen: ' Paul's use of the term presupposes and reaffirms the holiness code's condemnation of homosexual acts.' (Hays 1996, 382)

Onder degenen die menen dat Paulus met *arsenokoitai* mannen bedoelt die zich inlieten met de homoseksuele praxis, bestaat wel verschil van mening over de vraag of het woord in 1 Kor. 6:9 en 1 Tim. 1:10 met 'homoseksuelen' vertaald kan worden. Meerdere vertalingen doen dat (zie bijv. World English Bible, Contemporary English Version, Neues Leben). Het mag duidelijk zijn dat de keuze voor deze vertaling alles te maken heeft met de vraag hoe beide woorden doorvertaald dienen te worden naar onze cultuur en context.

De Young verdedigt deze vertaling met twee argumenten. 1. Het woord heeft een brede betekenis en 2. de homoseksuele geaardheid was bekend in de oudheid, zodat met het woord *arsenokoitai* ook degenen aangeduid worden die een homoseksuele geaardheid hebben.[195] De Young: 'The preceding historical evidence demonstrates that ancient concepts of homosexuality, though primarily understood as sexual acts, cannot be limited to acts alone. It is plausible, then, that the term *arsenokoitai* may include both acts and orientation or desire at least in the contexts of Romans 1, 1 Corinthians 6, and 1 Timothy 1.'[196] Zelfs al zou deze gedachtegang kloppen (hetgeen naar mijn mening zeer twijfelachtig is),[197] dan nog is daarmee niet aangetoond dat het woord *arsenokoitai* als 'homoseksuelen' vertaald moet worden. Hoogstens kan gesteld worden dat Paulus ook aan mannen met een homoseksuele geaardheid dacht, toen hij het woord gebruikte. Schrage merkt overigens terecht op: 'Die bisweilen gewählte Wiedergabe mit 'Homosexuelle' ist anachronistisch, nicht weil diese Kategorie noch nicht existierte und die Sexualität als polyvalent betrachtet wurde, sondern weil allein das Verhalten zählte und man z.B. nie von homosexuell Veranlagten, aber zölibatär oder in heterosexuellen Verhältnissen Lebenden als von Homosexuellen gesprochen hätte.'[198].

Een andere keuze maakt Gagnon, wiens gedachtegang hierop neerkomt dat, als de woorden *malakoi* en *arsenokoitai* het gehele spectrum van homoseksuele praxis uit de oudheid dekken, daarmee vanzelfsprekend ook elk type homoseksuele praxis in onze tegenwoordige tijd veroordeeld is.[199] Die conclusie is echter wat kort door de bocht. Het geval namelijk wil dat Paulus het in 1 Kor. 6:9 niet over de homoseksuele praxis heeft, maar over mannen die bij een bepaald type homoseksuele praxis betrokken zijn, t.w. de *malakoi* en *arsenokoitai*, de passieve en actieve sekspartners. Dat is van belang voor de wijze waarop wij deze teksten betrekken op homo's in onze cultuur. 1. Gagnons vooronderstelling is, dat het hele spectrum aan homoseksuele praxis uit de oudheid uiteindelijk gelijk is aan het huidige. Die vooronderstelling is, naar ik eerder heb betoogd, aanvechtbaar.[200] Dat zie ik bevestigd in Paulus' woordgebruik. Daarmee blijft hij geheel binnen het kader van de rolpatronen zoals die voor de homoseksuele praxis in zijn cultuur golden. En uitgerekend die rolpatronen hebben in onze cultuur een ingrijpende verandering doorgemaakt. 2. Dan bevestigt de wijze waarop Paulus zich uitdrukt, dat voor hem de *malakoi* en de *arsenokoitai* uitsluitend mannen zijn die zich aan een bepaald gedrag maken. Iemand die steelt noemt hij een dief en iemand die teveel drinkt een dronkaard, iemand die een passieve rol vervult in het homoseksuele verkeer een *malako*s en iemand die een actieve rol vervuld een *arsenokoitès*. En wie zich van dergelijke gedragingen bekeren, houden op een dief, een dronkaard, een *malako*s of een *arsenokoitès* te zijn: zij zijn dat geweest (1 Kor. 6:11). Het punt nu is, dat er met die focus op uitsluitend het gedrag in onze cultuur werkelijk iets gebeurd is. Iemand kan zich onthouden van de homoseksuele praxis en toch een homo zijn. Niet iemands daad maakt iemand tot homoseksueel, maar iemands aard. Dit evidente verschil tussen hoe Paulus in 1 Kor. 6 over de *malakoi* en *arsenokoitai* spreekt en hoe wij over homo's plegen spreken toont, dat er in ons

---

[195] De Young 1992, 203-213.
[196] De Young 1992, 209.
[197] Zie hoofdstuk 5.5.1.2.
[198] Schrage 1991, 432.
[199] Gagnon 2001, 330.
[200] Zie hoofdstuk 2.5.1, Homoseksuele relaties, de klassieke oudheid en Paulus.

spreken over homoseksuelen een dimensie zit die in Paulus' spreken ontbreekt. Het is vanwege dit verschil dat we hetgeen Paulus over de *malakoi* en *arsenokoitai* schrijft niet rechtstreeks kunnen toepassen op homo's in onze tijd.

2.6.3. Conclusies

Onder de *arsenokoitai* en *malakoi* waarover Paulus spreekt in 1 Kor. 6:9 en 1 Tim. 1:10 (daar alleen over de *arsenokoitai)* hebben we naar alle waarschijnlijkheid zowel de mannen te verstaan die de actieve rol speelden in het homoseksuele verkeer als de mannen die een passieve i.c. vrouwelijke rol vervulden. Middels het gebruik van het aan de Griekse vertaling van Lev.18:22 en 20:13 ontleende woord *arsenokoitai* trekt Paulus de lijn van de oudtestamentische wet door naar het Nieuwe Testament. Het is anachronistisch dit woord met 'homoseksuelen' te vertalen. De woorden *malakoi* en *arsenokoitai* duiden op de gangbare vormen van homoseksueel verkeer aan in de Hellenistische en Romeinse samenlevingen. In de praktijk zullen de *arsenokoitai* niet zelden mannen geweest zijn die gebruik hebben gemaakt van de (betaalde) diensten van de *malakoi*. Dit impliceert niet dat de *arsenokoitai* per definitie hoerenlopers zijn. Ook buiten de wereld van ge- en verkochte seks kwam homoseksueel verkeer voor. Uit het verschil tussen de wijze waarop Paulus over de *malakoi* en *arsenokoitai* spreekt en wij over homoseksuelen spreken, blijkt, dat we hetgeen Paulus in 1 Kor. 6:9 en 1 Tim. 1:10 over de *malakoi* en *arsenokoitai* niet rechtstreeks kunnen toepassen op mensen met een homoseksuele identiteit in onze cultuur.

2.7. Samenvatting

Het kader waarbinnen deze studie zich bezint op de Bijbelse gegevens ten aanzien van de homoseksuele praxis is de vraag of er binnen de gemeente van Christus ruimte kan zijn voor homoseksuele relaties in liefde en trouw. Wat heeft de bezinning op de Bijbelteksten die betrekking hebben op de homoseksuele praxis ons gebracht? Dit, dat het oordeel over alle toenmalig bekende vormen van de homoseksuele praxis in alle Bijbelteksten uiterst negatief is. De Kanaänieten werden blijkens Lev. 18 mede vanwege de homoseksuele praxis waaraan zij zich schuldig maakten het land uitgespuugd en degenen van het volk Israël die daaraan deel hebben, dienden terechtgesteld te worden. Paulus beschouwt de homoseksuele passies en praxis als een direct gevolg van het vereren van het schepsel boven de Schepper en haaks staand op de door God in de schepping gelegde orde. Degenen uit de gemeente die zich daaraan schuldig maken, behoren van de gemeente te worden afgesneden.

Tegelijk werd vastgesteld dat homoseksuele relaties niet in het blikveld van Lev. 18 en 20 (konden) zijn. Ook de apostel Paulus heeft bij het schrijven van Rom. 1 naar alle waarschijnlijkheid geen homoseksuele relaties in liefde en trouw voor ogen gehad. En uit de manier waarop hij in 1 Kor. 6:9 en 1 Tim. 1:10 over de *malakoi* en *arsenokoitai* spreekt, blijkt dat hetgeen hij over deze mannen zegt niet rechtstreeks toegepast kan worden op homoseksuelen in onze cultuur.

Synthese

3. De teksten in hun Bijbelse context

In dit hoofdstuk wil ik proberen de uit de exegese getrokken conclusies in het wijdere verband van de Schrift als geheel te plaatsen. De kernvraag is daarbij hoe het negatieve oordeel in de Bijbel over homoseksueel verkeer geduid moet worden.

3.1. Romeinen 1 en Genesis 1

Bij de exegese van Rom. 1 werd vastgesteld dat er tussen Rom. 1 en Gen. 1 een groot aantal intertekstuele verbanden bestaan.[1] Aangezien hier sprake is van een welbewust teruggrijpen op Gen. 1:27 werd geconcludeerd dat Paulus bij 'natuurlijk gebruik' gedacht heeft aan Gods bedoeling met het sekseverschil en met de seksuele omgang zoals die Gen. 1 geopenbaard wordt.

Deze uitleg impliceert dat een aantal opvattingen betreffende de betekenis van de uitdrukkingen 'natuurlijke omgang' (*tèn phusikèn chrèsin*) en 'tegennatuurlijk' (*para phusin*) m.i. onaannemelijk zijn. Ik denk aan de opvattingen dat 1. Paulus allereerst de gevallen natuur op het oog heeft, 2. 'natuurlijk' de betekenis heeft van 'normaal en vertrouwd', 'wat men natuurlijk vindt in een bepaalde tijd' en 3. met 'natuurlijk' het eigen karakter van een persoon of groep wordt aangeduid.[2]

Genesis 1:26-28: mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen

Gen. 1:26-28 verhaalt van de schepping van de mens: 'En God zei: Laten Wij mensen maken naar Ons beeld, naar Onze gelijkenis; en laten zij heersen over de vissen van de zee, over de vogels in de lucht, over het vee, over heel de aarde en over al de kruipende dieren die over de aarde kruipen! En God schiep de mens naar Zijn beeld; naar het beeld van God schiep Hij hem; mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen. En God zegende hen en God zei tegen hen: Wees vruchtbaar, word talrijk, vervul de aarde en onderwerp haar, en heers over de vissen van de zee, over de vogels in de lucht en over al de dieren die over de aarde kruipen!'

De mensheid is blijkens Gen. 1 niet aseksueel of androgyn begonnen en viel ook niet – gelijk Aristophanes in het *Symposium* grapte – in drie seksen uiteen, maar is mannelijk en vrouwelijk geschapen.[3] In een adem hiermee verbonden wordt de zegen die God over de mensheid uitspreekt: 'Wees vruchtbaar, word talrijk!' Hiermee wordt in het eerste hoofdstuk van de Bijbel iets heel fundamenteels uitgesproken over de bedoeling van God met het door Hem geschapen sekseverschil tussen man en vrouw: alleen zo is de mens in staat zich voort te planten, de aarde te vullen, daarover als plaatsbekleder van God de scepter te zwaaien.[4] Met grote aandacht volgt Genesis vervolgens wat deze zegen uitwerkt en hoe de mens zich vermenigvuldigt en verspreidt over de aarde. Genesis, het boek van de *toledoth* (waarin de

---

[1] Eén daarvan is het gebruik van de woorden 'mannelijken' (*arsenes*, ἄρσενες) en 'vrouwelijken' (*thèleiai*, θήλειαι) in 1:26-27. Hierdoor wordt het accent – veel meer dan wanneer Paulus van mannen (*andres*, ἀνδρες) en vrouwen (*gunaikes*, γυναῖκες) zou hebben gesproken – nadrukkelijk op het geslachtelijke van man en vrouw gelegd.

[2] Brownson zou gelijk kunnen hebben met zijn aanname dat de Romeinse lezers van Paulus' brief in de frasen 'natuurlijke omgang' en 'tegennatuurlijk' meerdere betekenissen gehoord hebben, t.w. 1. het individuele karakter van iets of iemand, 2. het normale en abnormale, i.c. het ongerijmde van een passieve rol voor de man en een actieve rol voor de vrouw, en 3. de voorplanting. (Brownson 2013, 226-244) Aan de orde is echter niet wat Paulus' lezers gehoord (kunnen) hebben, maar waarop de tekst doelt. Waar Brownson echter geheel aan voorbij gaat zijn de onmiskenbare intertekstuele verbanden tussen Rom. 1 en Gen. 1.

[3] Prosman 2013, 66: 'Om het in moderne termen te zeggen: het gaat hier niet over gender (de maatschappelijke rol voor man en vrouw), maar over sekse (het biologische verschil tussen man en vrouw).'

[4] VOP 2003a, 24: 'Het sekseverschil wordt hierdoor benoemd als één van de scheppingsdaden van God. De mensheid kan niet anders (voort)bestaan dan dankzij het feit dat er mannen en vrouwen zijn. Zo heeft God het gewild: "*Weest vruchtbaar, wordt talrijk* …"'

stam *jld*, verwekken, verwerkt zit) wordt wel met recht 'het boek van de verwekkingen' genoemd.[5]

De voortplanting, het verwekken van nageslacht, is dan ook van de grootste betekenis in heel het Oude Testament. Dat heeft te maken met het type samenleving waarin de Godsopenbaring plaatsvond: een patriarchale samenleving waarin het voortleven en -bestaan van de familie op voorvaderlijke grond een van de meest centrale waarden was. Meer nog heeft het te maken met het zich geroepen voelen te leven onder de scheppingszegen van de Allerhoogste. Ook al wordt niet zelden benadrukt dat een zegen geen gebod is,[6] de formulering van Gods scheppingszegen is in de gebiedende wijs gesteld: God gebíedt de zegen![7] En steeds weer in het Oude Testament komt het thema van die zegen terug.[8]

Het sekseverschil dient allereerst de procreatie van het menselijke geslacht en de verbreiding daarvan over de aarde. Wie daar lichtzinnig mee omgaat maakt zich schuldig aan een vergrijp. Zaad verspil je niet en mocht dat wel gebeurd zijn, dan dient reiniging voltrokken te worden (Lev. 15:16-18). Dit zou ook kunnen verklaren waarom het zo hoog opgenomen wordt als een man en vrouw moedwillig seksuele gemeenschap hebben tijdens de menstruatietijd (zie o.a. Lev. 18:19; 20:18): beiden moeten afgesneden worden uit het volk van God.

Het is daarom dat tot recent gemeend werd dat de toorn waarmee de HERE Onan treft (Gen. 38:9-10) niet alleen veroorzaakt wordt door zijn trouweloosheid jegens zijn broer Er, maar ook door het verspillen van zijn zaad als zodanig.[9] Ook in het rabbijnse Jodendom werd het zo uitgelegd: 'R. Johanan stated: Whosoever emits semen in vain deserves death, for it is said in Scripture. And the thing which he did was evil in the sight of the Lord, and He slew him also.' (Babylonian Talmud: Tractate Niddah 13a) Over het belang van de voortplanting voor het Jodendom gesproken, in Tosefta Jevamot 8,7 staat te lezen: 'Wie niet aan voortplanting doet vermindert het beeld van God.' Het is om deze reden dat niet alleen de positie van homoseksuelen, maar ook die van alleenstaanden in het Jodendom problematisch is.[10]

In het na-exilische Jodendom wordt homoseksueel verkeer krachtig veroordeeld als de zonde van Sodom, de zonde van de heidenen.[11] Wie zich daaraan schuldig maken veranderen de orde.[12] In navolging van Stoïcijnse filosofen wordt door Philo beklemtoond dat homoseksueel verkeer tegen de natuur is. Allereerst omdat deze seksuele omgang niet bijdraagt aan de voortplanting.[13] Niet minder omdat mannen zich daardoor zich als vrouwen gedragen en zo onmannelijk gedrag vertonen.

---

[5] In aansluiting bij Breukeleman 1992, 12vv. Zie 5:2 ('het boek van de verwekkingen van Adam', waarop het geslachtsregister van Adam volgt); 6:1 (de verwekkingen van Noach); 10 (de verwekkingen van de zonen Noach); 11:10 (de verwekkingen van Sem); 10:27 (de verwekkingen van Terah) enz.. Maar bijzondere aandacht voor (de uitwerking van) Gods scheppingszegen is er ook in 8:17; 9:1-7 en 9:18-19.

[6] Recentelijk nog door Brownson 2013, 115.

[7] Voor degenen die thuis zijn in het Hebreeuws en Grieks: als mensen zegenen en in hun zegenspreuk wordt een werkwoord gebruikt, dan is de gebruikte modus altijd een iussivus (zie Gen. 28:3; Gen. 48:20; 1 Sam. 2:20; 1 Kon. 1:47; 1 Kon 8 : 55-56). Ook in de Aäronitische zegen worden iussivi gebruikt. In de Griekse vertaling van het Oude Testament, de Septuagint, worden al deze iussivi vertaald als optativi. Nergens dus wordt in een door mensen uitgesproken zegenspreuk een gewoon imperfectum gebruikt, noch in de Aäronitische zegen, noch in de zegen die Salomo uitspreekt nadat hij gepredikt heeft dat al Gods beloften in vervulling zijn gegaan. Laat staan dat er door mensen een imperatief gebruikt wordt. Hierop is één uitzondering, Laban (Gen. 24:60).

[8] Zie, naast de genoemde plaatsen uit Genesis (8:17; 9:1-7; 9:18-19) ook Gen. 35:11; Lev. 26:9; Jer. 23:3 en Ez. 36:11).

[9] Keil 1878, 287; Aalders 1949, 94.

[10] Zie Poorthuis1999, 108. Verg. Novak 1992, 85.

[11] Zie Nissinen 1998, 89-102; Gagnon 2001, 159-183; Zuilhof-Tulp 2010, 25-47; Van Loon 2012a, 53-57.

[12] In het Testament van Naphtali (3.4) lezen we: 'But you, my children, shall not be like that: discern the Lord who made all things, so that you do not become like Sodom, which departed from the order of nature', zie Charlesworth 1983, 812. En in Pseudo-Phocylides (190-192): 'Do not transgress with unlawful sex the limits set by nature. For even animals are not pleased by intercourse of male with male. And let women not imitate the sexual role of men', zie Charlesworth 1985, 581.

[13] Verg. Gagnon 2001, 164-169. Josephus schreef: 'What are our marriage laws? The Law recognizes no sexual connections, except the natural (*kata physin*) union of man and wife, and that only for the procreation of children.' Philo keurde om die reden ook gemeenschap met een onvruchtbare vrouw af.

Een eerste reden waarom de Bijbel homoseksueel verkeer veroordeelt, is mijns inziens dat deze haaks staat op de bedoeling die God met het sekseverschil heeft, te weten het voortbestaan van het menselijke geslacht.

Gen. 2:18-25: en Hij bracht haar bij de mens

Een nieuw en niet minder fundamenteel aspect van het man- en vrouw-zijn brengt Gen. 2:18-25 aan het licht. In Gen. 2:18-25 wordt verhaald van de weg waarin de mens, de man-mens een 'helper als tegenover hem', 'Hilfe, ihm Gegenpart' (Buber) vindt. Eerst stelt de HERE God vast dat het niet goed is dat de mens alleen is. Hij besluit 'een hulp, hem tegenover' te maken en vormt vervolgens uit de aardbodem al het dierlijke leven. Wanneer de mens daaronder niemand vindt die bij hem past, brengt de HERE God een diepe slaap over hem en schept Hij uit zijn rib de vrouw. Hij brengt haar tot de mens als een bruidegom tot zijn bruid en vervolgens wordt de poëet in hem wakker:

Toen zei Adam:
Deze is ditmaal
been van mijn beenderen,
en vlees van mijn vlees![14]
Deze zal mannin genoemd worden,
want uit de man
is zij genomen.
(Gen. 2:23)

Bij dit oerverhaal van het ontstaan van het eerste mensenpaar tekent de schrijver van Genesis aan: 'Daarom zal een man zijn vader en zijn moeder verlaten en zich aan zijn vrouw hechten; en zij zullen tot één vlees zijn.' (Gen. 2:24) Hiermee wordt het verhaal over de schepping van de vrouw geduid als de opmaat tot het huwelijk.[15]

Terecht wordt wel gezegd dat de mens in de vrouw meer ontvangt dan alleen een echtgenote. Het gaat om het opheffen van zijn alleen-zijn. In en door de vrouw ontvangt de mens dus ook een medemens die maatje is, als een vader of moeder is, vriend is, zoon, of dochter. En toch, dat die medemens in het scheppingsverhaal een vrouw is die door de HERE als echtgenote tot de mens gebracht wordt, is niet willekeurig. Er is geen ander die zo zijn sterkste behoeften, diepste verlangens en mooiste dromen vervullen kan. Van deze band tussen man en vrouw zingt de Bijbel dan ook het hoogste lied. Die band biedt een dusdanig treffende metafoor, dat die gebruikt worden voor de bijzondere relatie tussen de HERE God en zijn volk (Ez. 16:1-14) en tussen Jezus Christus en zijn kerk (Ef. 5:22-33).

In Gen. 2:18-25 wordt het model aangereikt voor de meest complete, intieme en vitale band die de mens kan aangaan, het huwelijk tussen man en vrouw. Hoewel het vanuit exegetisch oogpunt niet valt aan te tonen, is het aannemelijk dat ook deze notie meespeelt in de negatieve beoordeling van homoseksueel verkeer in het Oude en Nieuwe Testament.

3.2. Breuklijnen

Soms wordt in de door ons gelezen literatuur krachtig de nadruk gelegd op het bijzondere, het onovertroffene van de eenheid tussen man en vrouw. Daardoor komt een welhaast mystieke, roze wolk rond het huwelijk en het samen man- en vrouw-zijn te hangen. Bij deze verheerlijking van het huwelijk valt echter in het licht van de Bijbel als geheel een kritische kanttekening te plaatsen.

---

[14] Deze woorden benadrukken dat de mens in de vrouw zijns gelijke gevonden heeft, zie Gen. 29:14; Ri. 9:2; 2 Sam. 5:1.

[15] Oosterhoff 1972, 161: 'Het "tot één vlees" worden duidt niet alleen op de seksuele gemeenschap tussen man en vrouw. Ook daar slaat het op (…) 1 Kor. 6:16 (…). Maar het houdt veel meer in. Het duidt op de echtelijke gemeenschap tussen man en vrouw in haar totaliteit, niet alleen lichamelijk, ook geestelijk.'

Het verheven beeld dat Gen. 2:18-25 van het samenkomen van man en vrouw schetst is danig verstoord geraakt door de ontrouw van de mens aan het gebod van God. Meteen in Gen. 3 al ontstaan enkele diepe scheuren in dat beeld (Gen. 3:12 en :16) en die scheuren worden er gaandeweg de Bijbel niet minder op. Het beeld dat Genesis geeft van de omgang tussen man en vrouw in de patriarchale families is volstrekt ontluisterend. En het beeld dat 2 Samuël en 1 Koningen schetsen van de omgang tussen man en vrouw in de familie van koning David niet minder. Dit raakt aan iets algemeen-menselijks, zo blijkt uit de spreuken die jongemannen waarschuwen goed na te denken over hun partnerkeuze:

Spr. 19:13b: het geruzie van een vrouw is als een dak dat altijd lekt.
Spr. 21:9 (=Spr. 25:24):
Je kunt beter in een hoekje op het dak wonen
dan in één huis met een vrouw die ruzie zoekt.
Een variant hierop is Spr. 21:19:
Je kunt beter in de woestijn wonen
dan samenleven met een humeurige vrouw die ruzie zoekt.
En Spr. 27:15 en 16:
Als een dak dat altijd lekt wanneer het regent,
zo is een vrouw die steeds weer ruzie zoekt.
Wie haar in toom probeert te houden,
is als iemand die de wind wil vangen
of olie denkt te grijpen.

Het spreukenboek is een boek voor mannen. Dat verklaart dat het in deze spreuken uitsluitend over vrouwen gaat... Zou er een spreukenboek voor vrouwen zijn geschreven, dan zouden daarin allicht heel andere spreuken voorkomen. Bijv.

'Je kunt beter alleen in het leven blijven staan,
dan met een lamlendige, luie man door het leven moeten gaan.'

Wat betreft het huwelijk als metafoor voor de bijzondere relatie tussen de HERE en zijn volk: dat beeld transformeert ten gevolge van Israëls ontrouw tot een beeld van een huwelijk met een hoer die door haar echtgenoot te schande gemaakt wordt (Ez. 16:15vv en Hos. 2) en een polygaam huwelijk met twee overspelige zusjes (Jer. 3; Ez. 23).

Hoe hoog de Bijbel ook opgeeft van het huwelijk, het wordt verre van geïdealiseerd. Het is tegen deze achtergrond dat David kan zingen over zijn vriendschapsband met Jonatan:

Jonatan ligt gesneuveld op de heuvels.
Het verdriet verstikt me, Jonatan,
je was mijn broeder, en mijn beste vriend.
Jouw liefde was mij dierbaar, meer dan die van vrouwen.
(2 Sam. 1:25b-26)

Toch blijft de Bijbel voor ogen houden hoe het in het begin door God bedoeld is. Het model waarop man en vrouw zich in het Nieuwe Testament te oriënteren hebben is echter niet de verhouding tussen de mens en zijn vrouw, maar die tussen Christus en zijn gemeente.

3.3. Anatomische complementariteit?

Een weliswaar uit de Bijbelse gegevens afgeleide, maar desondanks eigensoortige verklaring voor het negatieve oordeel van de Bijbel over homoseksueel verkeer bieden degenen die enige nadruk leggen op het anatomische verschil tussen man en vrouw.[16] Met name Gagnon valt in dit verband te noemen. Spreekt hij over de complementariteit van man en vrouw, dan focust hij in het bijzonder op het zichtbare aspect daarvan, het anatomische.[17] In dit verband

---

[16] Zie hoofdstuk 2, noot 130.

[17] Een uit de vele mogelijke citaten: 'Put in more crude terms, Paul in effect argues that even pagans who have no access to the book of Leviticus should know that same sex intercourse is "contrary to nature" because the primary sex organs fit male to female, not female to female or male to male. Again, by fittedness I mean not only the glove-like physical fit of the penis and vagina but also the clues to complementarity provided by procreative capacity and the capacity for mutual and pleasurable stimulation. These clues make clear that neither the anus, the orifice for excreting waste products, nor the mouth, the orifice for taking in food, are complementary orifices for the male member. For Paul it was a simple matter of commonsense observation of human anatomy and procreative function that even pagans, otherwise oblivious to God's direct revelation in the Bible, had no excuse for not knowing.' (254-256, verg. 258) Gagnon is van mening, zo blijkt uit dit citaat, dat Paulus op grond van de menselijke anatomie niet alleen de homoseksuele praxis, maar ook orale seks tussen man en vrouw heeft

relativeert Gagnon de argumenten die in het Jodendom van Paulus' dagen tegen homoseksuele omgang werden ingebracht, m.n. dat die niet bijdraagt aan de voortplanting en de man degradeert tot een vrouw.[18] Procreatie speelt mee, maar is uiteindelijk een afgeleid gegeven. In een overbevolkte wereld hoeft seks binnen het huwelijk niet noodzakelijk met een verlangen naar procreatie gepaard te gaan en procreatie is dan ook niet waar het uiteindelijk om gaat bij de veroordeling van homoseksualiteit. En nog minder gaat het in de Bijbel om het veilig stellen van de sociale status van de man. Uiteindelijk gaat het maar om een ding en dat is het handhaven van het onherleidbare verschil tussen 'mannelijk' en 'vrouwelijk', dat uitdrukking krijgt in de geslachtelijke complementariteit, in het bijzonder in de anatomische i.c. biologische complementariteit van man en vrouw.

Nu al wil ik – uitsluitend uit exegetisch oogpunt – enkele kanttekeningen bij deze opvatting plaatsen. In het kader van het hoofdstuk hermeneutiek kom ik op Gagnons standpunt terug.[19]

Om te beginnen ben ik van mening dat de uitdrukking 'gender complementarity' raakt aan iets dat in Gen. 1 en 2 aan de orde komt. Door het samenkomen van man en vrouw – twee enerzijds zo gelijke en anderzijds zo verschillende wezens – kan nieuw leven verwekt en geboren worden. Het is even gewaagd als wijs. Dat de vrouw als moeder haar kind aan haar borst kan voeden en de man – dankzij zijn grotere fysieke kracht – in staat is dit kostbare te beschermen, is niet minder wijs. En als dit alles gebeurt op basis van de gevoelens die de mens in Gen. 2:24 t.a.v. zijn vrouw onder woorden brengt, ontstaat er een voor nieuw geboren leven veilige sfeer waarin het mag groot worden. Man en vrouw zijn tot elkaar geschapen, tot het voortbrengen van nieuw leven, om elkaar aan te vullen, elkaar tot vreugde en zegen te zijn. Het sekseverschil van Gen. 1 en het concept voor man- en vrouw-zijn van Gen. 2 getuigt dan ook van een wijsheid om welke we God onze Schepper hebben te loven en prijzen.

Tegelijk stel ik vast dat er een wereld van verschil is tussen hoe de Bijbel over het sekseverschil spreekt en de wijze waarop Gagnon dat doet. Hoe meer hij de anatomie ter sprake brengt, des te meer valt op dat de Bijbel dit niet doet. Alleen in Rom. 1:26-27 wordt homoseksualiteit *para physis* en de omgang tussen man en vrouw *physikè* genoemd. Het intertekstuele verband met Gen. 1 maakt duidelijk waarom: God heeft de mens mannelijk en vrouwelijk geschapen. Gagnon vervolgens leidt hieruit af dat het Bijbelse verbod op homoseksueel verkeer ten nauwste samenhangt met de anatomische ongelijkheid van man en vrouw en waar de mannelijke en vrouwelijke geslachtsorganen en lichaamsopeningen wel en niet bedoeld voor bedoeld zijn. Die interpretatie echter heeft een minimale exegetische basis.

Ook in de wijze waarop Gagnon de na-exilische Joodse schrijvers interpreteert zit onmiskenbaar een speculatief moment. Wie de vele citaten leest die Gagnon van Joodse en niet-Joodse schrijvers bijeen heeft gebracht, vindt er daar geen een tussen die de anatomische interpretatie van Gagnon bevestigt.[20]

---

veroordeeld. De vraag in welke mate man en vrouw tijdens het spel der liefde van tong en vingers gebruik mogen maken laat Gagnon onbesproken.

[18] Gagnon 2001, 176.

[19] Zie hoofdstuk 6.2.

[20] Brownson 2013, 243: 'In other words, even though Gagnon wishes to interpret nature in Romans 1 as referring to "anatomical complementarity", the texts that he cites to support this claim fail to do so. They speak instead either of procreation or of the violation of gender roles more broadly. Nowhere does Gagnon cite a single ancient text that speaks specifically of the fittedness of penis and vagina. This is a striking and ominous silence, particularly in Gagnon's argument, where "anatomical gender complementarity" comprises the very heart and essence of his entire case against homosexual practice.' Zuilhof-Tulp schrijft: 'Alleen bij Soranus (een arts uit de tweede eeuw na Christus, JMM) vinden we dus een onmiskenbare onderbouwing voor Gagnons specifieke punt van een ingaan tegen passende geslachtsorganen als een aspect van het *para physin*-zijn van homoseksuele praxis. Dit maakt zijn punt dat dit aspect een hoofdaspect was van de betekenis van de uitdrukking *para physin*, niet erg sterk.' (Zuilhof-Tulp 2010, 42) Ondanks deze kritische kanttekening vindt ook Zuilhof-Tulp het concept 'gender complementarity' terug bij Joodse en niet-Joodse schrijvers en wel als 'onderliggende notie': 'De

3.4. Samenvatting

Gen. 1 en 2. openbaren het beeld van Gods oorspronkelijke schepping. De schepping waarvan God op de zesde dag vaststelde dat ze zeer goed was (Gen. 1:31). Gen. 1 en 2 geven ook zicht op Gods bedoeling met zijn schepping, waaronder het sekseverschil. Uit Gen. 1 blijkt dat God de mensheid mannelijk en vrouwelijk heeft geschapen, en wel met het oog op de voortplanting. Uit Gen. 2. blijkt dat de schepping niet goed, niet af is, zolang de man-mens niemand heeft die bij hem past. Na een vruchteloze zoektocht door het dierenrijk wordt uit de rib van de man de vrouw geschapen en door God als echtgenote tot de man gebracht.

Het verbod op homoseksueel verkeer in de Bijbel laat zich op exegetische gronden allereerst verbinden met noties uit Gen. 1. De homoseksuele praxis is niet dienstbaar aan de voortgang van het leven en staat daarom haaks op Gods scheppingsbedoeling. Het is echter aannemelijk dat ook Gen. 2 een rol speelt in het oordeel over homoseksueel verkeer: man en vrouw zijn door de HERE God gemaakt om één vlees, één nieuwe levenseenheid te vormen.

---

onderliggende notie was die van de complementariteit van de geslachten. In literatuur van zowel Joods-Hellenistische als Grieks-Romeinse origine treffen we dan ook evidentie aan dat homoseksueel geslachtsverkeer ingaat tegen de intentie, het ontwerp en de wetten van een hogere macht of principe die de seksen bij elkaar passend gemaakt heeft. Gagnons specifieke punt van de complementariteit van geslachtsorganen in verband hiermee, komt alleen overtuigend naar voren uit Soranus. Dit punt kan daarom niet beschouwd worden als een primair aspect van de betekenis van *para physin* in Grieks-Romeinse of Joods- Hellenistische literatuur, hoewel het aannemelijk is dat dit besef impliciet meespeelt.' (46) Het mag duidelijk zijn dat ook het begrip 'onderliggende notie' iets ongrijpbaars heeft. En de suggestie dat menselijke anatomie 'impliciet meespeelt' is een aanname die door Zuilhof-Tulp niet uit de bronnen zelf wordt afgeleid.

Hermeneutiek

4. Hermeneutische vragen

4.1. Homoseksualiteit, onze cultuur en wij

In de voorafgaande hoofdstukken zijn de Bijbelteksten besproken waarin homoseksueel verkeer ter sprake komt en vervolgens geduid binnen het geheel van de Schriften. In dit hoofdstuk staat de vraag centraal hoe we in onze context met deze Bijbelse gegevens hebben om te gaan. Voordat deze vraag wordt behandeld, moet eerst echter de tijd genomen worden om na te denken over enkele meer algemene vragen die aan de orde zijn bij het in onze cultuur en context op het leven betrekken van de Bijbelse geboden en voorschiften. Daar zijn drie redenen voor.

4.1.1. Homoseksualiteit in onze cultuur

De eerste is dat er een direct verband bestaat tussen de wijze waarop het fenomeen homoseksualiteit zich in onze cultuur voordoet en ontwikkelingen in onze moderne westerse samenleving die ons allemaal beïnvloeden. Meerdere auteurs uit de kring van rechtzinnige gereformeerde kerken hebben dit betoogd.

Dekker

In 1995 betoogde Wim Dekker (Gereformeerde Bond) in zijn nog altijd boeiende briefwisseling met dr. C. Graafland dat de homofiele mens, zoals wij die kennen, in de Bijbel niet voorkomt. Dekker: 'Daarmee bedoel ik niet, dat er geen mensen waren, die de neiging hadden tot homoseksuele handelingen. Die waren er duidelijk wel. Maar er waren geen mensen die zeiden: Helaas kan ik niet trouwen met iemand van het andere geslacht, want dat is volledig in strijd met mijn innerlijke beleving. Zulke mensen, die met dat probleem zaten, komen we in de bijbel niet tegen en dat is ook wel logisch. De cultuur van toen liet er geen ruimte voor zich zo op te stellen. Alles was gericht op het verwekken van zonen, opdat er toekomst zou zijn voor het nageslacht, de stam, het volk. Geen nakomeling verwekken was culturele ongehoorzaamheid. (…) De cultuur van toen liet in de tweede plaats niet zo'n menstype ontstaan, dat zich zo bewust was van 'n eigen individualiteit, dat een man of een vrouw zou kunnen zeggen: Mijn excuus voor de meerderheid, maar ik ben homofiel en ik wil ook als zodanig erkend worden. Dit menstype kon pas ontstaan in onze door Verlichting gestempelde cultuur en het heeft nog heel lang geduurd voordat het zich in alle opzichten kon gaan ontplooien. Ik neem vaak in dit verband het voorbeeld van de linkshandige, die vroeger niet links mocht schrijven. Nu mag echter de linkshandige helemaal zichzelf zijn. Het is één voorbeeld uit vele. Maar het is duidelijk, dat in een cultuur die alle nadruk legt op het individu en die de eigenheid van het individu hoog in het vaandel heeft staan, ook nu eindelijk de homofiele mens zijn kansen krijgt.'[1]

Loonstra

Vanuit de kring van de Christelijke Gereformeerde Kerken kan Bert Loonstra genoemd worden. In zijn boeken *De Bijbel recht doen*[2] en *Zo goed en zo kwaad*[3] schetst Loonstra het proces van voortschrijdende individualisering in onze cultuur 'dat zulke diepe historische wortels heeft, dat het niet eenvoudig te keren is.'[4] Dat proces maakt meerdere stadia door. De eerste fase begint in de vijftiende en zestiende eeuw met de Renaissance, waarin de mens met zijn individuele deugden in het middelpunt komt te staan. Dit gaat hand in hand met een verschuiving van de gezagsstructuren op zowel maatschappelijk, kerkelijk als

[1] Dekker 1995, 28-29.
[2] Loonstra 1999, 101-107.
[3] Loonstra 2000, 14-18.
[4] Loonstra 1999, 101.

wetenschappelijk gebied. Mede hierdoor ontstond een klimaat waarin de Reformatie gedijen kon. Een tweede fase van de individualisering treedt in met de Verlichting (achttiende eeuw). Daarin gaat het gevestigde gezag wijken voor het gezag van de rede. Hetgeen in de Verlichting gepaard gaat met een nadruk op de vrijheid en de mondigheid van het individu. Dit leidde – aldus Loonstra – tot verworvenheden 'waarvan wij ook binnen de gereformeerde gezindte geen afstand meer zouden willen doen':[5] godsdienstvrijheid, vrijheid van geweten, meningsuiting en drukpers, afschaffing van de slavernij, democratie. In dit verband merkt Loonstra op: 'Ook onze aandacht voor de persoon van de homofiel hangt ongetwijfeld samen met een toegenomen gerichtheid in de westerse cultuur op het individuele. Misschien is het zelfs wel zo, dat het verschijnsel van de homoseksuele persoonlijkheidsbeleving door de toegenomen individualisering in de hand gewerkt is.' In dit verband merkt hij ook op: '(…) het probleem van de homoseksualiteit als basisgerichtheid [kan] in de cultuurhistorische context van de Bijbel wel eens verborgen zijn gebleven, zoals dat heden nog het geval is in de Afrikaanse context.'[6]

De Jong

Binnen de kring van de Nederlands Gereformeerde Kerken heeft Henk de Jong bij herhaling de vinger gelegd bij het verband tussen individualisering en homoseksualiteit. In 1988 ging hij meer in het algemeen in op het proces van individualisering, door De Jong toen nog 'verenkeling' genoemd.[7] De Jong: 'Het gaat, voor zover ik kan zien, in de verenkeling om een onvermijdelijk verschijnsel, dat zowel gevaren als kansen in zich bergt. De verenkeling overkomt ons, begunstigd door factoren die wij niet in de hand hebben en waarvan ik er twee noem: de toegenomen verplaatsingsmogelijkheden en (in samenhang daarmee), de toegenomen ontplooiingskansen. Dat zijn twee onomstotelijke gegevens, even onstuurbaar als het weer. Het heeft geen zin daar verzet tegen te organiseren. Beter is het de gevaren ervan te vermijden en de kansen ervan te benutten.'[8] Later legt De Jong een verband tussen de voortschrijdende individualisering en homoseksualiteit. Ten gevolge daarvan claimt een ieder, homo of niet, christen of niet, het recht op een eigen ontwikkeling. Daardoor komt de seksuele verscheidenheid duidelijker voor de dag.[9] Ook merkt De Jong op 'dat in onze cultuur de seksuele eenwording door de hoge vlucht die de anticonceptie-techniek genomen heeft wat los is komen te staan van de procreatie. Het is veelszins een genotmiddel geworden.' En in één adem erachteraan: 'Ook dat maakt het verbieden van het seksuele verkeer aan de homoseksueel wat willekeurig. Je zou dan ook de pil moeten verbieden.'[10]

De Bruijne

Ook Ad de Bruijne (Gereformeerde Kerken vrijgemaakt) legt een verband tussen onze cultuur en homoseksualiteit. 'Voor wij Bijbelteksten over homoseksualiteit vandaag kunnen toepassen, moeten wij ook beter in beeld hebben wat vandaag een homoseksuele identiteit is.'[11] De Bruijne beschouwt die als een uniek verschijnsel. 'Weliswaar leefden in alle tijden en culturen mensen met wat wij vandaag een homoseksuele dispositie noemen', maar: 'Pas de moderne westerse culturele constellatie liet de homoseksuele dispositie zo onontkoombaar

---

[5] Loonstra 1999, 103.
[6] Loonstra 1999, 103-105.
[7] De Jong 1988, 5:'Het komt mij voor dat de gedachtengang die achter woorden als individu, individualiteit en individualisme zit, een verkeerde is. Het hoofdbegrip erin is het latijnse werkwoord 'dividere', 'delen' en nu stelt het woord 'in-dividu' vanuit de optiek van het delen wat spijtig vast dat daar een grens aan zit (…) Maar onmiskenbaar zit er zo in het woord een beweging en deze beweging is van de mensengemeenschap af.'
[8] De Jong 1988, 6.
[9] De Jong 2010, 30.
[10] De Jong 2010, 33.
[11] De Bruijne 2012b, 66.

uitkomen, dat deze zelfs bepalend kon worden voor de identiteit en zelfbeleving van de betrokkenen.'[12] Als deel van deze constellatie benoemt De Bruijne:

- dat de mens zichzelf steeds nadrukkelijker als 'los individu' ziet, dat op zoek is naar zijn 'authentieke, "eigenlijke ik"';
- 'het grote belang van intieme tweerelaties';
- 'romantische idealen rond seks als een verheven taal van de liefde';
- de ontmythologisering van seks tot een basisbehoefte en vervolgens de democratisering van seks tot een consumptieartikel en mensenrecht tegelijk.

Deze constellatie van factoren maakt 'het concept van een homoseksuele identiteit voor een belangrijk deel uniek voor de moderniteit'.[13]

Deze vier auteurs leggen m.i. terecht een verband tussen een scala aan ontwikkelingen in onze cultuur en de wijze waarop zich in onze samenleving het thema homoseksualiteit aandient. Over de ruimte voor homoseksuele relaties in de gemeente van Christus is daarmee allicht nog niets gezegd. Ook de productie van de plofkip, het kunnen kopen van door Indiase kindslaven in illegale naaiateliers gemaakte kleding, het hoge echtscheidingspercentage en de ruimte voor abortus en euthanasie zijn nauw verweven met ontwikkelingen in onze cultuur. Ontwikkelingen waar we als christenen grote moeite mee hebben. Dus waarom zou dat anders liggen in het geval van de homoseksuele praxis? Het geval echter wil dat de culturele ontwikkelingen waarvan wij deel uitmaken een onmiskenbare en zelfs onontkoombare invloed uitoefenen op de visie op en de beleving van homoseksuele relaties. Dat geldt niet alleen voor christenen die menen dat de Bijbel ruimte laat voor homoseksuele relaties, maar niet minder voor christenen die menen dat die ruimte er niet is.
Dat brengt me bij de tweede reden waarom het kader waarin we ons als christenen op homoseksualiteit bezinnen, verbreed moet worden. Dat is dat de culturele en maatschappelijke context waarvan wij deel uitmaken onmiskenbaar van invloed is op onze visie op en beleving van homoseksuele relaties.

4.1.2. Wij zijn veranderd

Dat de zienswijze en beleving van christenen in onze samenleving beïnvloed wordt door de cultuur laat zich illustreren aan de hand van het studierapport van de Christelijke Gereformeerde Kerken en hoe dat over homoseksuele relaties en homoseksuelen spreekt. Hoewel het rapport homoseksuele relaties met een beroep op de Bijbel als zonde beschouwt en zelfs van mening is dat homoseksuelen die voor een dergelijke relatie kiezen van het heilig avondmaal afgehouden moeten worden, zou je het rapport tegelijk een kroongetuige kunnen noemen van de aantoonbare invloed van onze cultuur op de manier waarop we over homoseksualiteit spreken en met homoseksuelen omgaan.

De Bijbel verbiedt het, helaas…

Om te beginnen sluit het rapport zich aan bij de uitspraken van enkele orthodox-gereformeerde theologen waaruit blijkt, dat zij persoonlijk homoseksuelen van harte een homoseksuele relatie gunnen.[14]

Dr. Cees Graafland schreef in 1995 'Ik wil alleen nog in alle oprechtheid zeggen, dat de homofiele mens, met alles wat er aan nood in zijn of haar leven te vinden is, mij zeer ter harte gaat. Menselijk gevoeld, zou ik dolgraag willen, dat de Bijbel mij de mogelijkheid zou geven om de homosexuele relatie te legitimeren. Maar

[12] De Bruijne 2012b, 67.
[13] De Bruijne 2012b, 67.
[14] Studierapport CGK 2013, 59.

voor zover ik het zien kan, is dat niet zo.'[15] Hij werd hierin bijgevallen door dr. Jan Hoek.[16] Maarten van Loon zei: 'Mijn voorkeursoptie is dat er in de christelijke gemeente geen ruimte is voor een homorelatie in liefde en trouw (…) het is niet zo dat ik er persoonlijk een voorkeur voor heb. Ik heb er zelfs onvrede mee. Graag had ik in de Schrift ruimte gevonden zo'n relatie goed te vinden om daarin christelijke homo's tegemoet te komen. Ik begrijp dat ze behoefte hebben aan intimiteit en nabijheid, aan een maatje in hun leven. Maar ik heb na deze studie niet de vrijmoedigheid die ruimte in de Schrift te zien.'[17] De auteurs van het studierapport beleven dat precies zo en schrijven dat ze 'vanuit sympathie wensen onze broeders en zusters in hun diepe verlangen tegemoet te kunnen komen.'[18]

Opmerkelijk is de welhaast verontschuldigende toonhoogte waarop over het Bijbelse verbod op homoseksueel verkeer gesproken wordt: persoonlijk gunnen wij homo's van harte een homoseksuele relatie, helaas echter verbiedt de Bijbel het. Leg ik uitspraken als deze naast die van de apostel Paulus, dan ontkom ik niet aan de conclusie dat ze daaraan wezensvreemd zijn. Wanneer we in de hierboven aangehaalde zin van Graafland de andere zonden verwerken die Paulus in 1 Kor. 6:9-10 opsomt, dan komt die er zo uit te zien: 'Menselijk gevoeld, zou ik dolgraag willen, dat de Bijbel mij de mogelijkheid zou geven om ontucht, afgodsdienst, overspel, diefstal, hebzucht, dronkenschap, laster en roof te legitimeren. Maar voor zover ik het zien kan, is dat niet zo.' Het zal iedereen opvallen dat deze zin opeens een pure on-zin wordt, omdat wij ontucht, afgodsdienst, overspel, diefstal, hebzucht, dronkenschap, laster en roof intrinsiek slecht en onaanvaardbaar vinden. Klaarblijkelijk ligt dat voor een homoseksuele relatie anders. Hoe anders dat nog maar honderd jaar geleden was, mag blijken uit hetgeen de gereformeerde ethicus dr. W. Geesink in 1908 schreef: 'Over de zonden van Sodom en Lesbos en heel den afgrond van het tegen-natuurlijke; de gruwelen van de tot waanzin geworden onkuischeid der antieke wereld, welke het Christendom heeft weten terug te dringen tot een verborgen hoekje der maatschappij, maar die thans, bij de toenemende ontkerstening der Europeesche wereld als ontketende daemonen uit de diepte, zich weer aan de oppervlakte vertoonen, werpen wij hier liever een sluier: "Want hetgeen heimelijk van hen geschiedt, is schandelijk ook te zeggen." (Ef. 5:12)'[19] Een zin als deze lijkt meer in de geest van Rom. 1, 1 Kor. 6 en 1 Tim. 1 te zijn dan de uitspraken van Graafland, Van Loon en het studierapport.

Ootmoed en schuld belijden

Dat we onder de invloed van onze cultuur veranderd zijn, wordt bevestigd door de gêne waarmee wordt teruggekeken op de behandeling van homoseksuelen in het verleden. Het studierapport doet dat met ootmoed en stelt zelfs voor schuldbelijdenis te doen vanwege het feit dat homoseksualiteit 'sodomie' werd genoemd en omdat onze gereformeerde vaderen ermee instemden dat in ons land tussen 1730 en 1732 zo'n driehonderd vonnissen werden geveld over homoseksuelen in de vorm van wurging, verdrinking en lijkverbranding. Het studierapport: 'Onze vroede vaderen waren kinderen van hun tijd en net als wij kenden zij ten dele. Maar èn voor hen èn voor ons geldt dat ons denken en handelen niet de toets van de tijd maar de toets van de Schrift moet kunnen doorstaan. (…) Al met al is er reden om schuld te belijden voor de Heere én voor onze broeders en zusters over zoveel pastoraal falen in verleden en heden.'[20]

Over de doodstraf die Lev. 20 op de homoseksuele praxis stelt, schrijft het rapport: 'Die strafbepaling kunnen en mogen we zelfs niet overnemen. Deze gold voor het oude Israël als burgerlijke samenleving. Het Nieuwe Testament tekent op dit punt een afwijkende lijn ten

[15] Graafland 1995, 36.
[16] Hoek 1995, 46-47.
[17] *Nederlands Dagblad*, 20 januari 2012, Homorelatie kan niet, helaas.
[18] Studierapport CGK 2013, 59.
[19] Geesink 1908, 230.
[20] Studierapport CGK 2013, 61-62.

opzichte van het Oude Testament: het verbod op homoseksueel handelen wordt wel overgenomen, de strafmaat niet.'[21]

Ook deze ootmoedige en schuldbewuste houding – die ik geheel deel – is naar mijn mening ten nauwste verweven met de ontwikkelingen die in onze cultuur hebben plaatsgevonden. Exegetische argumenten spelen hierin naar mijn indruk nauwelijks een rol.

Om bij dat laatste te beginnen. In Lev. 18 en 20 staat dat de Kanaänieten door het land uitgekotst zijn vanwege allerlei praktijken (waaronder de homoseksuele praxis), die de HERE een gruwel zijn. Lev. 20:23 luidt: 'U mag niet wandelen overeenkomstig de verordeningen van het volk dat Ik vóór u uit ga verdrijven. Omdat zij al die dingen hebben gedaan, heb Ik een afkeer van hen.' Uit deze verzen blijkt dat het wat kort door de bocht is om te stellen dat de oudtestamentische strafmaat alleen voor het oude Israël als burgerlijke samenleving gold. Het is vanwege dit oordeel van de HERE over de Kanaänieten dat orthodoxe christenen in de Verenigde Staten zich uit alle macht verzetten tegen liberalere wetten op seksueel gebied: de natie graaft hierdoor haar eigen graf![22] Ook is het de vraag of het Nieuwe Testament niet de oudtestamentische strafmaat overneemt. Menig exegeet meent dat er een direct verband bestaat tussen Rom. 1:32[23] en de doodstraf die Lev. 20 stelt op onder andere de homoseksuele praxis.[24] Zij onderbouwen dit met het deugdelijke argument dat er vanuit Lev. 18 en 20 meerdere lijnen naar Rom. 1 te trekken vallen.

Waar de auteurs van het studierapport ook aan voorbij gaan, is de historische context waarbinnen de homoseksuele praxis enige eeuwen geleden veroordeeld werd. De overheden zagen zichzelf als 'dienaresse Gods' (Rom. 13:4) en de doodstraf stond in die eeuwen nog op tal van ernstige schendingen van de wet: moord, incest, bestialiteit, hekserij. Dat de overheid geroepen was Gods wet te handhaven, betoogde ook Calvijn met kracht van argumenten en vandaar dat in het Genève onder Calvijn en daarna de doodstraf op onder andere sodomie verhoudingsgewijs veelvuldig in praktijk werd gebracht.[25] De visie van Calvijn op de overheid was in de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden confessioneel geijkt middels de opname van art. 36 in de Nederlandse Geloofsbelijdenis.[26]

---

[21] Studierapport CGK 2013, 52.

[22] Kaiser haalt in dit verband met instemming S.H. Kellogg aan: 'God has declared not merely the material well-being of man, but holiness, is the moral end of government and of life; and He will find ways to enforce His will in this respect. "The nation that will not serve Him shall perish." All this is not theology merely, or ethics, but history. All history witnesses that moral corruption and relaxed legislation, especially in matters affecting the relation of the sexes, bring in their train sure retribution, not in Hades, but here on earth. Let us not miss taking the lesson by imagining that this law was for Israel, but not for other peoples. The contrary is affirmed in this very chapter (vv. 23,24) (…) Our modern democracies, English, American, French, German, or whatever they be, would do well to pause in their progressive repudiation of the law of God in many social questions, and heed this solemn warning.' (Kaiser 1983, 125-126)

[23] 'Zij kennen het recht van God, namelijk dat zij die zulke dingen doen de dood verdienen…'

[24] Brooten 1996, 282-283; Nissinen 1998, 174; Gagnon 2001, 122.

[25] Monter 1980/1981, 43, schrijft over het Genève van Calvijn: 'The number of preserved trials and the severity of prosecution, however, increased dramatically in Geneva after the mid-sixteenth century. The first known death sentence for sodomy in over a century dates from 1555 (het jaar waarin de raad te Genève een 'pro-Calvijnse' samenstelling kreeg, JMM), when a French journeyman printer was burned after having being been discovered sexually attacking the young son of his employer. During the next century and quarter, more than sixty people were tried for the crime in Geneva, and thirty were put to death for it. Sodomy was certainly not the most frequent capital crime in Calvinist Geneva – in absolute numbers it ranked well behind murder or witchcraft and about even with infanticide – but the laws against it were enforced with noteworthy strictness, especially considering how extremely private and how difficult to discover was the activity itself.' Het laatste zou hieruit verklaard kunnen worden dat het Consistoire te Genève de tucht oefende 'zelfs over innerlijke overtuigingen en met gebruikmaking van spionnage.' (Bakhuizen van den Brink en Dankbaar 1980, 160)

[26] 'Wij geloven dat onze goedertieren God, wegens de verdorvenheid van het menselijk geslacht, koningen, vorsten en overheden ingesteld heeft, omdat Hij wil dat de wereld geregeerd wordt door wetten en staatsregelingen, opdat de ongebondenheid van de mensen bedwongen wordt en alles in goede orde verloopt.

Een heel andere vraag overigens is, hoe de schuldbelijdenis van het studierapport zich verhoudt tot het voorstel om homoseksuele broeders en zusters die ervoor kiezen in een homoseksuele relatie samen te leven, af te houden van het heilig avondmaal.[27] De boodschap die van de afhouding van het heilig avondmaal uitgaat is: 'Door jouw levenswijze sta je buiten de gemeenschap met Christus, buiten zijn Koninkrijk.' Iemand van het heilig avondmaal afhouden is dan ook een tuchtmaatregel van de laatste ernst. Het is iemand overgeven 'aan de satan, tot verderf van het vlees, opdat de geest behouden zal worden op de dag van de Here Jezus' (1 Kor. 5:5). Vanuit eeuwigheidsoogpunt is de afhouding van het heilig avondmaal daarom een veel serieuzere aangelegenheid dan de doodstraf. Het heeft daarom iets tegenstrijdigs dat de Christelijke Gereformeerde Kerken enerzijds schuld willen belijden vanwege de doodstraf die in het verleden op de homoseksuele praxis stond, en anderzijds degenen die in een homoseksuele relatie van liefde en trouw willen samenleven onder tucht plaatsen. Of over het een (de schuldbelijdenis), of over het ander (de tuchtoefening) lijkt niet goed te zijn doorgedacht.

Samenvattend: het voorstel om aan homoseksuelen schuld te belijden is alleen mogelijk omdat er ten gevolge van cultuurhistorische ontwikkelingen ook binnen de Christelijke Gereformeerde Kerken een aantal belangrijke wissels zijn omgegaan: de visie op de roeping en taak van de overheid, op de doodstraf en op de homoseksuele praxis is veranderd.

Tucht, maar niet direct

Dat we als orthodoxe christenen onder invloed van de cultuur veranderd zijn in onze visie op en beleving van de homoseksuele praxis, wordt onderstreept door de wijze waarop de Christelijke Gereformeerde Kerken besloten hebben om te gaan met homoseksuele gemeenteleden die een (niet-seksuele) relatie aangaan.[28] Het studierapport wil in dit opzicht homoseksuele gemeenteleden tegemoet komen en verkent daarbij de grenzen van het mogelijke: 'Het pastoraat kan voortgang hebben wanneer een homoseksueel gemeentelid een relatie aangaat en tegelijk lid wil blijven van de gemeente. Hier past dan wel grote zorgvuldigheid en goed inzicht in de situatie. Soms is er sprake van het aangaan van een intieme vriendschap met de oprechte bedoeling zich van seks te onthouden. In het licht van wat wij eerder schreven over vriendschap zal de pastor eerlijk zijn grote zorg uitspreken. Maar niet alles wat grote zorg geeft en doet waarschuwen, noopt direct tot maatregelen in de sfeer van de kerkelijke tucht. Zelfs wanneer er sprake is van een regelmatig in zonde vallen, is er eerst nog het even vaak wijzen op de noodzaak van schuldbelijden en het zich opnieuw aangorden tot de strijd. Niet al wat miserabel is, is censurabel (J. Douma).'[29]

Ook deze pastorale benadering onderstreept dat de visie op homoseksualiteit binnen de orthodox-christelijke kerken veranderd is. Dat wordt zichtbaar als we in deze zinnen de andere zonden verwerken die in Lev. 20 met de dood bestraft worden: 'Zelfs wanneer er sprake is van een regelmatig vervloeken van de ouders (in de cultuur van het Oude Nabije

---

Hiertoe heeft Hij de overheid het zwaard in handen gegeven tot bestraffing van de boze (Romeinen 13 vers 4) en bescherming van de goede mensen.'

[27] Studierapport CGK 2013, 83.

[28] Het rapport sluit hier naar mijn indruk aan bij suggesties die ook binnen met name de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) naar voren zijn gebracht door o.a. Luiten, Douma en De Bruijne. (Luiten 1998, 27; Douma 1998, 36; De Bruijne 2012b, 69) Ook anderen in de gereformeerde gezindte menen dat in bepaalde gevallen, om pastorale redenen geduld opgebracht moet worden met homoseksuelen die in een relatie samenleven. Zie de open brief van Jan Hoek, Ad Prosman, Piet Vergunst en Herman van Wijngaarden aan de hervormd-gereformeerde kerkenraden en andere betrokkenen in de gereformeerde gezindte over homoseksualiteit. (*Reformatorisch Dagblad*, 27 juni 2015, http://www.refdag.nl/opinie/geen_nee_tegen_homoseksualiteit_zonder_ja_1_922152)

[29] Studierapport CGK 2013, 82.

Oosten stond een vervloeking gelijk aan het beramen van een moordaanslag), het wijden van een kind aan de Moloch, het hebben van seks met een moeder, stiefmoeder, schoondochter, of dier, is er eerst nog het even vaak wijzen op de noodzaak van schuldbelijden en het zich opnieuw aangorden tot de strijd. Niet al wat miserabel is, is censurabel.' Het is naar mijn stellige overtuiging ondenkbaar dat de Christelijke Gereformeerde Kerken een zinsnede als deze voor hun rekening zullen nemen. Waarom dit wel gebeurt als het om homoseksueel verkeer gaat, kan alleen maar hierdoor verklaard worden: onze zienswijze op homoseksualiteit en een homoseksuele relatie is veranderd. Ik weet me in dit opzicht verwant met de Christelijke Gereformeerde Kerken.

Een kanttekening wil ik plaatsen bij de ruimte voor homo's die in een (niet-seksuele) vriendschap willen samenleven. Daarin spreekt mij het begrip voor de moeite van homoseksuele gemeenteleden aan. Terecht wordt die moeite niet alleen als een seksuele nood gezien, maar als een relationele, Tegelijk, in alle nuchterheid gesproken, hoe realistisch is deze optie in het algemeen? Laten we hem toepassen op een hartstochtelijk verliefd heteroseksueel stel, dat zegt: 'Wij gaan samenleven, maar beloven ons te onthouden van kussen, vrijen, seksuele omgang.' Is dit een haalbare optie? Als er een gemoedstoestand is die het in zich heeft om fysiek geuit te worden is wel het verliefdheid. Kan van een verliefd stel dat langdurig onder een dak samenleeft, verwacht worden dat het in onthouding leeft? Zo groot als in dit geval het pastorale inlevingsvermogen is, zo klein is naar mijn de indruk de realiteitszin.

Zo zijn – zo doen

Een vierde onmiskenbaar signaal dat orthodoxe christenen anders tegenover homoseksualiteit staan dan in het verleden – en in de Bijbel! – het geval was, is het onderscheid dat gemaakt wordt tussen 'zo zijn' en 'zo doen'. Dit onderscheid tussen 'de aard' en 'de daad', 'homofilie' en 'homoseksualiteit' is in Nederland geïntroduceerd door prof. Douma en nog altijd in zwang.[30] Het wordt gemaakt uit bewogenheid met homoseksuelen die aan alles merken dat hun hart en verlangens blijvend uitgaan naar de eigen sekse.[31] Het wordt gemaakt uit pastorale motieven, wetende hoe schuldig en wanhopig christenen met een homoseksuele gerichtheid zich voelen kunnen.

Naar mijn mening echter is het onderscheid tussen 'homofilie' en 'homoseksualiteit' op zowel exegetische als theologische gronden ronduit problematisch. Uit de exegese van Rom. 1:26-27 is gebleken dat de apostel ook de homoseksuele passies als zondig beschouwd

---

[30] Douma 1984, 96-103. In 2014 nog werd door Herman van Wijngaarden *(*zie *Nederlands Dagblad*, 6 november 2014) krachtig voor dit onderscheid opgekomen. Hij reageerde kritisch op de studiebijbel bij de *Herziene Statenvertaling*, vanwege 'het slechte artikel daarin over homoseksualiteit'. Daarin staat dat (alle) homoseksuele verlangens, ook die van celibataire homo's, zondig zijn: 'Zo zijn ook homoseksuele verlangens verkeerd in Gods ogen (...) Zoals voor elke zonde geldt, is de Bijbelse oplossing voor homoseksualiteit: te vertrouwen op Christus voor de vergeving van zonde, het toeschrijven van gerechtigheid en de kracht om te veranderen.' Van Wijngaarden: '1 Korintiërs 6 vers 11 geeft volgens de auteur aan 'dat homoseksuelen kunnen veranderen en voormalig homoseksuelen worden.' (…) Nogmaals: de auteur maakt geen onderscheid tussen homofielen en homoseksuelen! Ik ben hier erg teleurgesteld over. De schrijver kan dan wel een paar keer zeggen dat de kerk altijd liefdevol en bewogen moet handelen tegenover homoseksuelen, maar dat neemt niet weg dat homoseksualiteit in de eerste plaats wordt gezien als iemands zonde (…) Dat is een visie die echt pastoraat bijna onmogelijk maakt.' Naar mijn mening echter maken zowel de auteur van het artikel over homoseksualiteit als Herman van Wijngaarden zich schuldig aan een anachronisme door een isgelijkteken te zetten tussen *malakoi* en *arsenokoitai* en homoseksuelen.

[31] Douma overigens maakt het onderscheid tussen 'diepgewortelde seksuele verlangens' en seksuele omgang niet alleen als het gaat om homofilie, maar ook als het gaat om pedofilie (Douma 1998, 33). Gegeven zijn ervaring met homofilie – het is een structurele zaak, die meestal niet veranderd kan worden – vindt hij het onbarmhartig en onmenselijk om van homofielen te eisen dat ze ook hun gesteldheid proberen te veranderen (34). Douma overigens wil niet suggereren dat alle seksuele gevoelens maar goed zijn, zolang er geen sprake is van seksuele omgang. Zijn punt is: 'Tussen seksualiteit en erotiek mag onderscheid worden gemaakt. Niet alles wat mooi is in de aantrekking van de seksen, wordt lelijk als homofielen elkaar bewonderen en liefhebben. Ook de homofiel heeft weet van begeerten en verlangens, die hij niet hoeft te doden als ze onvervuld moeten blijven.' (36)

heeft, het gevolg van Gods oordeel over de mensheid. Maar ook om theologische redenen is het onderscheid niet vol te houden. Je kunt wel van een zondaar zeggen: 'Je mag er zijn', maar je kunt niet van de zondige neigingen zeggen: 'Ze mogen er zijn.' Ook aan zondige neigingen wil en moet een christen afsterven. Dus als de homoseksuele praxis zonde is, zijn de homoseksuele dromen en verlangens dat ook en heeft iemand daartegen te vechten met dezelfde kracht als waarmee iemand tegen hebzuchtige, overspelige of hoogmoedige neigingen te vechten heeft.[32] Dat geldt temeer omdat het tiende gebod kenmerkend is voor het hele Bijbelse ethos. 'Jullie mogen niet begeren', dat gaat naar de kern, het hart, van waaruit de uitgangen van het leven zijn. Iets wat je niet mag doen, mag je ook niet willen of denken of voelen. Dat wij desondanks het onderscheid tussen aard en daad maken, geeft aan dat wij een opvatting hebben over homoseksualiteit, die de Bijbel vreemd is.

Conclusie

Op grond van het bovenstaande kan maar één conclusie getrokken worden: de houding van orthodoxe christenen ten opzichte van homoseksualiteit en homoseksuelen is aantoonbaar veranderd, zowel ten opzichte van de Bijbel als ten opzichte van het verleden. Ook degenen die menen de Bijbelse lijnen vanuit Lev. 18 en 20, Rom. 1 etc. rechtstreeks en zuiver door te trekken naar het heden, blijken in hoge mate onder invloed van de cultuur te staan. De dijk die op basis van de Bijbel tegen homoseksuele relaties opgeworpen wordt, lijkt stevig te staan: het geloof 'buigt vóór het Woord van God', zo schrijft het studierapport van de Christelijke Gereformeerde Kerken (CGK).[33] Maar de werkelijkheid is dat deze dijk wel degelijk ondermijnd is door het homoseksuelen van harte gunnen van een homoseksuele relatie, de schuld die beleden wordt over de doodstraf, het terughoudend zijn met tucht als er sprake is van een (niet-seksuele) relatie en zelfs een regelmatig vallen in de zonde, en het onderscheid dat gemaakt wordt tussen homofilie en homoseksualiteit.

Uit het bovenstaande blijkt overigens ook, dat de opvattingen onder orthodoxe christenen nog volop in ontwikkeling zijn en dat we daarom genuanceerd moeten spreken over het verschil in opvatting dat zij over de homoseksuele praxis hebben.

Ten slotte blijkt uit het bovenstaande dat, naast de Bijbel, *feitelijk* nog iets van invloed is op de wijze waarop wij tegen homoseksualiteit en homoseksuelen aankijken. Dat is de cultuur waarin we leven en waarmee we verweven zijn, en de wijze waarop wij het fenomeen homoseksualiteit hebben leren kennen.

---

[32] Ook Loonstra vindt het onderscheid aard – daad uit Bijbels oogpunt ronduit problematisch. 'Het kan zich niet beroepen op enige Bijbelse steun, aangezien de Bijbel nergens onderscheid maakt tussen 'zijn' en 'doen'. Als de homoseksuele gevoelens tegennatuurlijk zijn, geldt dat ook van de homoseksuele constitutie. Temeer daar de Bijbel drang en daad heel nauw aan elkaar verbindt, verg. Mat. 5:28 en 1 Joh. 3:15. Iedere neiging tot iets verkeerds is een verkeerde neiging.' Loonstra 2005, 67. Loonstra voorziet ook een psychologisch probleem, een identiteitsconflict: 'Zonder zelfaanvaarding kan iemand geen vrede vinden. Maar hoe kan iemand bij de bestrijding van zijn drang tot homoseksueel gedrag toch zijn homo-zijn aanvaarden als deel van zijn identiteit?' Hij maakt hier een vergelijking met pedofilie. 'Het lijkt mij onmogelijk te zeggen: Je mag wel pedofiel zijn. Nee, pedofilie is een dusdanige verstoring van de seksuele beleving tot een vorm van machtswellust, hoe subtiel ook, dat iemand die daardoor gedreven wordt er goed aan doet nee te zeggen tegen zijn pedofiele neigingen, niet alleen door er niet aan toe te geven, maar ook door ze te veroordelen.' (68) Ook past hij het onderscheid toe op ons aller zondaar zijn. 'Wij zijn geroepen tegen de zonde te strijden. Maar dat kan nooit als wij van onszelf accepteren dat wij zondaar zijn; accepteren in de zin van: ons ermee verzoenen. (…) De klassieke liturgische formulieren roepen ons juist op onszelf vanwege ons zondaar zijn te mishagen. (…) Ons zondaar zijn is een reden tot berouw. (…) Als er nu zo'n nauwe samenhang bestaat tussen hoe je bent en wat je doet, is het niet mogelijk het ene te aanvaarden en het andere te verwerpen. (…) Het principe "je mag het wel zijn maar je mag het niet doen" is niet vol te houden.' (68-69)

[33] Studierapport CGK 2013, 82.

4.1.3. De Bijbel, de cultuur en wij

Er is nog een derde reden waarom wij eerst hebben na te denken over enkele meer algemene vragen die aan de orde zijn bij het op ons leven betrekken van de Bijbel. De observatie dat onze houding ten opzichte van homoseksualiteit veranderd is onder invloed van onze cultuur en ervaring, staat niet op zichzelf. Op allerlei gebieden is onze houding ten opzichte van wat in het verleden op grond van de Bijbel voor vanzelfsprekend werd gehouden, veranderd.

Verhalend intermezzo: het nieuwe sjibbolet[34]

't Was begonnen in het orthodox-gereformeerde dorpje V. Tijdens de huwelijkscatechese aan twee jonge stellen beklemtoonde de dominee dat seks nooit tijdens de menstruatie mocht plaatsvinden: 'Dat is bijna net zo erg als seks tussen twee mannen.' Er viel een verbaasde stilte en een van de meisjes vroeg: 'Waarom, dominee?' Die sloeg Lev. 18:19 op en las: 'U mag niet naderen tot een vrouw die vanwege haar afzondering onrein is, om haar schaamdelen te ontbloten.' Ook las hij Lev. 20:18: 'Wanneer een man met een vrouw slaapt die ongesteld is, en hij haar schaamdelen ontbloot, de bron van haar bloeding, en zijzelf voor hem de bron van haar bloeding ontbloot, dan moeten zij beiden uit het midden van hun volk uitgeroeid worden.' '"Uitgeroeid worden", is dat de doodstraf, dominee?', vroeg één van de jongens. 'Nee, dat niet, die staat op incest en homoseksualiteit. Het is wel bijna net zo erg. Uitgeroeid worden is van de gemeenschap afgesneden worden. Het Nieuwe Testament zou zeggen 'aan de satan overgegeven worden' en God zelf zal hen oordelen. Dus…, seks is prachtig, maar niet tijdens de menstruatie!'

Een van de jongens zei het thuis tegen z'n ouders: 'Volgens de dominee is seks tijdens de menstruatie bijna net zo erg als seks tussen mannen.' 'Ach,' reageerde z'n vader, 'de dominee overdrijft wel eens vaker.' Maar z'n moeder vroeg door en toen ze de teksten uit Leviticus gelezen had, zei ze 's avonds tegen haar man: 'Herman, wij vrijen ook wel eens als ik menstrueer. Wat moeten we ermee?'

Later kwam de dominee er in een preek over 'verborgen zonden' op terug. Het was een ernstige preek, waarin hij de gemeente de vraag voorlegde: 'Wie ben je als niemand naar je kijkt? Als man en vrouw bijvoorbeeld, als zij menstrueert en je sterke seksuele verlangens hebt? Weet u dat seks tijdens de menstruatie bijna net zo erg is als seks tussen twee mannen of vrouwen?!' Er ging een schok door de gemeente: 'Zó erg was het toch niet?'

Die week werd in het dorp menig gesprekje over de preek gevoerd. Clara zei tegen Margreet: 'Nou ja, waar die man zich druk over maakt?! Er zijn toch wel belangrijker dingen in deze wereld dan dit!?' Waarop Margreet zei: 'Maar als het zo in Bijbel staat, dan is het Bijbels en moet je gewoon doen wat er staat.' Maar Annie van Herman zei: 'Herman en ik hebben het er ook over gehad en volgens ons is dit oudtestamentisch. Dit heeft met dat bloed te maken. Joden mogen toch ook geen bloedworst eten. Deze wet geldt dus helemaal niet voor ons! En die vergelijking van seks tijdens menstruatie met seks tussen mannen… we vinden het eigenlijk een schande!'

Kortom, de preek veroorzaakte enige deining en van het een kwam het ander. De studiekring nodigde de dominee uit om de inleiding te verzorgen en legde enkele vragen aan hem voor:

- Het verbod op seks tijdens de menstruatie, behoort dat niet tot reinheidswetten die het Joodse volk wel en wij niet meer hoeven te houden?
- In het Nieuwe Testament lees je niets over seks tijdens de menstruatie, maar wel over seks tussen mannen: moet daar niet uit afgeleid worden dat het verbod voor ons niet geldt?

Vervolgens kwam de dominee met een stevige Bijbelstudie. Hij ging ook in op de Joodse uitleg van het gebod en op wat filosofen en theologen ervan gezegd hadden. Aan het einde van zijn betoog leek er maar een conclusie mogelijk: seks tijdens de menstruatie was inderdaad bijna net zo erg als seks tussen mannen!
Het verhaal van de dominee zag er ongeveer zo uit:

Het is een ernstig misverstand om te denken dat het verbod op seks tijdens de menstruatie een Joodse reinigingswet is die voor ons niet meer geldt. Zo wordt er pas kort tegenaan gekeken. Wij voelen niet meer aan waarom het verboden is en betitelen het daarom als 'cultuurbepaald' of 'oudtestamentisch'. Maar we hebben heel de Bijbel en kerkgeschiedenis tegen ons! De groten als Augustinus, Thomas van Aquino, Calvijn, William Perkins, John Wesley en onze eigen theologen, allemaal benadrukten ze dat dit verbod uit Leviticus nog recht overeind staat, ook voor christenen.

Zeker, het verbod komt ook ter sprake in het kader van die reinigingswetten in Lev. 15, waar allerlei vloeiingen bij zowel mannen als vrouwen aan de orde komen die onrein maken. Na 'een natte droom' moest een jongen of man daarom het reinigingsritueel voltrekken. En voor een man en vrouw die tijdens de seksuele

[34] Dit woord gaat terug op de Bijbel, t.w. Ri. 12, de oorlog tussen Gilead en Efraïm. Om te bepalen of zij met iemand uit Efraïm te maken hebben, vragen de Gileadieten iedereen die de Jordaan oversteekt 'Zeg eens: "sjibbolet".' Als hij dan 'sibbolet' zei, en het woord dus niet goed uitsprak, grepen ze hem en doodden ze hem ter plekke. Het is dus zoiets als een Tukker herkennen aan de manier waarop hij 'cola' uitspreekt.

gemeenschap merkten dat de menstruatie begonnen was gold hetzelfde. Maar in Lev. 18 en 20 is iets anders aan de orde. Daar gaat het om een willens en wetens seks hebben tijdens de menstruatie. Dat is immoreel, een ernstige overschrijding van de door God gestelde grenzen. 'Want,', zei de dominee 'de wetten van Lev. 18 en 20 veroordelen stuk voor stuk gruwelen van morele aard. Zou het verbod op seks tijdens de menstruatie alleen een Joodse reinigingswet zijn, dan zouden de Kanaänieten toch nooit om ook deze wandaad het land uit zijn gespuugd? Dus ook al is bloed voor ons niet wat het voor de Joden toen was, er staan wel degelijk morele principes op het spel: hoe je omgaat met Gods scheppingsorde, met zaad, je begeerten, je vrouw!'

Ook toonde de dominee aan dat het verbod op seks tijdens de menstruatie een heel belangrijk item in de Bijbel is. Hij citeerde Ez. 18 waar van een rechtvaardige staat dat hij geen offermaaltijden eet op de bergen, zijn ogen niet opslaat naar de stinkgoden van het huis van Israël, de vrouw van zijn naaste niet onteert, geen gemeenschap met een afgezonderde – dat is menstruerende – vrouw heeft, niemand uitbuit, aan de schuldenaar zijn onderpand teruggeeft, geen roofgoed buitmaakt, de hongerige zijn brood geeft, de naakte met kleding bedekt, niet uitleent tegen rente en geen winst neemt, zijn hand afkeert van onrecht, een betrouwbaar oordeel geeft bij geschillen tussen de een en de ander, en in Gods verordeningen gaat en zijn bepalingen in acht neemt door betrouwbaar te handelen. 'Nu', beklemtoonde de dominee, 'het mag duidelijk zijn dat recht en gerechtigheid op het spel staan. Gelet ook op dit rijtje kan toch niemand volhouden dat het bij seks tijdens de menstruatie alleen maar om een Joodse reinigingswet gaat!?'

'En waarom moest Juda in ballingschap? Mede omdat mannen seks met menstruerende vrouwen hadden! Kijk maar in Ez. 22:10: 'Mannen bezoedelden hun vaders bed en misbruikten onreine, menstruerende vrouwen. De een heeft met de vrouw van een ander geslapen, een tweede zijn schoondochter met ontucht bezoedeld, een volgende heeft zijn zuster, de dochter van zijn vader, verkracht.' Terzijde, dat rijtje lijkt sprekend op Lev. 18 en 20, niet?'

'Hoe belangrijk het item is, blijkt uit wat de HERE zelf zegt: 'Mensenkind, toen de Israëlieten nog in hun land woonden, hebben ze dat door hun daden onrein gemaakt; Ik zag hoe hun daden even onrein waren als een vrouw die ongesteld is.' (Ez. 36:17) En een van die daden die het land onrein maakten is dus seks met een menstruerende vrouw geweest. Waarbij we erop moeten letten dat het woord dat hier voor 'onrein' gebruikt wordt *akatharsia* is. Hetzelfde woord dat ook in het Nieuwe Testament gebruikt wordt voor een verkeerde omgang met seks.'

Hierna ging de dominee in op de vraag wat de bedoeling van het gebod kon zijn. Hij liet zien dat seks in de Bijbel een prachtig thema is, maar dat het zomaar verspillen van mannelijk zaad niet goed is. En dat de natuur zelf laat zien dat een vrouw tijdens de menstruatie ongeschikt is voor seks. 'Er waren zelfs heidenen die dat zagen!', aldus de dominee. Ook sprak hij over een zekere Philo, een iets oudere tijdgenoot van Paulus en een groot en invloedrijk filosoof, die had betoogd dat seks tijdens de menstruatie inging tegen de wetten van de natuur. Enthousiast had de dominee verteld over de treffende beeldspraak die Philo daarbij gebruikte. 'Als het heel hard regent en het land is drijfnat, gaat een boer dan uit om te zaaien? … Nee, allicht niet, dan vloeit het zaad weg. Nou, precies zo tegennatuurlijk is het om seks te hebben tijdens menstruatie. Net zo tegennatuurlijk als seks tussen mannen. Dat laat de natuur zelf zien!'

'En daarom,' concludeerde de dominee, 'als we uitgaan van het Oude Testament en hoe in Paulus' dagen over seks tijdens de menstruatie gesproken wordt, dan is het eigenlijk boven twijfel verheven dat het verbod ook in het Nieuwe Testament recht overeind blijft staan, al wordt het niet met zoveel woorden genoemd. Kijk maar naar Ef. 5:3 waar Paulus 'álle *akatharsia*, dat is onreinheid' veroordeelt. Let op dat woordje 'alle'… daarbij heeft Paulus zeker ook aan seks tijdens de menstruatie gedacht. En zelfs, zo denk ik, komt het in Rom. 1 aan de orde. Daar wordt in vers 24 eerst de onreinheid, de *akatharsia* aan de kaak gesteld en daarna pas homoseksualiteit. Dus ja, dit verbod van Leviticus staat ook in het Nieuwe Testament volop overeind! En zo is het verreweg grootste deel van de kerkgeschiedenis opgevat.'

Tot dit punt was het gewoon een boeiende en leerzame avond over een onderwerp waarvan tot nu toe niemand ooit wakker had gelegen. En als broeder Herman, lid van de kring en toegewijd ouderling zijn mond gehouden zou hebben, zou het dat gebleven zijn en niet het sjibbolet dat de kerken verdeelde als nooit tevoren. Maar broeder Herman hield zijn mond niet en vroeg: 'Maar dominee, als je vrouw nu op de derde dag van haar menstruatie is en ze vloeit niet meer zo en je beleeft dat je heel veel van elkaar houdt en naar elkaar verlangt, dan kan dat toch niet fout zijn? Alles wat uit liefde is, is toch goed?'

Hierop legde de dominee uit dat een dergelijk beroep op de liefde heel hachelijk is. 'Realiseer je wel, broeder Herman, dat je daarmee uiteindelijk alles wat de HERE God verboden heeft kunt goedpraten. Als het maar uit liefde is, mag het. Dat zeggen mensen die gaan samenwonen en overspelige mensen soms ook. Maar als het om de liefde gaat is het uitgangspunt van de christelijke ethiek 'De liefde is wel de vervulling van de wet, maar niet de vervanging van de wet!'

Maar nog hield broeder Herman niet in: 'Maar dominee, eerlijk, ik kan daar het kwaad niet van inzien. Ik volg wat u zegt, ik kan er geen speld tussen krijgen, maar volgens mij maakt u een heel groot punt van iets dat hier helemaal niet zo leeft. Tuurlijk, iedereen mijdt seks tijdens de menstruatie, ik ook, gewoon omdat het niet zo hygiënisch en prettig is, maar er zijn momenten dat het soms gewoon gebeurt en zelfs goed voelt. Ik heb er

eerlijk gezegd nog nooit gewetensproblemen mee gehad. Weet u echt helemaal zeker dat het in de Bijbel niet om iets cultuurbepaalds gaat? In die cultuur was bloed gewoon niet wat het in onze cultuur is!'

Opeens werd de dominee fel: 'Broeder, u beseft toch wel dat u zich met deze vraag op een zeer gevaarlijke weg begeeft?!' Er viel een verschrikte stilte. Broeder Herman zei: 'Legt u het me maar uit, dominee.' 'Wel, zei de dominee, wat je nu doet is uitgaan van je eigen gevoel en niet van Gods Woord. Wat je nu doet is eigenlijk je persoonlijke, door cultuur en tijdgeest gevormde ervaring boven de Bijbel plaatsen. Hiermee gaan we een heilloze weg op, een weg die uiteindelijk kan leiden tot het accepteren van homoseksualiteit! Ik ben van mening dat u met deze opvatting en deze manier van leven geen ouderling kunt zijn en eigenlijk zelfs niet aan de maaltijd des HEREN kunt deelnemen!'

En zo werd het een kwestie. Eerst een gemeentelijke. Vervolgens een classicale. Ten slotte een die het hele kerkverband bezig hield. Meer dan homoseksualiteit ooit gedaan had. Want deze vraag ging bijna iedereen aan.

Wat ik hieronder wil betogen is, dat onze veranderde houding ten opzichte van homoseksuelen niet op zichzelf staat, maar deel uitmaakt van een veel breder proces van verandering. Ik wil daar enkele voorbeelden van geven.

Seks tijdens de menstruatie

In onze tijd is seks tijdens de menstruatie geen item, geen publiek item althans. Rond dit thema hangt niet de sterk gepolariseerde sfeer die rond het thema homoseksualiteit hangt. Maar wel degelijk zijn bij dit thema bijna alle hermeneutische vragen aan de orde die ook bij de toelaatbaarheid van de homoseksuele praxis aan de orde zijn:

- Is dit verbod cultisch of moreel van aard?
- Welke rol speelt de toenmalige cultuur bij de totstandkoming van dit verbod?
- Gaat seks tijdens de menstruatie in tegen Gods voor iedereen zichtbare scheppingsbedoeling?
- In welke mate oefent onze cultuur invloed uit op het feit dat het thema onder ons geen item is (en welke ruimte laat de Bijbel daarvoor)?
- Welke rol spelen onze eigen gevoelens en verantwoordelijkheid bij de omgang met een thema als dit, en welke ruimte laat de Bijbel daarvoor?

In het bijzonder intrigerend zijn de vragen met betrekking tot de voormalige en huidige cultuur. Het is naar mijn mening boven twijfel verheven dat onze cultuur een belangrijke rol speelt in de manier waarop wij omgaan met dit verbod. (Nogmaals, daarmee bedoel ik uitsluitend dat het in onze kerken geen publiek item is.) Om te beginnen, bestond tegen seks tijdens de menstruatie lange tijd een – inmiddels achterhaald – medisch bezwaar: het zou tot de geboorte van ernstig misvormde kinderen kunnen leiden.[35] Ook was men van mening dat seks tijdens de menstruatie een daad van pure, brute lust was die alle natuurlijke gevoelens miskent.[36] Er zullen nog steeds christenen en theologen zijn die Calvijn op dit punt woord

[35] Zo in de zeventiende eeuw nog Petrus Wittewrongel, de invloedrijke pedagoog van de Nadere Reformatie. Zie Groenendijk 1980, 83: 'Geslachtsgemeenschap 'wanneer de Vrouwe is in hare af-sonderinge', is in de bijbel expliciet verboden (Lev. 18:19). (…) Zich beroepend op Augustinus wijst Wittewrongel erop dat hier (ook) sprake is van een moreel verbod. Gemeenschap in de tijd dat de vrouw vloeit is onnatuurlijk. Het afzichtelijke hiervan heeft men ook buiten de bijzondere openbaring beseft. Hoe verkeerd men wel doet met dergelijk ontijdig copuleren, blijkt uit het gevolg ervan: 'een besmettelicke ofte gebreecklicke generatie.'

[36] Calvijn schrijft in zijn commentaar op Lev. 20:18: 'The enormity of the crime is seen by the severity of the punishment; and surely, when a man and woman abandon themselves to so disgraceful an act, it is plain that there are no remains of modesty in them. God, therefore, does not only regard the offense itself, but the brutal impulse of lust, whereby men are so carried away as to degenerate from the very feelings of nature. For what wickedness would he abstain from who yields to such impurity, that he breaks through an obstacle in his fury which restrains the brutes themselves? Let us not wonder, then, that God is a severe avenger of such obscenity. This precept has no other tendency than that believers should be kept far from all filthiness, and that chastity may flourish among them. It is indeed true that a woman, under these circumstances, is withheld from

voor woord naspreken. Anderen zullen van mening zijn dat juist met de Reformatie een visie op seksualiteit in gang is gezet die heeft geleid tot een wat losser komen van de Bijbelse richtlijnen over seks tijdens de menstruatie. Hoe dat ook zij, ook degenen die op grond van 'objectieve, exegetische gronden' van mening zijn dat seks tijdens de menstruatie geen groot punt is (bijv. omdat het om een reinheidswet zou gaan), kunnen die mening alleen zijn toegedaan omdat ze niet in de vijfde of zestiende eeuw, maar in de eenentwintigste eeuw leven. Ook onze rede en exegese worden mede gevormd door de cultuur.

Doodstraf

Op ruim twintig ernstige schendingen van het recht van God of mensen staat in de Bijbel de doodstraf. Degenen die van mening zijn dat de doodstraf voor moordenaars niet slechts een mogelijkheid maar een vereiste is,[37] beroepen zich daarvoor op Gen. 9:6: 'Vergiet iemand het bloed van de mens, door de mens zal diens bloed vergoten worden; want naar het beeld van God heeft Hij de mens gemaakt.' Dat hier geen sprake is van een spreuk waarin enkel aangeduid wordt wat de consequenties van het vergieten van bloed zullen zijn voor de bloedvergieter wordt opgemaakt uit de verklaring die het vers zelf geeft: 'want naar het beeld van God heeft Hij de mens gemaakt'. Wie een mens die naar het beeld van God geschapen is ombrengt, pleegt daarmee een aanslag op de HERE God zelf en heeft om die reden zijn leven verspeeld. Een bevestiging van deze opvatting werd gevonden in Rom. 13:4: de overheid draagt het zwaar niet tevergeefs. Daaruit werd opgemaakt dat de overheid als dienaresse Gods het recht over leven en dood bezit. Ook speelden en spelen Ex. 21:12 ('Wie iemand zó slaat dat hij sterft, moet *zeker* gedood worden.') en Lev. 24:17 ('Ook als iemand welke mens dan ook om het leven brengt, moet hij *zeker* gedood worden.') een rol.

Kuyper vatte zijn bevindingen als volgt samen: 'Ons resultaat kan derhalve geen ander zijn, dan dat de Christelijke kerk steeds terecht in deze woorden, niet een profetie, maar een *gebod*, een *ordinantie* heeft gelezen, en dat God in dit woord aan de mens het *recht* verleent over het leven van den moordenaar, en aan den mens de plicht oplegt, om de moordenaar aan den lijve te straffen.'[38] Degenen die menen dat deze ordinantie is afgeschaft, weerspreekt Kuyper met drie argumenten. Het gebod is heel de mensheid gegeven, nergens in de Bijbel is het afgeschaft en het behoort tot het Noachitische verbond, waardoor 'er dus geen geschil kan rijzen over de voortdurende geldigheid van deze ordinantie; zo zelfs dat wie twijfel oppert, reeds daardoor feitelijk toont, dat het gezag van de Schrift voor hem niet ten volle van kracht is.'[39]

Ook Kaiser komt in zijn veel recentere werk op grond van dezelfde argumentatie als Kuyper met kracht op voor het handhaven van de doodstraf: 'The person who destroys another person, who bears the image of God, does violence to God himself – as if he had killed God in effigy.'[40]

In de Verenigde Staten is het al dan niet afschaffen van de doodstraf nog steeds een belangrijk item, zeker onder christenen die trouw willen zijn aan Gods Woord. In Nederland was het dat in de negentiende en aan het begin van de twintigste eeuw ook; inmiddels echter

---

connection with a man by the very foulness of the disease, whilst there is also danger of contagion; but God rather chooses here to be an instructor in decency to His people, than to perform the office of a physician. It must be remembered, therefore, that men are warned against all indelicacy, which is abhorrent to the natural sense; and, by synecdoche, married persons are exhorted to restrain themselves from all immodest lasciviousness, and that the husband should enjoy his wife's embraces with delicacy and propriety.' (Calvin, *Harmony of the Law 3*, 118)

[37] Begin vorige eeuw iemand als Kuyper nog, zie Kuyper z.j.I, 55-77.

[38] Kuyper z.j.I, 69.

[39] Kuyper z.j.I, 71-73.

[40] Kaiser, 166-167. Kaiser wijst ook bij herhaling op Num. 35:31 waar staat dat er geen losgeld gegeven mag worden voor iemand 'in the case of first degree murder'. (165)

niet meer, ook niet in de christelijke politiek. De ChristenUnie bijvoorbeeld meent dat overheden ten principale het recht – niet de plicht – hebben om de doodstraf toe te passen, maar steunt voluit de keuze van de Nederlandse wetgever om onder alle omstandigheden af te zien van het toepassen van de doodstraf en pleit daarom op geen enkele manier voor herinvoering van de doodstraf. Dat deze positiebepaling nauw samenhangt met de cultuur waarin wij leven, hoeft geen betoog.

De verhouding tussen man en vrouw

De christelijke traditie heeft eeuwenlang op het standpunt gestaan – en veel kerken en christenen staan dat nog – dat het huwelijk een gezagsrelatie is waarin de man het hoofd is van zijn vrouw. Deze opvatting werd en wordt gefundeerd in de Bijbel. 'Vrouwen weest (uw man) onderdanig', zegt het Nieuwe Testament in heel verschillende verbanden, tot maar liefst acht keer toe (1 Kor. 14:43; Ef. 5:21-24; Kol. 3:18; 1 Tim. 2:11; Tit. 2:5; 1 Petr. 3:1, 5). Zowel gelet op de frequentie waarmee dit voorschrift voorkomt als op de centrale plaats daarvan, mag dit het nieuwtestamentische abc van de man-vrouwverhouding in het huwelijk genoemd worden. De bedoeling van dit voorschrift is helder. Het werkwoord onderdanig zijn (*hupotassomai*) wordt ook gebruikt voor de houding van de onderdaan jegens de overheid (Rom. 13:1; Tit. 3:1; 1 Petr. 2:13), jongeren aan de oudsten (1 Petr. 5:5) en slaven jegens heren (Tit. 2:9; 1 Petr. 2:18). Het veronderstelt een verhouding waarin de één het gezag en de zeggenschap heeft over de ander en voor de ander verantwoordelijkheid draagt. Al is de verhouding tussen man en vrouw in het huwelijk vergeleken met de andere verhoudingen een geheel eigensoortige, het blijft staan dat in het huwelijk het gezag bij de man ligt en dat de vrouw zich daarin heeft te schikken. Het Bijbels getuigenis is eensluidend en wordt door Paulus en Petrus verankerd in de schepping en het Oude Testament. Alle eeuwen door is dit uitgangspunt – het hoofd-zijn van de man – gehandhaafd in de kerk.[41]

De realiteit echter is dat we als Nederlandse christenen in een volstrekt geëmancipeerde samenleving leven, dat de emancipatie ons in het bloed is gaan zitten en dat het daarom feitelijk onmogelijk is om dit voorschrift na te leven in onze tijd. Ook als we in onze cultuur met de mond belijden dat de man het hoofd is van zijn vrouw – zoals binnen de gemeente van Christus niet zelden nog gebeurt –, is de praktijk dat deze overtuiging noch op het niveau van de beleving, noch in het leven van alledag functioneert.[42]

De pedagogische tik

Enige jaren geleden was een evangelische voorganger uit Amersfoort in het nieuws omdat hij bij herhaling opkwam voor het recht om kinderen in de opvoeding te slaan. Hij droeg die opvatting niet alleen uit, maar bracht die ook in praktijk. Uiteindelijk werden zijn kinderen – mede om die reden – zelfs onder toezicht geplaatst. Toch beriep hij zich op de Bijbel, aangezien die ouders op meerdere plaatsen aanspoort hun kind te kastijden en daarbij de stok

---

[41] Over dit klassieke standpunt, zie Mudde 1998, 137-139. Het rapport VOP 2003a, 18-54 biedt een uitvoerige weergave en gedetailleerde bespreking van de exegetische argumenten die aangevoerd worden voor zowel het klassieke standpunt als het standpunt dat man en vrouw gelijkwaardig zijn.

[42] VOP 2003b, 8-9 zegt het zo: 'Mannen en vrouwen gaan in het huwelijk en daarbuiten in het algemeen op voet van gelijkheid met elkaar om. Dit is zo'n natuurlijk en van harte aanvaard gegeven, dat mannen en vrouwen zich geen situatie wensen dat het anders is. We moeten er zelfs niet aan denken dat wij zouden moeten terugkeren naar de traditionele man-vrouw en ouder-kind verhoudingen die sommige allochtone culturen in Nederland nog kennen (hoewel die veel dichter bij de cultuur van de Bijbeltijd staan dan de onze)! Het gevolg hiervan is, dat voorschriften die inhouden dat de vrouw haar/de man onderdanig heeft te zijn heel ver bij leden van onze gemeentes vandaan staan. En dat terwijl deze uiterst heldere, en vanuit exegetisch oogpunt nauwelijks voor misverstand vatbare voorschriften, het abc van de nieuwtestamentische vermaningen omtrent de omgang tussen man en vrouw zijn! Dit gaat niet alleen op voor Nederlands Gereformeerden, maar ook voor Christelijke en Vrijgemaakt Gereformeerden. Hier kan geen enkele exegese, hoe contextgevoelig ook, wat aan veranderen.'

of gesel niet te sparen. In Spr. 13:24 lezen we: ‘Wie zijn zoon de stok onthoudt, haat hem, wie hem liefheeft, tuchtigt hem.’ In Spr. 20:30: ‘Striemen en wonden zuiveren het kwaad uit, evenals slagen de schuilhoeken van het binnenste zuiveren.’ Spr. 23:13-14 leert: ‘Onthoud een jongeman geen vermaning, als u hem met de stok slaat, zal hij niet sterven. Zelf moet u hem met de stok slaan en zijn leven redden van het graf.’ En Spr. 19:18 luidt: ‘Breng uw zoon gehoorzaamheid bij wanneer er nog hoop is, maar laat het niet in u opkomen hem te doden.’ Het woord dat de HSV hier voor ‘gehoorzaamheid bijbrengen’ gebruikt, betekent ‘hardhandig kastijden’ (verg. Deut. 21:18; 22:18; 1 Kon. 12:11), met de stok dus. Vandaar ook die toevoeging hem niet te doden. In de Thora staat zelfs het gebod opgenomen dat een ongezeglijke, ongehoorzame zoon niet alleen met de stok moet krijgen, maar in het uiterste geval zelfs gedood moet worden (Deut. 21:18-21).

Hoewel het Nieuwe Testament geen expliciete aanbevelingen geeft om met de stok of gesel te slaan, zijn lijfstraffen nog volop praktijk, niet alleen in het Joodse en Romeinse strafrecht, maar ook in de opvoeding. Dat blijkt uit Heb. 12:4-11, waar de wijze waarop aardse vaders straffen wordt overgedragen op de HERE zelf: ‘En u bent de vermaning vergeten waarmee u als kinderen wordt aangesproken: Mijn zoon, acht de bestraffing van de Here niet gering en bezwijk niet, als u door Hem terechtgewezen wordt. Want de Here bestraft wie Hij liefheeft, en Hij geselt iedere zoon die Hij aanneemt.’ Het woord voor ‘geselen’ in Hebr. 12:6, *mastigooo*, wordt heel de Bijbel door uitsluitend gebruikt om daarmee lijfstraffen aan te duiden. Hierbij sluit ook – het metaforisch te verstane – 1 Kor. 4:21 aan: vaders (verg. :15) gebruikten in de opvoeding de stok om hun kind te slaan. En de Heiland zelf heeft van een zweep of gesel gebruik gemaakt om de geldwisselaars de tempel uit te slaan (Joh. 2). Onontkoombaar bepalen deze Bijbelse gegevens ons bij het cultuurverschil dat er tussen de Bijbel en ons is. Tegelijk plaatsen ze ons voor ‘een hermeneutisch vraagstuk’.

Vanouds hebben christen-pedagogen met een beroep op de Bijbel een pleidooi voor de lichamelijke kastijding gehouden, mits de aard van de misdraging dat noodzakelijk maakte. Voor de reeds eerder genoemde Petrus Wittewrongel is de tuchtroede een uiterste remedie waarmee geprobeerd moet worden het kind tot deugd te dwingen. Hij beroept zich hiervoor op de teksten uit Spreuken. ‘Met Bernard van Clairvaux noemt hij opvoeders die door toegevendheid gekenmerkt worden ‘kindermoordenaars’. Ouders die de roede in de haard gooien, werpen hun kind in de hel.’[43] Het gebruik van de roede is overigens slechts geoorloofd wanneer sprake is van een aantoonbare overtreding van de wet van de HERE. De kastijding moet ook uit liefde zijn en geen wraakneming die uit drift plaatsvindt.[44] De opvatting van deze pedagoog van de Nadere Reformatie staat niet op zichzelf, maar is ook in Nederland eeuwenlang gemeengoed geweest. Tot in de twintigste eeuw kwam het voor dat ook op scholen kinderen door onderwijzend personeel voor straf met een rietje geslagen werden. En als je het thuis vertelde werd er gezegd ‘Je zult het wel verdiend hebben.’

De Amerikaan Larry Christenson gaat uitvoerig in op de noodzaak en het nut van het gebruik van tucht, ‘de roede’.[45] Hij verankert zijn opvatting in de Bijbel. Enkele citaten: ‘Christelijke tucht is noodzakelijk om de oude mens, die door een daad van God ter dood gebracht is in de dood te houden.’ (99) ‘Maar omdat wij, hoewel nieuwe scheppingen, toch nog feilbare werktuigen zijn, zijn waakzaamheid en tucht noodzakelijk. Daarom zijn mensen, die in de opvoeding niet willen weten van lijfelijke straf, het niet waard dat er naar hen geluisterd wordt.’ (100) ‘Het is niet Gods bedoeling dat slaag het laatste is waarvan getergde ouders zich moeten bedienen. Het moet het *eerste* zijn, wat ouders doen, om zo, *in gehoorzaamheid aan God*, de ongehoorzaamheid van het kind te corrigeren.’ ‘Als een kind weigert te gehoorzamen, neemt u hem even apart en geeft hem een degelijke bijbelse tuchtiging; daarna leidt u hem terug en herhaalt het woord. Wanneer dit van jongs af consequent wordt

[43] Groenendijk 1980, 154.
[44] Groenendijk 1980, 155.
[45] Christenson 1974, 99-117.

gedaan, zal een kind spoedig leren dat er met zijn ouders niet te spotten valt. Een kind dat zo opgevoed wordt zal zelden een pak slaag nodig hebben. Het zal een gelukkig, zeker, gehoorzaam kind zijn.' (111-112)

Christenson: 'Veel ouders maken de fout niet werkelijk hard te slaan, als ze hun kind straffen. We denken aan de bijbelse vermaning: "Verbitterd uw kinderen niet", en laten onze hand niet te hard aankomen. Maar waardoor wordt een kind verbitterd? Door een tucht die irriteert; een halfzachte, besluitloze, plagerige tucht! (…) Een ranseling moet verder gaan dan het punt van kwaad worden. Ze moet een heilzame vrees in het kind oproepen. Wanneer het kind een oprechte vrees heeft voor het gezag en de tucht van zijn vader, zal er geen plaats zijn voor boosheid. Dit is, nogmaals, niets meer dan een juiste weerspiegeling van de manier waarop God ons, zijn kinderen, behandelt. (Heb. 10:31)' (117)

Gelet op de adviezen van het Spreukenboek en hetgeen verder in de Bijbel over de tucht te lezen valt, is er weinig af te dingen op de opvatting dat kinderen die straf hebben verdiend met een stok of gesel geslagen moeten (kunnen) worden. Desondanks zullen verreweg de meeste christenouders in Nederland deze opvatting niet in praktijk brengen. Immers, het zo straffen van kinderen wordt door onze overheid verboden, door – ook christelijke – pedagogen dringend afgeraden en door de ouders zelf als barbaars beleefd.

4.2. Taak- en vraagstelling

Hierboven heb ik betoogd dat onze westerse cultuur op allerlei manieren van invloed is op de wijze waarop christenen aankijken tegen homoseksualiteit en mensen met homoseksuele gevoelens. Ook heb ik betoogd dat dit gegeven niet op zichzelf staat. Onder invloed van onze cultuur is op allerlei gebieden onze houding veranderd ten opzichte van wat in het verleden op grond van de Bijbel voor vanzelfsprekend gehouden werd. Voordat ik inga op de consequenties van deze analyse voor de hermeneutische bezinning, wil ik eerst een zijpad inslaan.

Waarom homoseksualiteit?

Onze cultuur, zo stel ik vast, is op alle mogelijke manieren aantoonbaar van invloed op de wijze waarop wij, rechtzinnige Nederlandse christenen, tegenwoordig aankijken tegen kwesties van morele aard. Dat roept de intrigerende vraag op waarom in de kerk van Christus homoseksualiteit een sjibbolet geworden is. Wat maakt dat de visie op de homoseksuele praxis de toetssteen van rechtzinnigheid is en dat bijvoorbeeld het thema 'seks tijdens de menstruatie' een non-item is geworden, en in tegenstelling tot vroeger zelfs niet meer in christelijke ethische handboeken aan de orde komt? Ik doe een tweetal suggesties.

Ten eerste is het heel wel mogelijk, dat dit te maken heeft met de grote onzekerheid waarin we als kerk van Christus in deze 'seculiere tijd' leven. Onzekerheid, ook in onze steeds kleiner wordende kerken, met betrekking tot vragen van allerlei aard. Hoe zit het nu met de doop, met de positie van de vrouw in de kerk, met huwen na echtscheiding, met samenwonen, geld- en vrijetijdsbesteding? Hoe zit het nu met het gezag van de Bijbel en de trouw aan Gods Woord? Er is behoefte aan zekerheid. Er is een roep om radicaliteit zelfs. De kerk dient een non-conformistische tegencultuur te zijn. Temeer daar in onze samenleving niet zelden op een wijze met seks en huwelijkstrouw wordt omgegaan die we als christenen diep verafschuwen. Via de media horen en zien we dingen die godslasterlijk en mensonterend zijn. En dan is er te midden van al die onzekerheid een thema waar we het als christenen in ieder geval over eens moeten zijn: de homoseksuele praxis. Daar is de Bijbel volstrekt helder over, daarover kan geen misverstand bestaan. En zo slaan we in een tijd van verwarring en in deze cultuur van afbraak een piketpaaltje: zeg eens 'sjibbolet'.

Ten tweede kan het feit dat homoseksualiteit een sjibbolet is geworden hiermee te maken hebben, dat de homoseksuele praxis iets is waar de natuurlijke gevoelens van iemand die geen homoseksuele gevoelens kent tegen in opstand komen. Hoe komt het dat het in onze samenleving schering en inslag is dat jongens elkaar denigrerend 'homo' noemen? Hoe komt het dat zoveel samenlevingen zo onveilig voor homo's zijn? Wie documentaires bekijkt als

Jong en Gay in Poetins Rusland of *Out There* van Stephen Fry ontkomt niet aan de conclusie dat daarin ook onderbuikgevoelens meespelen, een diepe aversie tegen een seksuele gerichtheid die heteroseksuelen vreemd is. Zulke gevoelens van aversie leven ook onder Nederlandse christenen, zo blijkt uit onderzoek.[46] Hoewel het misschien pijnlijk is om dit te benoemen, het is wel relevant. Het kan mede verklaren waarom er zo'n buitenproportionele aandacht voor homoseksualiteit in de wereldkerk is en waarom het gesprek daarover met zo'n enorme heftigheid gevoerd wordt. Mocht dit vermoeden juist zijn, dan is dat naar mijn mening een reden temeer om binnen de gemeente van Christus een ruimte te creëren die werkelijk veilig is voor homo's.

Overwegingen

Het mag als een vaststaand feit beschouwd worden dat 'de cultuur' van een niet te onderschatten invloed is op de wijze waarop we in het leven staan en met de Bijbelse bepalingen omgaan. Zien we dit als christenen niet onder ogen, dan bergt dat twee risico's in zich: 1. We projecteren onze cultuur op die van de Bijbel en doen daardoor de Bijbel tekort; 2. We verheffen de cultuur van de Bijbel (en niet waarom het in de Bijbel werkelijk gaat) tot norm en plaatsen ons daardoor als gemeente van Christus niet alleen buiten onze cultuur, maar, erger nog, zijn ook niet in staat het evangelie van Jezus Christus zo door te vertalen naar mensen in onze cultuur dat duidelijk wordt wat daarvan de meerwaarde is. De situatie waarin we ons als eenentwintigste-eeuwse, westerse christenen bevinden vraagt dus van ons dat we ons bezinnen op het fenomeen 'cultuur' als zodanig.

Aan de bezinning op de vraag hoe wij hebben om te gaan met de Bijbelse gegevens betreffende homoseksueel verkeer gaat een andere bezinning vooraf, namelijk hoe wij in het algemeen hebben om te gaan met de Bijbelse gegevens die van toepassing zijn of lijken te zijn op kwesties van morele aard. Naast bovengenoemde voorbeelden hadden ook heel andere genoemd kunnen worden: echtscheiding om een andere reden dan overspel, hertrouw na echtscheiding, het gebruik van voorbehoedmiddelen, sterilisatie, het houden van de sabbat, het zweren van een eed. Het is niet mijn intentie op al deze kwesties in te gaan. Ik meen wel te weten wat deze kwesties aan elkaar verbindt. Wij, christenen willen niet anders dan leven naar de Bijbel, het woord van God. Vanuit het woord van God komt een appèl op ons af om zuiver, toegewijd aan hem in deze wereld te leven. Aan dat appèl zijn in de Bijbel allerlei concrete bepalingen en voorschriften verbonden die naar onze indruk soms zo met de toenmalige situatie en cultuur verbonden zijn dat de toepassing daarvan problematisch is. Anders gesteld, onze eigen beleving, ons eigen rechtsgevoel en normbesef zijn zozeer beïnvloed door de cultuur (of door bepaalde lagen uit het evangelie zelf?), dat wij het zelf niet voor onze verantwoording kunnen nemen om bepaalde voorschriften uit de Bijbel rechtstreeks toe te passen in ons leven. Hoe kunnen wij in onze cultuur en situatie zo leven dat het Woord van de Allerhoogste God, de stem van Christus, werkelijk recht wordt gedaan? Het is binnen het kader van deze vraagstelling dat we als christenen een antwoord hebben te zoeken op de vraag of in de gemeente van Christus ruimte gegeven kan worden voor homoseksuele relaties.

Hermeneutische vragen

Willen we als orthodoxe christenen een overtuigend en geloofwaardig antwoord geven op die vraag, dan dient dat te gebeuren op basis van een houding en overtuiging die gefundeerd is in de Bijbel en zowel van toepassing is op onze visie op en omgang met homoseksualiteit, als op onze visie op en omgang met andere samenlevingsvraagstukken van morele aard. Het is

[46] Huijink 2014, 10: 'Bijna vier vijfde van de frequent kerkgaanden geeft aan seks tussen twee homoseksuele mannen walgelijk te vinden en meer dan twee derde vindt het aanstootgevend als twee mannen in het openbaar zoenen.'

daarom niet alleen gerechtvaardigd, maar noodzakelijk om het blikveld te verbreden en enkele andere vragen aan de orde te stellen.

1. Onze cultuur is van onmiskenbare en onontkoombare invloed op ons denken en doen. Wat valt er op basis van de Bijbel te zeggen over de wijze waarop Gods volk in de cultuur staat? En wat kunnen we daarvan leren voor de manier waarop wij ons als volgelingen van Christus bewegen in onze cultuur?
2. Onze (pastorale) ervaring, beleving en kennis doen mee in de wijze waarop wij met de Bijbelse gegevens betreffende de homoseksuele praxis omgaan. Wat valt er te zeggen over de wijze waarop de menselijke ervaring en kennis in de Bijbel verwerkt worden bij het maken van (morele) keuzes en wat valt waarvan te leren voor de wijze waarop wij die verwerken bij het nemen van beslissingen van morele aard?
3. Ten slotte, de Bijbel is voor ons het woord van God, de norm. De cultuur en de menselijke ervaring zijn dat niet. Hoe voorkomen we dat we als christenen ‘op gevoel’ maar wat meedobberen met de tijdgeest? Waar vinden we houvast, wat is Bijbels?

Op deze drie vragen wil ik de komende hoofdstukken één voor één ingaan, te beginnen bij de laatste.

5. Hermeneutische grondlijnen

Dit hoofdstuk zou je het hermeneutische hart van deze studie kunnen noemen. Ik ga in op een drietal voor de christelijke ethiek uiterst relevante vragen die noodzakelijk aan de orde moeten komen, willen we als kerk een geloofwaardig antwoord geven op de vraag of er binnen de gemeente van Christus ruimte mag zijn voor homoseksuelen die in een relatie van liefde en trouw leven. Die vragen zijn – zie het hoofdstuk 4 – afgeleid uit de wijze waarop christenen, die uitgaan van het reformatorische principe 'de Schrift alleen', zich in onze cultuur uitlaten over homoseksualiteit en homoseksuele relaties. Gebleken is dat de eigen ervaring en cultuur daarop onmiskenbaar van invloed zijn. Ook de opvattingen die rechtzinnige christenen zich vormen over andere kwesties van morele aard, worden beïnvloed door de eigen cultuur en ervaring, zo bleek. Dat gebeurt in die mate, dat er ten opzichte van hetgeen in de Bijbel in concreto over deze kwesties aan de orde komt aantoonbaar eigen wegen worden gegaan. Dat roept een aantal vragen op, die in dit hoofdstuk aan de orde komen:

- wat is het Bijbels uitgangspunt voor de bezinning op kwesties van morele aard?
- hoe worden binnen de Bijbel zelf de menselijke kennis en ervaring verwerkt bij het maken van (morele) keuzes?
- wat valt er op basis van de Bijbel te zeggen over de relatie waarin Gods volk, de kerk, tot de cultuur mag en heeft te staan?

Uit de wijze waarop ik de vragen formuleer mag blijken dat ik het antwoord op deze vragen binnen de Bijbel zelf zoek. Die keuze is gegeven met mijn – op de gereformeerde confessie gestoelde – overtuiging dat de gemeente van Jezus Christus zich heeft te laten leiden door de Schrift alleen. Maar aan die keuze ligt ook het vertrouwen ten grondslag dat de HERE God bij machte is om middels zijn Woord en door zijn Geest licht op te laten gaan over al die wisselende situaties en in al die veranderde contexten en culturen waarin de gemeente van Christus, de kerk van alle plaatsen en eeuwen zich bevindt: 'De Geest heeft op onze tijd gerekend.'[1]

Hoewel dit hoofdstuk breed is opgezet, dient het een betrekkelijk beperkte doelstelling, nl. zicht te krijgen op de wijze waarop we als christenen op grond van de Bijbel keuzes hebben te maken in kwesties van – ook – morele aard die zich ten gevolge van ontwikkelingen in de samenleving en cultuur aandienen. De grote vragen die de christelijke ethiek van oudsher bezig houden (de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament, wet en evangelie, rechtvaardiging en heiliging, het 'reeds' en 'nog niet', de natuurwetten en Gods geboden) komen niet of slechts summier aan de orde.
Zijn beperkingen heeft dit hoofdstuk ook in die zin dat het vele concrete thema's aanroert, maar op slechts weinig thema's ingaat. Gelet op de beperkte doelstelling van dit hoofdstuk is dat te rechtvaardigen, gelet op de gerechtvaardigde wensen van de lezer is dit ongetwijfeld onbevredigend.

[1] Zo luidt de titel van de inspirerende bijdrage die Job Smit heeft gegeven aan het liber amicorum voor Henk de Jong (Smit 2009). Dat artikel opent met een citaat van Henk de Jong: 'Wat nu schijnt te komen is een periode van weer andere mogelijkheden, die minder publiek, meer persoonlijk zijn. Er is dus geen reden tot mismoedigheid. De Geest van Jezus Christus staat niet verlegen. Op deze tijd heeft Hij gerekend. En Hij staat gereed om ons toe te rusten. Er is olie voor onze lampen.' Job Smit zelf schrijft: 'Het moderne staat niet per definitie tegenover het evangelie maar blijkt er naar zijn kern in te zijn opgenomen. Daaruit heb ik destijds als jong studerend en zoekend mens in elk geval de belangwekkende conclusie getrokken: je hoeft het moderne van je eigen tijd niet af te leggen om confessioneel christen te zijn. God heeft op onze seculariserende en individualiserende tijd gerekend en daarom kun je jezelf als modern mens in de Schrift terugvinden en je aangesproken weten.' (221) En: 'Het gereformeerd-zijn ligt niet in de gebondenheid aan een theologisch paradigma, maar in het zich aangesproken weten door en je hart verliezen aan het Woord. Door het theologiseren van Henk de Jong ben ik zelf in elk geval minder bang geworden voor het werken met de categorie 'ervaring' in de theologie. Hij heeft mij laten zien, dat ik ondanks de afstand in tijd toch mét mijn ervaringen geborgen ben in de Heilige Schrift en – wat meer is – in de God van de Heilige Schrift. De Geest heeft op onze tijd gerekend. Een vrolijke wetenschap!' (224)

5.1. Op zoek naar houvast

Wie een verhoudingsgewijs forse uitgave heeft te doen voor bijv. een auto, gaat normaal gesproken van het zekere naar het onzekere. Eerst worden enkele uitgangspunten geformuleerd – het maximaal te besteden bedrag, het aantal te vervoeren passagiers, het energieverbruik, het merk – en vervolgens worden de vervolgkeuzes gemaakt. Zo gaat het ook bij beslissingen van meer complexe aard die een mens, een gemeenschap, of een volk nemen moet: eerst wordt vastgesteld wat in ieder geval zeker is en op basis daarvan worden de gewenste of noodzakelijke vervolgstappen gezet.

Deze methode gaat ook op voor het aan de hand van de Bijbel maken van de morele keuzes waarvoor we als mensen steeds weer geplaatst worden. Wat dient in het licht van de Bijbel als geheel ons uitgangspunt te zijn? Het Bijbelse antwoord luidt, even zeker als overtuigd: wie de HERE is – zijn karakter, deugden, of hoe theologen het ook benoemen –, de God van Israël, de Vader van Jezus Christus.

5.1.1. Het karakter van God

De HERE heeft zich vele malen en op vele wijzen geopenbaard, zo geloven we op grond van de Bijbel.[2] Hij heeft zich geopenbaard – om enkele momenten uit Gods heilsopenbaring te noemen – als

- de schepper van hemel en aarde, die zijn zegen over dier en mens uitroept;
- degene die de slang en de aardbodem omwille van de mens vervloekt nadat de mens hem afvallig is geworden;
- degene die Abram wegroept uit zijn vaderhuis om op weg te gaan naar het land dat Hij hem wijzen zal, met de belofte dat Abram gezegend zal zijn en dat in hem alle geslachten van de aarde gezegend zullen worden;
- de God die zijn volk door de woestijn naar de berg Sinaï leidt om aldaar een verbond met hen te sluiten.

Tal van momenten van zelfopenbaring zouden hieraan toegevoegd kunnen worden en de climax daarvan is de komst van Gods Zoon Jezus Christus in de wereld.
In en door al die openbaringen mogen wij God leren kennen. Alleen Hij is schepper en onderhouder van al wat is. Hij is God, Vader, Zoon en Geest. Alleen hem komt de eer en aanbidding toe. Alles wat we van de HERE leren geeft ons richting en hoop, verootmoedigt en vormt ons. Het geeft ons een plek in het coördinatenstelsel van het bestaan, vormt ons wereldbeeld, ons mens- en zelfbeeld, ons toekomstbeeld, maar ook ons beeld van wat goed is en wat kwaad, want heel Gods openbaring heeft implicaties van ethische aard.[3]

---

[2] Hebr. 1:1: 'Nadat God voorheen vele malen en op vele wijzen tot de vaderen gesproken had door de profeten, heeft Hij in deze laatste dagen tot ons gesproken door de Zoon (...)' Verg. Joh. 1:1-18.

[3] In het verleden werd vooral gefocust op de betekenis van de geboden, voorschriften en vermaningen in het Oude en Nieuwe Testament voor de ethiek. De laatste decennia is men zich veelmeer bewust geworden dat evenzeer de heilsboodschap van de Bijbel als geheel, de Bijbelverhalen, de Bijbelse figuren en het karakter van God zoals dat in de Bijbel geopenbaard wordt van betekenis is voor de ethiek. Een sprekend voorbeeld: 'The Bible is much more than a compendium of imperatives; the sacred writings contain historical narratives, prayers, sagas, songs, parables, letters, complaints, pleadings, visions, and so on. The moral relevance of the divine commandments found in the Scriptures can only be understood by viewing them in their interrelatedness with these other types of writings. The history, songs, predictions, and so on, of the Bible serve to sketch out the character of the biblical God; from this diversity of materials we learn what God's creating and redeeming purposes are, what sorts of persons and actions the Lord approves of, and so on. Divine commandments must be evaluated in this larger context.' (Mouw 1990, 10)

Gods openbaring en karakter

Het eerste en meest wezenlijke dat over de relatie tussen Bijbel en ethiek gezegd kan worden is, dat ethische noties in de Bijbel fundamenteel theologische noties zijn.[4] Door de openbaring van de HERE leren we hem kennen, zoals Hij is, leren we zijn identiteit, zijn karakter kennen. En terecht zegt Christopher Wright dat het ethisch onderricht van het Oude Testament – dat geldt voor het Nieuwe Testament niet minder – 'is founded precisely on the identity of this God'.[5]

Hoewel het woord 'karakter' – gesproken wordt ook wel van Gods identiteit, deugden of volkomenheden[6] – in de Bijbel niet voorkomt, heeft het zich in de Bijbelse theologie een vaste plaats verworven. De wijze waarop de Bijbel over de HERE spreekt, geeft daar aanleiding toe: steeds weer wordt hetgeen de HERE doet of zegt herleid tot wie de HERE is, zijn karakter.[7] Hieronder volgt daarvan een korte en verre van volledige schets.

Er is een directe relatie tussen wie de HERE is, zijn karakter en zijn scheppingswerk.

Dat Hij de aarde boven het water uitspande, de grote lichten maakte, de zon tot heerschappij over de dag, de maan en sterren tot heerschappij over de nacht toont dat zijn *chèsèd, goedertierenheid* voor eeuwig is (Ps. 136:4-9). Dat de wereld vast staat en niet wankelt, ondanks alle machten en krachten die zich daarin verheffen en voor chaos dreigen, is een blijk van Gods onwankelbare *trouw* (Ps. 89:9-15; 100:5; Jes. 54:9-10). Dat Hij zijn zon laat opgaan over bozen en goeden en over rechtvaardigen en onrechtvaardigen, toont zijn *liefde* (Mat. 5:43-45).

Er ligt ook een direct verband tussen wie de HERE is en hoe Hij omgaat met Israël, zowel in zijn oordeel als – meer nog – in zijn genade.

De rijkste opsomming van Gods volkomenheden vinden we in Ex. 34:6-7. Deze programmatische zelfopenbaring van de HERE wordt geproclameerd op het moment van de crisis waarin de relatie tussen de HERE en zijn volk terecht is gekomen en wel vanwege Israëls zonde met het gouden kalf. Het is maar zeer de vraag of de HERE nog wel verder wil met Israël, maar nadat Mozes voor het volk heeft gepleit, gaat de HERE aan Mozes voorbij en roept Hij:

'HERE, HERE, God,
barmhartig en genadig,
geduldig en rijk aan goedertierenheid en trouw,
Die goedertierenheid blijft bewijzen aan duizenden,
Die ongerechtigheid, overtreding en zonde vergeeft, maar

---

[4] Bijbelwetenschappers benoemen dit dan ook zonder uitzondering: Zie Van Oyen 1967, 17; Kaiser 1983, 3; Wright (C.J.H.) 2004, 17: 'Theology and ethics are inseparable in the Bible…'; Schrage 1996, 1; Hays 1996, 46.

[5] 'In the Old testament (…) ethics is fundamentally theological. That is, ethical issues are at every point related to God – to his character, his will, his actions and his purpose.' (C.J.H. Wright 2004, 24) 'What mattered was the identity and character of the God who had done these amazing things in their history. This matters greatly when we come to the ethical teaching of the Old testament, for it is founded precisely on the identity of this God.' (25, verg. 36) Idem Kaiser 1983, 3: 'what God is in his character, and what he wills in his revelation, defines what is right (…)' En: De boeken van het Oude Testament 'conceive of their message to be a contribution to an ongoing and continuing story about the character and will of God as the basis for answering the questions "What kind of person I ought to be?" and "What should a person do that is right, just, and good?"'

[6] Kraus 1979, 49vv; Van Genderen en Velema 1992, 162vv.

[7] Vermeldenswaard is het onderscheid dat Walter Brueggemann maakt tussen de verbale zinnen waarin over Gods daden gesproken wordt en de daarvan afgeleide zinnen (naar de mening van Brueggemann althans) waarin middels bijvoeglijke naamwoorden Gods karakter wordt aangeduid. De werkwoordszinnen hebben betrekking op de vele, specifieke daden van de HERE: Hij schept, belooft, bevrijdt, gebiedt en leidt (zie Brueggemann 1997, 145-212). De bijvoeglijke naamwoorden waarmee Gods karakter wordt aangeduid (heilig, rechtvaardig, na-ijverig, trouw, barmhartig, genadig, e.d.) brengen samenhang in al die verschillende Godsopenbaringen, transformeren het getuigenis van Israël over de HERE 'from specificity to a larger, more general claim'. (213) Een treffend voorbeeld biedt Psalm 136. Die bevat een lange opsomming van Gods grote wonderen (:4). Maar nadat een specifieke daad van de HERE benoemd is, weerklinkt telkens de lof op Gods goedheid: 'Want Zijn goedertierenheid (*chèsèd*) is voor eeuwig.' Elke daad van God in schepping en geschiedenis wordt zo herleid tot Gods karakter. (213-214)

Die de schuldige zeker niet voor onschuldig houdt
en de ongerechtigheid van de vaders vergeldt aan de kinderen en kleinkinderen,
tot in het derde en vierde geslacht.'

Nog tijdens de woestijnreis, wanneer er opnieuw sprake is van een zeer heftige crisis in de relatie tussen de HERE en zijn volk, beroept Mozes zich op juist deze zelfproclamatie (Num. 14:17-19).

Door menige crisis gaat de relatie tussen de HERE en zijn volk vervolgens heen. Uiteindelijk leidt dat tot de wegvoering in ballingschap van zowel Israël als Juda. Maar ook in de verschrikking van ballingschap en in de ontstellende rampspoed die de HERE over zijn volk heeft uitgegoten komt zijn karakter tot uitdrukking: de HERE is *rechtvaardig* (Klaagl. 1:18). De HERE is een *na-ijverig*[8] God (Ex. 20:5; Deut. 4:24-28; 6:14-15). Maar loslaten kan de HERE zijn volk niet, hoe diep het hem ook krenkt en hoezeer het zich ook vervreemdt van zijn bedoeling met het volk. Ook dat heeft alles te maken met wie Hij is. In Hosea 2 klaagt de HERE Israël aan: zij is een hoer, want ze heeft haar rechtmatige echtgenoot, de HERE ingeruild voor andere minnaars, de Baäls (Hos. 2:1-4, 12 en 15). Daarom zal de HERE haar behandelen, zoals een man zijn overspelige vrouw behandelt (2:2a en 9 en Hos. 3). Maar uitgerekend de gerichtswoorden van Hosea 2 getuigen van Gods diepe hunkering naar een vernieuwd, intiem samenzijn met zijn volk. De HERE wil het volk wel terugslaan tot zichzelf (2:6). Sterker, Hij wil al zijn charmes – *gerechtigheid* en *recht*, *goedertierenheid*, *ontferming* en *trouw* – inzetten om haar tot bruid te werven voor eeuwig (2:18, 19). Zo mogelijk nog aangrijpender is Gods hartenkreet in Hos. 11:8-9: 'Hoe zou Ik u prijsgeven, Efraïm, u uitleveren, Israël? Hoe zou Ik u prijsgeven als Adama, met u doen als met Zeboïm? Mijn hart keert zich in Mij om, al Mijn *medelijden* is opgewekt. Ik zal Mijn brandende toorn niet ten uitvoer brengen, Ik zal niet terugkeren om Efraïm te gronde te richten. Want Ik ben God, en geen mens, de Heilige in uw midden, en in de stad zal Ik niet komen.'

Uit het Nieuwe Testament ten slotte blijkt, dat het karakter van God volkomen zichtbaar wordt in de openbaring van God in Zijn Zoon Jezus Christus. In zijn komst, zijn leer en leven, zijn sterven en opstanding wordt ten volle openbaar wie de HERE is.

Jezus is Gods geliefde Zoon, in wie God zijn welbehagen heeft. (Mat. 3:17; Mark. 1:11; Luk. 3:22) 'Luister naar Hem!', zegt God. (Mat. 17:5; Mark. 9:7; Luk. 9:35) En zelf zegt Hij: 'Ik en de Vader zijn één.' (Joh. 10:30) En: 'Wie Mij heeft gezien heeft de Vader gezien.' (Joh. 14:11). En, getuigt het evangelie naar Johannes: 'Niemand heeft ooit God gezien; de eniggeboren Zoon, Die in de schoot van de Vader is, Die heeft Hem ons verklaard' (Joh. 1:18). Hij is de afstraling van Gods heerlijkheid en de afdruk van Zijn zelfstandigheid (Hebr. 1:3)

Het is vanwege zijn *barmhartigheid* dat de HERE niet loskomt van Israël. Diezelfde *barmhartigheid* beweegt God ertoe om zijn Zoon naar deze wereld te zenden (zie Luk. 1:50, 54, 58, 72 en 78). Paulus zegt ervan: 'Maar God, Die rijk is in *barmhartigheid*, heeft ons door Zijn grote *liefde*, waarmee Hij ons *liefgehad* heeft, ook toen wij dood waren door de overtredingen, met Christus levend gemaakt (…) opdat Hij in de komende eeuwen de allesovertreffende rijkdom van Zijn *genade* zou bewijzen, door de *goedertierenheid* over ons in Christus Jezus.' (Ef. 2:1-4)[9] 'God is *liefde'*, zegt Johannes daarom, even veelzeggend als eenvoudig, even compact als klaar (1 Joh. 4:8, 16).

De ethische relevantie hiervan is niet te overschatten.

Gods karakter en de ethiek

Alles wat de HERE van zijn volk eist komt hierop neer dat het Gods karakter weerspiegelt.[10] Dezelfde woorden die de Bijbel gebruikt om daarmee aan te duiden wie de HERE is, worden consequent gebruikt om aan te duiden wie de mens heeft te zijn. De HERE die heilig, rechtvaardig, trouw, genadig, barmhartig is en goed, eist van de mens dat hij heilig, rechtvaardig, trouw, genadig, barmhartig is en goed.

---

[8] De HERE noemt zichzelf hier een *'el qanna'*. Vriezen 1977, 327: 'Wanneer dit woord op Jahwe wordt toegepast heeft het een andere betekenisnuance dan wanneer het van mensen wordt gezegd. Het werkwoord waarmee *qanna'* samenhangt, heeft behalve de betekenis van jaloers zijn, ook die van: zijn rechten handhaven met uitsluiting van anderen (bijv. Num. 11:29; 2 Sam. 21:2).' De HERE is een God die met kracht handhaaft dat alleen Hij God is en geen ander.

[9] Verg. Psalm 103:8-13.

[10] Verg. Wright (C.J.H.) 2004, 36-47: 'The commands of God are not autonomous or arbitrary rules; they are frequently related to the character or values or desires of God. So to obey God's commands is to reflect God in human life.' (40)

Te wijzen valt op het in dit verband zo belangrijke Micha 6:1-8. Daar komt om te beginnen Gods volk aan het woord. Het vraagt zich af (net zoals wij dat ten aanzien van bijvoorbeeld homoseksualiteit doen) wat de HERE van hen eist.[11] De richting waarin Israël het antwoord zoekt is het brengen van offers, steeds grotere offers. Vervolgens verschaft Gods simpele en soevereine antwoord helderheid. Een handvol woorden vat alles samen. Hij verwacht geen offers, maar een bepaalde levenswijze: niets anders dan *recht* te doen, *goedertierenheid* lief te hebben en *ootmoedig (bezonnen, opmerkzaam*[12]) te wandelen met uw God. Waar het in dit verband om gaat is, dat 'recht doen' en 'goedertierenheid liefhebben' typerend zijn voor de HERE zelf. De HERE heeft het recht lief en de lofverheffing 'want zijn goedertierenheid is tot in eeuwigheid' is de rode draad van Israëls eredienst.[13] Hetgeen de HERE van zijn volk vraagt is niet meer of minder dan een levenswijze die zijn karakter weerspiegelt.

Het verschijnsel, dat de termen waarmee wordt aangeduid wat God van de mens vraagt, rechtstreeks herleid kunnen worden tot het karakter van de HERE, doet zich talloze malen voor in de Bijbel. Recht en gerechtigheid hebben, net als de liefde, zelfs iets van een 'hoofdsom van de wet', een samenvatting van alles wat de HERE van mensen vraagt.

De HERE zegt over Abraham: 'Want Ik heb hem uitgekozen, opdat hij aan zijn kinderen en zijn huis na hem bevel zou geven om de weg van de HERE in acht te nemen, door *gerechtigheid en recht* te doen (…)' (Gen. 18:19)

In Deut. 16:20 staat met grote klem: '*Gerechtigheid, gerechtigheid* moet u najagen, opdat u leeft en het land dat de HERE, uw God, u geeft, in bezit neemt.'

Alles waar het in het Spreukenboek om te doen is laat zich op dezelfde noemer brengen (zie Spr. 1:3 en 2:9, *gerechtigheid, recht en billijkheid*).

'Recht en gerechtigheid, dat alleen zocht God onder zijn volk, maar Hij vond het niet.' (Jes. 5:7)

Jezus verkondigt de komst van Gods koninklijke heerschappij die voor alles gekenmerkt wordt door gerechtigheid. En waar zijn leerlingen de prioriteit in hun leven moeten leggen is heel helder: 'Zoekt eerst Gods Koninkrijk en zijn gerechtigheid.' (Mat. 6:31) En degenen 'die hongeren en dorsten naar gerechtigheid' belooft Hij dat ze verzadigd zullen worden. (Mat. 5:6)

Naast liefde en gerechtigheid is heiligheid een niet zelden terugkerende term die aanduidt wat de HERE met Israël voor heeft.

Te wijzen valt in dit verband met name op het Bijbelboek Leviticus. Een rode draad daarin is dat de HERE *heilig* is en dat daarom Israël *heilig* heeft te zijn: '(…) want Ik ben de HERE, uw God. U moet u heiligen en *heilig* zijn, want Ik ben *heilig*. U mag uzelf niet verontreinigen met al de kruipende dieren die zich over de aarde voortbewegen. Want Ik ben de HERE, Die u uit het land Egypte heeft laten vertrekken, opdat Ik u tot een God ben. U moet *heilig* zijn, want Ik ben *heilig*.' (Lev. 11:44-45; zie ook Lev. 19:2; 20:7 en 26; 21:8). Petrus citeert deze woorden in 1 Petr. 1:15-16: 'Maar zoals Hij Die u geroepen heeft, *heilig* is, word zo ook zelf *heilig* in heel uw levenswandel, want er staat geschreven: Wees *heilig*, want Ik ben *heilig*.'

---

[11] 'Waarmee zal ik de HERE tegemoet gaan
en mij buigen voor de hoge God?
Zal ik Hem tegemoet gaan met brandoffers,
met eenjarige kalveren?
Zou de HERE behagen scheppen in duizenden rammen,
in tienduizenden oliebeken?
Zal ik mijn eerstgeborene geven voor mijn overtreding,
de vrucht van mijn moederschoot voor de zonde van mijn ziel?'

[12] Deze vertaling heeft naar hedendaags inzicht de voorkeur boven ootmoedig.

[13] Het geheel van de tempelzang kan met deze woorden samengevat worden: 1 Kron. 16:41. Verg. Ps. 100:5; 117; 118:1-4 en :29; 136.

Zoals gezegd vinden Gods grote daden hun climax in de komst van Jezus Christus. Hij is de volmaakte openbaring van Gods karakter in deze wereld. En Jezus' volgelingen hebben in woord en daad dan ook zijn karakter te weerspiegelen.

Enkele concrete voorbeelden hiervan:

- 'En toen Jezus hen bij Zich geroepen had, zei Hij: U weet dat de leiders van de volken heerschappij over hen voeren, en de groten gezag over hen uitoefenen. Maar zo zal het onder u niet zijn; maar wie onder u groot wil worden, die moet uw dienaar zijn; en wie onder u de eerste wil zijn, die moet uw slaaf zijn, zoals ook de Zoon des mensen niet gekomen is om gediend te worden, maar om te dienen, en Zijn ziel te geven tot een losprijs voor velen.' (Mat. 20:25-28; Mark. 10:42-45; Luk. 22:25-27);
- 'Zoals de Vader Mij *liefgehad* heeft, heb ook Ik u *liefgehad*; blijf in Mijn *liefde*. Als u Mijn geboden in acht neemt, zult u in Mijn *liefde* blijven, zoals Ik de geboden van Mijn Vader in acht genomen heb en in Zijn *liefde* blijf. Dit is Mijn gebod: dat u elkaar *liefhebt*, zoals Ik u *liefgehad* heb.' (Joh. 15:9-12);
- 'Daarom, aanvaard elkaar zoals ook Christus ons aanvaard heeft, tot heerlijkheid van God.' (Rom. 15:7)
- 'Wees ten opzichte van elkaar *vriendelijk* en *barmhartig*, en *vergeef* elkaar, zoals ook God in Christus u vergeven heeft.' (Ef. 4:32);
- 'Laat daarom die *gezindheid* in u zijn die ook in Christus Jezus was (…)' (Filp. 2:5-11)
- 'Geliefden, laten wij elkaar *liefhebben*, want de *liefde* is uit God; en ieder die *liefheeft*, is uit God geboren en kent God. Wie niet lief*h*eeft, kent God niet, want God is *liefde*. Hierin is de *liefde* van God aan ons geopenbaard, dat God Zijn eniggeboren Zoon in de wereld gezonden heeft, opdat wij zouden leven door Hem.' (1 Joh. 4:7-9; verg. :16).

Conclusie

Voor het aan de hand van de Bijbel vinden van een weg door het leven en het maken van ethische keuzes, is het karakter van de HERE het even zekere als fundamentele uitgangspunt.

5.1.2. Over gerechtigheid en liefde

Omdat de woorden gerechtigheid en liefde iets van een hoofdsom van de wet hebben, is het van het grootste belang hun profiel te kennen, helder te hebben waarvoor ze staan.

Gerechtigheid[14]

Het betekenisspectrum van het woord 'gerechtigheid' is tamelijk breed. Toch geeft de Bijbel er een heel helder en scherp profiel van. Dat is te danken aan de beelden, de metaforen die de Bijbel gebruikt om te laten proeven en zien wat gerechtigheid is. Die zijn aan de schepping en de landbouw ontleend.[15] Dat gebeurt zo dikwijls en consequent, dat er veel voor te zeggen valt dat de gebruikte metaforen van inhoudelijke, conceptuele betekenis zijn. Uit de metaforen valt af te leiden wat de Bijbel onder gerechtigheid verstaat.[16] Gerechtigheid is als een akker of gaarde waar iedere plant, ieder gewas, iedere boom of struik tot z'n recht komt, mag groeien, bloeien en vrucht dragen naar de aan elk gegeven mogelijkheden. Goddeloze mensen gedragen zich als woekerplanten (Ps. 37:35). Ze eisen zoveel ruimte voor zichzelf op dat andere gewassen onmogelijk tot groei kunnen komen. Maar waar het recht stroomt als water en gerechtigheid als een altijd stromende beek (Amos 5:24), ontstaat een andere situatie. In het droge Palestina, waar water van onschatbare waarde is, gebeuren wonderen rond zo'n

[14] Zie ook Mudde 2013, 161-162.
[15] Zie Ps. 1; Ps. 72:1-6; Ps. 85:10-14; Jes. 32:16-18; Jes. 45:8; Jes. 61:11; Hos. 10:12; Joël? 2:21-23; Amos 5:24.
[16] In de bekende theologische woordenboeken van het Oude en Nieuwe Testament (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, New International Dictionairy of Old Testament Theology and Exegesis, Woordenboek voor Bijbellezers* en dergelijke) worden de vele facetten die aan het woord gerechtigheid zitten in kaart gebracht. Opmerkelijk genoeg krijgen de metaforen, die het beeld dat de Bijbel van gerechtigheid biedt, kleuren en vullen, nauwelijks of zelfs geen enkele aandacht. Ook Christopher Wright gaat – in zijn waardevolle woordstudie (Wright C.J.H.) 2004, 253-280) – voorbij aan de impact die de metaforen hebben op het beeld dat de Bijbel van gerechtigheid geeft.

altijd stromende beek. Van alles komt er tot groei en bloei. Bomen, struiken, planten van allerlei aard. Vogels nestelen er in de bomen, dieren huizen tussen de struiken. Nu, in die vruchtbare sfeer worden mens en dier en zelfs heel Gods schepping dankzij gerechtigheid gebracht.

De eerstverantwoordelijke voor het handhaven van het recht en het brengen van gerechtigheid is de koning (2 Sam. 8:15; 1 Kon. 10:9). Waar koningen holle woorden spreken, valse eden zweren en slechte verdragen sluiten, woekert de rechtspraak 'als onkruid, als een gifplant in de voren van een akker' (Hos. 10:4, NBV). Maar waar de koning Gods recht handhaaft en zijn gerechtigheid brengt, is hij 'als regen die neerdaalt op het gemaaide veld, als regendruppels die de aarde bevochtigen.' Dan 'zullen de bergen vrede dragen en de heuvels gerechtigheid'. Allen die kwetsbaar en arm zijn, zullen verlost worden en de rechtvaardigen zullen tot bloei komen (Ps. 72).

Ook het Nieuwe Testament maakt gebruik van de aan de schepping ontleende beeldspraak van het Oude Testament. Gerechtigheid brengt vruchten voort, zo lezen we voortdurend (2 Kor. 9:10; Filp. 1:11; Hebr. 12:11; Jak. 3:18). Het laatstgenoemde vers verwoordt het prachtig: 'de vrucht van de gerechtigheid wordt in vrede gezaaid voor hen die vrede stichten'.

Gerechtigheid houdt dus in dat ieder mens op het plekje waar hij 'gepoot' is tot groei en bloei en vrucht dragen mag komen overeenkomstig de mogelijkheden die hij of zij heeft. Gerechtigheid is dat een mens onbekommerd mens kan zijn, omdat het samenleven voor een ieder veilig is. Gerechtigheid is een samenleving waarin kwetsbare mensen extra zorg en aandacht krijgen en waarin mensen die dreigen als onkruid te woekeren kort gehouden worden. Heel concreet: allen die anderen uitzuigen, uitbuiten of misbruiken moeten weerstaan worden en vreemdelingen, wezen, weduwen, verarmde, zieke en gehandicapte mensen moeten in bescherming genomen worden.

Liefde[17]

God is liefde, zo betuigt Johannes. En de veelheid aan geboden vormt een eenheid die op de ene noemer van de liefde gebracht kan worden (zie Mat. 22:37-40 en Rom. 13:8-9). Ook het woord liefde heeft een heel scherp profiel in de Bijbel. Zoals gerechtigheid geassocieerd wordt met het beeld van een tot groei en bloei gekomen schepping, zo wordt in het Nieuwe Testament het woord liefde rechtstreeks gerelateerd aan het kruis, aan Gods liefde die zich geopenbaard heeft in Jezus Christus en die gekruisigd. Een paar kenmerken van die liefde:

- Allereerst is Gods in het kruis geopenbaarde liefde een *bruggenbouwende* liefde. Gods liefde slaat een brug: zijn heilige liefde gaat uit naar onheilige mensen. Het onbegrijpelijke van Gods liefde is, dat die zelfs uitgaat naar de in menselijke ogen meest weerzinwekkende mensen.
- Hiermee hangt direct samen dat Gods liefde een *vergevende* liefde is. De HERE is een genadige God, Hij is uit op verzoening. Vanaf het kruis klinken de woorden: 'Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen (...)'(Luk. 23:34). Gods liefde bedekt alle dingen; zij rekent het kwade niet toe.
- Omdat Gods liefde het geheim van de vergeving kent, heeft zij een enorm *uithoudingsvermogen*, kenmerkt zij zich door *lankmoedigheid*. Zoveel liefde als God zijn volk gaf, zo weinig dankbaarheid stond daar tegenover. Menselijke liefde teert dan al heel gauw op haar reserves, Gods liefde weet van geen wijken (zie het boetegebed van Nehemia in Neh. 9:6-37).
- Laat je het woord 'lankmoedig' en wat daaraan vastzit op je inwerken, dan kom je tot de ontdekking, dat aan Gods liefde een enorme *nederigheid* ten grondslag ligt. Het mooiste is deze nederigheid uitgetekend in de Zoon van God, Jezus Christus. Hiervan

[17] Zie ook Mudde 2005, 365.

kun je onder andere lezen in Joh. 13:1-17. De Heer wordt knecht. De Zoon legt zijn grootheid af en wordt klein. En zo, door klein te worden, nodigt Hij ons mensen om lief te hebben. Niet door te heersen, maar door te dienen komt de vrede op aarde.

- Maar nog dieper zelfs gaat Gods liefde in Christus voor de wereld. Gods liefde is *opofferende* liefde. In de liefde van God zit een voor ons eigenlijk onpeilbare dimensie: die van het willen lijden om wat in zichzelf vals en verkeerd is. Het willen lijden om ons. Gods liefde gaat zo ver, zo diep, dat ze zelfs bereid is tot het bitterste lijden, het lijden van degene die het liefste en mooiste wat Hij heeft wil afstaan, zijn Zoon.
- Ten slotte is er de nauwst denkbare band tussen Gods liefde en zijn *barmhartigheid*. Een woord dat in het Hebreeuws teruggaat op een stam, die ook gebruikt wordt om de baarmoeder mee aan te duiden. Barmhartigheid, dat is het gevoel van een vrouw, diep in haar binnenste, alsof er iets samentrekt, wanneer zij pijn lijdt om haar ernstig zieke kind. Barmhartigheid is een diep meelijden voelen voor alles wat lijdt; bewogenheid om de mens in zijn ellende. Waarom komt God niet los van Israël? Omdat het zo deerniswekkend zielig is. Ondanks alles maakt dit volk steeds weer moedergevoelens in God wakker. En het is deze barmhartigheid, die de motor is achter het willen lijden en sterven van de Zoon van God.

Heiligheid

Heiligheid is wat de HERE God bijzonder maakt, 'zó bijzonder dat Hij zich volstrekt van de wereld buiten Hem onderscheidt.'[18] Heiligheid is inherent is aan Gods wezen. Hij is de 'Gans Andere', die zich niet laat inpassen in onze menselijke werkelijkheid en denkkaders.[19] Hij is God en geen mens (Hos. 11:9).

Gods heiligheid is van rechtstreeks betekenis voor hoe de mens tot de HERE nadert en met hem omgaat. Dat komt o.a. hierin uit dat Mozes niet tot God, die in de brandende braambos aan hem verschijnt, naderen kan (Ex. 3:5) en dat Nadab en Abihu verteerd worden als ze onverantwoord handelen door vreemd vuur op het altaar te brengen (Lev. 10:1-2).

Wil iemand met God omgaan en voor zijn aangezicht verschijnen, dan dient hij of zij zich te heiligen door reinigingshandelingen te voltrekken. In werkelijkheid echter gaat het niet om de reinigingrituelen op zich: de heiligheid van God vraagt boven alles om een innerlijke gesteldheid die zuiver is en een levenswijze die God behaagt (Ps. 24). Daar gaat het ook om in de heiligheidswet van Leviticus. Het hart van de Bijbelse moraal is de heilige God zelf. Lev. 9:2 zegt: 'Spreek tot heel de gemeenschap van de Israëlieten, en zeg tegen hen: Heilig moet u zijn, want Ik, de HERE, uw God, ben heilig.' Hetgeen betekent dat het volk Israël door de HERE apart is gezet en geheel aan hem toegewijd heeft te zijn.

Waarin het volk anders heeft te zijn, wordt vervolgens bepaald door wat we 'het karakter van de HERE' mogen noemen. De HERE wordt geheiligd door het eren van God alleen op een wijze die hem behaagt: reinheid in de seksuele omgang met de naaste; respect voor ouderen; zorg voor kwetsbaren; rechtvaardige rechtspraak; eerlijke handel, etc..

Als de Bijbel gebiedt 'Wees heilig, want Ik ben heilig', dan heeft dat dus directe en uiterst belangrijke ethische implicaties. De HERE God wil onze heiliging (1 Thess. 4:3). Omdat wij de heilige God toebehoren moet ons totale leven in alle facetten aan hem gewijd zijn en is er geen duimbreed van ons leven waarvan Hij niet zegt 'Mijn.' Toch is het woord 'heilig' in zichzelf veelal geen ethische kwalificatie. Om deze reden ligt het niet voor de hand om, zoals bijv. Kaiser doet, 'heiligheid' het meest wezenlijke van Gods karakter te noemen en het begrip 'heiligheid' tot de kern van de ethiek van het Oude Testament te maken.

5.1.3. Gods karakter, het gebod en de ordeningen

Twee fundamentele uitgangspunten voor het maken van een op de Bijbel gebaseerde morele keuze zijn tot nu toe geformuleerd. Ten eerste dat de ethische noties in de Bijbel gefundeerd zijn in Gods karakter en ten tweede dat de mens, Gods volk en de gemeente van Christus geroepen zijn Gods karakter te weerspiegelen. In het vervolg komt de vraag aan de orde wat dit betekent voor onze omgang met de talloze richtlijnen in de Bijbel: de orde die de HERE in de schepping heeft gelegd, de geboden in de Thora, het apostolische vermaan. Dan zal blijken

[18] Den Hertog 2005, 259.
[19] Den Hertog 2005, 260.

dat 1. ook in de geboden en (scheppings)ordeningen Gods karakter weerspiegeld wordt en 2. dat de HERE God meer is dan zijn geboden en de ordeningen die Hij tot aanzijn geroepen heeft.

Gods karakter en Gods geboden

Gods woorden en daden zijn te herleiden tot zijn karakter. Dat geldt voor zijn geboden niet minder. Niet zelden worden die direct verbonden met wie de HERE is en wat Hij heeft gedaan. Tevens worden aan sommige geboden beloften of dreigingen verbonden en soms wordt expliciet aangegeven dat er bepaalde dingen zijn die de HERE haat, of hem een gruwel zijn.[20]

Oude Testament

Om te beginnen blijkt dat uit de tien woorden van het verbond, die met recht wel de grondwet van Israël worden genoemd.[21] Zij zijn ten nauwste verbonden met wie de HERE zelf is. Dat blijkt uit zinsneden die de geboden motiveren. Hieronder zijn zij cursief weergegeven:

Ex. 20:2-3: '*Ik ben de HERE, uw God, Die u uit het land Egypte, uit het slavenhuis, geleid heeft*. U zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben.'

Ex. 20:5-6:' U zult voor uzelf geen beeld maken, geen enkele afbeelding van wat boven in de hemel, of beneden op de aarde of in het water onder de aarde is. U zult zich daarvoor niet neerbuigen, en die niet dienen, *want Ik, de HERE, uw God, ben een na-ijverig God*, Die de misdaad van de vaderen vergeldt aan de kinderen, aan het derde en vierdegeslacht van hen die Mij haten, maar Die barmhartigheid doet aan duizenden van hen die Mij liefhebben en Mijn geboden in acht nemen.'

Ex. 20:7: 'U zult de Naam van de HERE, uw God, niet ijdel gebruiken, *want de HERE zal niet voor onschuldig houden* wie Zijn Naam ijdel gebruikt.'

Ex. 20:11: 'Want in zes dagen heeft de HERE de hemel en de aarde gemaakt, de zee, en al wat erin is, en *Hij rustte op de zevende dag*. *Daarom zegende de HERE de sabbatdag, en heiligde die*.'

Deut. 5:15: 'Want u zult in gedachten houden dat u slaaf geweest bent in het land Egypte en *dat de HERE, uw God, u vandaar uitgeleid heeft* met sterke hand en uitgestrekte arm. *Daarom heeft de HERE, uw God, u geboden de dag van de sabbat te houden*.'

Ex. 20:12: 'Eer uw vader en uw moeder, *opdat uw dagen verlengd worden* in het land dat de HERE, uw God, u geeft.'

Maar ook verder wordt in de Thora bij herhaling een relatie gelegd tussen het karakter en het gebod van God:

Ex. 22:22-23: 'U mag geen enkele weduwe of wees onderdrukken. Als u hen maar enigszins onderdrukt en zij maar enigszins tot Mij om hulp roepen, *zal Ik hun roep zeker verhoren*. *Mijn toorn zal ontbranden* en Ik zal u met het zwaard doden en uw vrouwen zullen weduwen en uw kinderen wezen worden.'

Ex. 22:25-26: 'Als u het kleed van uw naaste in onderpand neemt, moet u dat aan hem teruggeven voordat de zon ondergaat. Dat is immers zijn enige bedekking. Het is de kleding over zijn huid. Waarin zou hij anders moeten slapen? *Wanneer hij tot Mij om hulp roept, zal het gebeuren dat Ik het zal horen, want Ik ben genadig*!'

---

[20] We komen hier te spreken over de motiveringen van de geboden in de Thora. Daarnaar is veel studie gedaan – het meest compleet is de studie van Sonsino 1980 – en in een volgende paragraaf kom ik hierop uitvoeriger terug. Voor de motiveringen van de geboden worden een keur van argumenten gebruikt. Eén daarvan is, dat een gebod op de een of andere manier gerelateerd wordt aan het karakter van God.

[21] Zie bijv. Houtman 1996, 19.

Te denken valt ook aan de talloze malen herhaalde bekrachtiging van de geboden in Leviticus: *Ik ben de HERE*![22] In Deuteronomium wordt van allerlei m.n. religieuze praktijken gezegd dat ze de HERE een *gruwel* zijn, dat Hij ze *haat* zelfs: zie o.a. 7:25; 21:31; 17:1; 18:9-12; 22:5; 27:15. In dit rijtje past ook – zij het dat het inhoudelijk wat uit de toon valt – Deut. 25:13-16 waar van iedereen die welke vorm van bedrog ook pleegt, wordt gezegd dat hij voor de HERE een gruwel is.

Dat laatste komt keer op keer terug in Spreuken, zij het dat de wijze waarop het opgepakt wordt, geheel in de geest van de wijsheid is. Eén voorbeeld:

‘Deze zes *haat* de HERE,
ja, zeven zijn een *gruwel* voor Zijn ziel:
hoogmoedige ogen, een valse tong
en handen die onschuldig bloed vergieten,
een hart dat zondige plannen smeedt,
voeten die zich haasten om naar het kwade te rennen,
een valse getuige die leugens blaast,
en die tussen broeders twisten teweegbrengt.’
(Spr. 6:16-19; verg. 11:1; 11:20; 12:2; 12:22; 15:8-9; 15:26 etc.)

Nieuwe Testament

Ook in het Nieuwe Testament worden de concrete vermaningen en voorschriften voortdurend gerelateerd aan het karakter van God. Zo leidt Jezus zijn gebod om de vijand lief te hebben af uit het karakter van God: ‘*want Hij laat Zijn zon opgaan over slechte en goede mensen, en laat het regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen*. (…) *Weest u dan volmaakt, zoals uw Vader, Die in de hemelen is, volmaakt is.*’ (Mat. 5:44-45, 48)

Zijn gebod om vergevingsgezind te zijn, herleidt Hij tot Gods vergevingsgezindheid: ‘Had ook u geen *medelijden* moeten hebben met uw medeslaaf, zoals ik ook *medelijden* met u had?’ (Mat. 18:33) En het gebed om de eenheid van zijn volgelingen wordt rechtstreeks afgeleid uit de verhouding waarin de Vader en de Zoon tot elkaar staan: ‘opdat zij allen *één* zullen zijn, *zoals U, Vader, in Mij, en Ik in U*, dat ook zij in Ons *één* zullen zijn (…) opdat zij *één zijn, zoals Wij Eén* zijn (…)’ (Joh. 17:20-23).

Van het parenetisch onderricht van de apostelen geldt niet minder dat het consequent open bloeit uit het karakter van God zoals dat openbaar is geworden in Jezus Christus. Ter illustratie ook hiervan enkele voorbeelden:

In het hart van 1 Kor. 14 brengt Paulus het karakter van God ter sprake: God is geen God van wanorde maar van *vrede*.[23] (Overigens, wat een schitterende en subtiele wending zit er in die zinsnede: tegenover wanorde staat niet ‘orde’, maar vrede. God is de God van vrede en niet de God van ‘Ordnung muss sein’!)

Er is geen concreet thema waaraan Paulus in zijn brieven zoveel aandacht besteedt als aan de collecte voor Jeruzalem (1 Kor. 16:1-3; 2 Kor. 8-9). Het fundament waarop hij zijn – uiterst snedige en humoristische betoog – bouwt is: ‘Want u kent de genade van onze Here Jezus Christus, *dat Hij omwille van u arm is geworden, terwijl Hij rijk was, opdat u door Zijn armoede rijk zou worden*.’ (2 Kor. 8:9)

Zelfs is de verhouding tussen God de Vader en God de Zoon ‘het model’ waarop man en vrouw zich in het huwelijk te oriënteren hebben: ‘Maar ik wil dat u weet dat Christus het Hoofd is van iedere man en de man het hoofd van de vrouw en *God het Hoofd van Christus*.’ (1 Kor. 11:3)

---

[22] Alleen in Lev. 19 al zestien maal in uiteenlopende vormen.
[23] Verg. 1 Kor. 14:33; zie ook 1 Kor. 7:15c! Verg. Rom. 15:33; 16:20; 2 Kor. 13:11 (!); Filp. 4:9; 1 Thess. 5:23; 2 Thess. 3:16; Hebr. 13:20.

Petrus' vermaan dat de slaven ook slechte en gewelddadige meesters onderdanig hebben te zijn, wordt verankerd in het voorbeeld van Christus 'Die geen zonde gedaan heeft en in Wiens mond geen bedrog gevonden is; *Die, toen Hij uitgescholden werd, niet terugschold, en toen Hij leed, niet dreigde, maar het overgaf aan Hem Die rechtvaardig oordeelt* (...)' (1 Petr. 2:22-23)

Gebods- of deugdenethiek?

Dat er een rechtstreekse verbinding ligt tussen het karakter van God en de geboden is om twee redenen van belang.

Ten eerste, als de HERE zijn karakter, zijn volkomenheden in zijn volk weerspiegeld wil zien, mondt dat niet uit in een opsomming van mooie en vage idealen, maar krijgt dat een concrete en specifieke invulling. Woorden als recht, goedheid en liefde zijn geen bleke 'voor-elk-wat-wils'-woorden maar worden in de Bijbel met slagkracht doorvertaald naar het concrete leven.[24]

Ten tweede blijkt dat Gods karakter, zijn 'deugden' (om die term even te gebruiken) en Gods geboden ten nauwste op elkaar betrokken zijn.[25] Ze zijn kop en munt, twee kanten van dezelfde zaak. Dit is van betekenis voor het onderscheid dat wel gemaakt wordt tussen een deugdenethiek (een ethiek die uitgaat van Gods karakter en volkomenheden zou je een deugdenethiek kunnen noemen) en een gebodsethiek (een ethiek die uitgaat van het gebod, de tien geboden bijvoorbeeld). De HERE eist van de mens een geconcretiseerde gerechtigheid en een geconcretiseerde liefde. Daarom is er in principe geen conflict tussen Gods deugden en Gods geboden. Er is wel een primaat: Gods karakter en zijn volkomenheden vallen samen, Gods karakter en zijn geboden niet. En daarom, omdat Gods geboden directe concretiseringen zijn van woorden als recht, gerechtigheid, gemeenschapstrouw en liefde, kunnen zij nooit wettisch en formalistisch toegepast worden.[26] Dat is van cruciale betekenis voor de wijze waarop wij hebben om te gaan met de geboden en voorschriften van de Bijbel. Eerst echter wil ik aan de hand van een reeks uit de Bijbel afkomstige voorbeelden laten zien hoe de HERE zelf omgaat met het gebod en de ordeningen.

---

[24] Van blijvende waarde is hetgeen Wolfgang Schrage hierover gepubliceerd heeft. Schrage 1961, 268: 'Gewiβ, die Liebe ist die Grund- und Ganzheitshaltung des Christen und das Grundmotiv und Grundprinzip seiner Lebensgestaltung, das in und hinter allem Einzelnen zu stehen hat. Aber als solche will sie sich nun auch im Einzelnen und Konkreten verwirklichen. Das Einzelne und Konkrete *ist* nicht einfach die Liebe, aber die Liebe äuβert und bekundet sich darin.' Idem 1996, 211: 'It has often been emphasized that love cannot be subsumed in ethics; it refers in the first instance to what we are, not to what we do. But it is surely of equal importance for Paul that love finds expression in specific types of conduct and ways of life (cf. the variety of verbs in 1 Cor. 13:4ff.) Love must not be confused with a vague feeling of good will or a conformist pragmatism. It is therefore easily recognizable and its genuineness can be tested (2 Cor. 2:4, 8:8, 24).'

[25] Verg. Chirichigno1981, 312-313: 'Motivation reveals the character of God and his plan to make us like him. (…) Law then would no longer be just an external form but truly an inward disposition, a reflection of the holiness of God that would signify a renewal of the mind (Rom. 12:2). Such an intense reflection upon who God is in character and action – i.e., law – would naturally produce ethical insights. A major problem in dealing with ethics (especially in the OT) is that we all too often look intently on the laws themselves without looking at the context and meaning behind them. (…) God wants us to concentrate on our relationship with him rather than just on the laws themselves.'

[26] Schrage 1996, 81: 'Noll, I think, accurately states the dialectical relationship between the law of love and specific commandments. According to him, the tension between the "general clause" and "case law," long a topic of legal theory, is ultimately irresolvable: "case law," as represented by individual commandments, is not simply abrogated and replaced by the "general clause." The latter, however, has superior authority, and particular norms must be tested against it.' Idem, 71: 'The law of love is thus something like "a canon within the canon," a hermeneutical principle, and an ethical canon by which the Torah can be judged.'

Meer dan de schepping, meer dan de Thora is Hij

Er loopt door de Bijbel een rode draad. Die is, dat de wet te herleiden is tot Gods karakter, maar niet samenvalt met Gods karakter. De HERE is meer dan zijn wet. Met een variant op wat de Heiland zegt over de wijze waarop Hij zich tot de sabbat verhoudt,[27] mag van de relatie van de HERE tot zijn wet gezegd worden: 'De HERE is Heer, ook over zijn Thora'. Hetzelfde kan gezegd worden over de relatie die er bestaat tussen de HERE en zijn schepping. Graag wil ik deze bewering aan de hand van enkele voorbeelden onderbouwen.

Bontjassen voor Adam en Eva

Nadat de mens uit de hof is verdreven, doet de Bijbel een verbijsterende mededeling: 'En de HERE God maakte voor Adam en voor zijn vrouw kleren van huiden en kleedde hen daarmee (Gen. 3:21). Hieruit blijkt, dat de HERE ook na de zondeval hoogstpersoonlijk op de mens betrokken blijft. Hij laat hem niet naakt in de kou staan, maar kleedt hem. De prijs echter wordt betaald door het dier. Dat dit haaks staat op Gods scheppingsbedoeling mag blijken uit Gen. 1:29-30 en Gen. 9:3. In Gods goede schepping heeft de mens noch vlees noch bont nodig. Maar in een gevallen, gebroken schepping ontkomt de HERE er blijkbaar niet aan om zijn oorspronkelijke scheppingsbedoeling te schenden, wil het bestaan voor de mens leefbaar blijven. Uit barmhartigheid en trouw is God zelfs bereid omwille van het welzijn van de mens zijn schepping te schenden, met bloed bevuilde handen te maken.

De wegzending van Hagar en Izak

Omdat Abraham bij Sara geen nageslacht verwekt heeft, neemt hij op verzoek van Sara haar slavin Hagar als bijvrouw en verwekt hij bij haar een zoon, Ismaël. Als Sara door een wonder alsnog een zoon krijgt, eist zij van Abraham dat de slavin en haar zoon weggezonden worden, 'want de zoon van deze slavin zal niet met mijn zoon, met Izak, erven.' (Gen. 21:11) Abraham weigert, maar God zegt tegen Abraham: 'Laat deze zaak met betrekking tot de jongen en uw slavin niet kwalijk zijn in uw ogen. Bij alles wat Sara u zegt, luister naar haar stem, want alleen het nageslacht van Izak zal uw nageslacht genoemd worden.' (Gen. 21:12) Wat de HERE hier van Abraham vraagt, gaat zowel in tegen zijn scheppingsbedoeling voor man en vrouw, als tegen de wet op het eerstgeboorterecht zoals we die in Deut. 21:15-17 vinden. Door omstandigheden die Abraham en Sara zelf in het leven geroepen hebben, is deze noodmaatregel onontkoombaar. In deze lijn opereert eeuwen later ook Ezra, die de Joodse mannen na de terugkeer uit ballingschap verplicht hun buitenlandse vrouwen en kinderen weg te sturen, om zo te voorkomen dat God op het volk vertoornd raakt (Ez. 10).

De leugen van Pua en Sifra

In Ex. 1:17-20 wordt verteld dat Pua en Sifra uit vrees voor God weigeren om de pasgeboren Joodse jongetjes om het leven te brengen. Tijdens het verhoor door de farao leggen zij 'een vals getuigenis' af door te zeggen dat de Hebreeuwse vrouwen hen met de bevalling te snel af zijn. Hoewel zij tegen het negende van de tien geboden ingaan, worden zij toch gezegend door de HERE. Ook Rachab de hoer, misleidt haar volksgenoten met de leugen dat de spionnen de stad reeds verlaten hebben. Zij wordt behouden van Gods oordeel, met haar familie (Joz. 2). Wat wel een 'noodleugen', een 'leugen ten dienste van de naaste' genoemd wordt, heeft Gods zegen. En waarom? Omdat de vrouwen in kwestie de waarheid, verstaan in Bijbelse zin, geen geweld aandoen. 'Waarheid' is in de Bijbel niet los te denken van trouw, betrouwbaarheid, gerechtigheid. [28]

---

[27] 'De Zoon des Mensen is Heer, ook over de sabbat.' (Mark. 2:28)

[28] In zijn informatieve en afgewogen betoog over de noodleugen, laat Douma (1992, 111-120 van het derde deel) ruimte voor 'de noodleugen' in grenssituaties. In zijn betoog spelen de bovengenoemde Bijbelse gegevens een belangrijke rol, maar waarom precies de 'noodleugen' in grenssituaties is toegestaan wordt desondanks niet

Leviraat

Er bestaat onmiskenbaar een spanningsveld tussen Lev. 18:16/Lev. 20:21 (het categorische verbod op seksuele omgang met een schoonzus) en de leviraatswet (Deut. 25:5-10). In geval een broer geen nageslacht heeft, is de seksuele omgang met zijn weduwe door een van de naasten niet slechts toegestaan, maar in principe zelfs geboden. Uit barmhartigheid is de HERE God bereid zijn wet te verzetten: de naam van de overledene moet in stand gehouden worden.

Dit principe neemt extreme vormen aan in Gen. 38. Juda heeft drie zonen. De oudste trouwt met Tamar, maar sterft. Vervolgens huwt de tweede haar, maar ook hij sterft. Juda stelt haar het huwelijk met zijn derde zoon Sela in het vooruitzicht, maar laat het er vervolgens bij zitten, uit angst ook hem te verliezen. Tamar doet zich vervolgens als hoer voor en slaagt erin gemeenschap met haar schoonvader Juda te hebben. Als zij zwanger blijkt te zijn, wil Juda haar laten stenigen. Zij echter bewijst dat hij de vader is en Juda verklaart dat zij in haar recht staat. Dat Tamar een verdedigbare gedragslijn heeft gevolgd blijkt niet zozeer uit de reactie van Juda maar vooral uit het feit dat Boaz door de oudsten van Bethlehem gezegend wordt met de wens dat zijn huis mag worden ‘als het huis van Perez, die Tamar aan Juda baarde van in Juda’ (Ru. 4:12). Dat de uiterst discutabele beslissing van Tamar om gemeenschap met haar schoonvader te hebben, ondanks het strenge verbod hierop in Lev. 18:15 en 20:12, gebillijkt lijkt te worden, zou vanuit het principe dat aan het zwagerhuwelijk ten grondslag ligt, verklaard kunnen worden. Het is denkbaar dat gemeend wordt dat Tamar, omdat haar schoonvader weigerde Sela aan haar uit te huwelijken, in de geest van het zwagerhuwelijk handelde toen zij gemeenschap zocht met Juda. Zo betoonde zij haar overleden echtgenoot haar trouw.

De toonbroden

De HERE is een heilig God, zo benadrukt heel Gods wet. Het is daarom, dat zeer zwaar getild wordt aan zelfs de geringste schending van de wetten die de HERE heeft ingesteld met het oog op het heilige verloop van de priesterdienst. Wanneer Nadab en Abihu het voor de priesters geldende protocol op een – naar onze indruk – niet al te ernstige wijze overtreden, daalt vuur uit de hemel en verteert deze twee priesters (Lev. 10:1-7). Aan degenen die hem het meest na staan, betoont de HERE zich de heilige. Het is vanwege een vergelijkbare schending van het protocol dat ook Uzza sterft (2 Sam. 6:6-7). Des te opmerkelijker is het dat de priester Achimelek David en zijn mannen het toonbrood te eten geeft (1 Sam. 21:6). Dit brood (Ex. 25:30) was heilig en uitsluitend bestemd voor consumptie door de priesters (zie Mat. 12:4). De reden dat Achimelek David en zijn mannen desondanks dit toonbrood te eten geeft, is dat er geen ander brood was toen David en zijn mannen honger hadden. Nood breekt wetten.

De eunuch

Dat de HERE bereid is om zijn wetten te verzetten ter wille van kwetsbare mensen, blijkt ook uit Jes. 56, waar voor de eunuch ruimte gemaakt wordt in de tempel. Deut. 23:1 luidt: ‘Iemand die door kneuzing aan het geslachtsdeel gewond is of van wie het geslachtsdeel is afgesneden, mag niet in de gemeente van de HERE komen.’ Na de ballingschap echter schaft de HERE deze wet af en gelden uitgerekend voor de eunuch de mooiste beloften die de Bijbel kent. In Jes. 56:3-6 lezen we: ‘Laat de ontmande niet zeggen: Zie, ik ben maar een dorre boom. Want zo zegt de HERE over de ontmanden die Mijn sabbatten in acht nemen, verkiezen wat Mij behaagt, en vasthouden aan Mijn verbond: Ik zal hun in Mijn huis en

---

helemaal helder. Naar mijn mening omdat Douma geen verband legt tussen het karakter van de HERE en het negende gebod. De waarheid spreken is een aspect van trouw en betrouwbaar zijn en geen doel in zichzelf.

binnen Mijn muren een plaats en een naam geven, beter dan die van zonen en dan die van dochters; een eeuwige naam zal Ik ieder van hen geven, een naam die niet uitgewist zal worden.' Hierin klinkt diepe bewogenheid door. Jongens die aan het koninklijke hof kwamen te werken en veel met de koninklijke familie en de koninklijke harem te maken hadden, werden ontmand om ongewenste complicaties te voorkomen. En omdat een eunuch nooit in staat was zelf een dynastie op te bouwen, waagde een vorst of vorstin het om hen volop bij de staatszaken in te schakelen. Zoals bijv. ook de eunuch uit Hand. 8. Toch bleven dergelijke mannen een outcast vanwege hun hoge stem, hun wat vadsige lichaam en hun gebrek aan baardgroei. En altijd bleef daar de wond, de kwetsuur. Juist deze mensen raken Gods hart, trekt Hij in de lichtkring van het evangelie. Omdat Hij een bewogen God is, een menslievend God, met een hart voor in het bijzonder het gekwetste en kwetsbare.

De terugkeer van de verstoten vrouwen

Misschien wel het meest aanstootgevende – of in ieder geval schokkende – voorbeeld uit de Bijbel waaruit blijkt dat de HERE meer is dan de wet is te vinden in Jer. 3.[29] Daarin confronteert de HERE het volk middels zijn profeet met een wetsbepaling uit Deuteronomium: 'Men zegt: Als een man zijn vrouw wegstuurt, zij bij hem weggaat en de vrouw van een andere man wordt, mag hij nog naar haar terugkeren? Zou dat land niet ten zeerste ontheiligd worden? U echter, u hebt hoererij bedreven met veel vrienden, en dan naar Mij terugkeren? – spreekt de HERE.' (Jer. 3:1-3) De wetsbepaling van Deut. 24:1-4 wordt hier op de voet gevolgd.[30] Gelet op de inhoud van de wet lijkt maar een conclusie mogelijk: de breuk tussen de HERE en het onreine, overspelige Juda is onherstelbaar. Terugkeer van het volk tot de HERE zou een gruwel zijn. In het vervolg van Jer. 3 wordt de situatie waarin de HERE met zijn volk terecht is gekomen alleen maar complexer en onmogelijker: de HERE tekent zijn relatie met Israël en Juda als een polygaam(!) huwelijk met twee zussen(!), die beiden onbeschaamde hoeren blijken te zijn. De eerste, Israël, heeft Hij al weggestuurd en haar een echtscheidingsbrief gegeven, maar de tweede, Juda, is daarvan niet onder de indruk. Ook zij gaat hoererij bedrijven (Jer. 3:6-11).

Alles wat hier aan de orde is, druist tegen de wet in: een huwelijk met twee zussen is volgens de wet verboden (Lev. 18:18); op overspel staat de doodstraf; hertrouw met een verstoten en vervolgens hertrouwde vrouw is een gruwel. Ziedende woede om de onmogelijke situatie waarin de HERE door zijn eigen volk gebracht is, proef je in deze teksten. Ziedende woede die dan ook over Israël en Juda is uitgestort ten tijde van de ballingschap. Des te verbijsterender is het vervolg van Jer. 3:12vv, waarin de profeet een belofte heeft voor zowel Israël als Juda: 'Keer terug, afvallig Israël, spreekt de HERE, Mijn aangezicht is tegenover u niet betrokken, want Ik ben goedertieren, spreekt de HERE, Ik handhaaf Mijn toorn niet voor eeuwig. Alleen, erken uw ongerechtigheid, want u bent tegen de HERE, uw God, in opstand gekomen (…)' (Jer. 3:12-13b). Ik sluit me aan bij de conclusie van Brueggemann: 'It is clear that the old command, to which Yahweh has just subscribed, and Yahweh present yearning for fickle Israel are in profound tension with each other. It is equally clear that Yahweh is

---

[29] Dankzij Brueggemann (1997, 365vv) is dit Bijbelgedeelte in mijn blikveld gekomen.

[30] Wanneer een man een vrouw genomen heeft en met haar getrouwd is, en het gebeurt dat zij geen genade meer vindt in zijn ogen, omdat hij iets schandelijks aan haar gevonden heeft, en hij haar een echtscheidingsbrief schrijft, die in haar hand geeft en haar uit zijn huis wegstuurt, en als zij dan uit zijn huis vertrekt, weggaat en de vrouw van een andere man wordt, en die laatste man ook een afkeer van haar krijgt, haar een echtscheidingsbrief schrijft, die in haar hand geeft en haar uit zijn huis wegstuurt, of als die laatste man, die haar voor zichzelf tot vrouw genomen heeft, sterft, dan mag haar eerste man, die haar heeft weggestuurd, haar niet terugnemen om hem tot vrouw te zijn, nu zij onrein geworden is; want dat is voor het aangezicht van de HERE een gruwel. U mag geen zonde brengen over het land dat de HERE, uw God, u als erfelijk bezit geeft.
Een gedetailleerde bespreking van en vergelijking tussen Deut. 24:1-4 en Jer. 3:1-3 is te vinden in Fishbane 1991, 307-312.

willing to overthrow and contradict the old command of Moses, Yahweh's own command, for the sake of the relationship. Yahweh, as it turns out, cares more passionately for the relationship than for the old command.'[31]

De sabbat

Aan het houden van het sabbatsgebod wordt zowel in de Bijbel als de Joodse traditie zeer zwaar getild. Het sabbatsgebod wordt zowel in de schepping als in Gods heilsgeschiedenis verankerd. De rabbi's in Jezus' dagen zeiden: 'Het sabbatsgebod weegt net zo zwaar als alle andere geboden tezamen'.[32] Zij stonden daarom niet toe op de sabbat mensen te genezen die geen levensgevaar liepen, of andere dingen te doen die niet levensnoodzakelijk waren. Het contrast met de – soevereine – wijze waarop de Here met de sabbat omgaat is evident. Zijn uitgangspunt is: 'De sabbat is gemaakt ter wille van de mens, niet de mens ter wille van de sabbat.' (Mark. 2:27)[33] De sabbat is geen doel in zichzelf; ze staat ten dienste van een ander doel, te weten het heil, de heling van mens en dier. Gaat de handhaving van het sabbatsgebod ten koste van het heil van de mens, dan schiet de sabbat zijn doel voorbij.

Celibaat

Te denken valt ook op de nadruk die Paulus legt op de mogelijkheid van het celibaat. Paulus zelf was ongehuwd en adviseerde anderen ongehuwd te blijven (1 Kor. 7), hoewel God op de zesde scheppingsdag sprak: 'Wees vruchtbaar en word talrijk, vervul de aarde en onderwerp haar.' (Gen. 1:28) Het Nieuwe Testament heeft een andere roeping voor Gods volk voor ogen: 'Ga dan heen, onderwijs al de volken, hen dopend in de Naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest, hun lerend alles wat Ik u geboden heb, in acht te nemen.' (Mat. 28:19)

De bovengenoemde voorbeelden zijn niet op een noemer te brengen. Maar er ligt één principe aan ten grondslag: de HERE is bereid de bakens van zijn oorspronkelijke schepping en zijn wet te verzetten uit bewogenheid, liefde en trouw, zo de omstandigheden dat eisen.[34] Hij is meer dan zijn wet en meer dan zijn schepping.

Een Bijbelse omgang met Gods geboden

De Bijbel toont dat we achter de schepping hebben terug te gaan naar de schepper en dat we achter de wet de wetgever hebben te zien. Gods geboden en de orde die de HERE God met schepping in het leven heeft geroepen zijn dan ook geen autonome grootheden.
Wat betekent dit voor de omgang met de vele concrete ge- en verboden in de Bijbel en de orde die de HERE God in de schepping heeft gelegd?

De Bijbelse geboden en voorschriften zijn gestalten van gerechtigheid en liefde, zo is gebleken. Zij openbaren in alle gevallen iets van het karakter van God. Hoorders van het

---

[31] Brueggemann 1997, 366.
[32] Zie Strack-Billerbeck 1956, 905.
[33] Terecht tekent Loonstra 2000, 88-89 bij dit Bijbelgedeelte aan: '"Barmhartigheid" is de typering van zijn (Jezus', JMM) werk. Zijn leven en dat van zijn discipelen wordt gekarakteriseerd door het openbaren van de barmhartigheid van God. Ook de sabbat staat in dienst van en wordt vervuld door deze barmhartigheid en ontferming, waaraan mensen deel ontvangen en die zij moeten en mogen doorgeven. De barmhartigheid staat het toe om honger te stillen. (…) Niet de letter van de wetsbepalingen, maar de liefde is de hoogste norm voor de gehoorzaamheid van de wet. Dit kan zelfs met zich meebrengen dat een bepaling niet naar de letter wordt nageleefd.'
[34] Schrage 1996, 216: 'Paul does not call for the abolition of Legal and social structures; nor however does he approve them as fixed institutions. He tests them critically in the light of agape, putting them to use or rejecting them. When they cannot serve the realization of love, he renounces them. Once again love proves superior even to the criterion of creation. Love is indeed the ultimate criterion of Christian conduct.'

Woord zijn daarom geroepen alle Bijbelse voorschriften en geboden met de grootste aandacht te beluisteren. Op welke wijze heeft dit gebod, dit voorschrift in die cultuur en context de gerechtigheid en de liefde gediend? Op welke wijze kan er een relatie gelegd worden tussen dit gebod, deze vermaning en Gods karakter? Soms wordt die relatie door het gebod zelf gelegd, soms niet. Maar het loont altijd de moeite die relatie op het spoor te komen.

Eén voorbeeld hiervan wil ik geven, afkomstig uit het rapport VOP 2003a, 77: 'In Deut. 21:10-14 wordt tot in detail beschreven hoe de Israëlitische man zich in oorlogstijd jegens een krijgsgevangen vrouw heeft te gedragen. Het uitgangspunt is dat hij haar tot de zijne mag maken; maar de wijze waarop dit zal gebeuren dient tot in detail te getuigen van respect voor het lot dat haar overkomt. Gelet op de gruwelen die vrouwen in oorlogstijd overkomen, is dit 'protocol' zonder meer als rechtsbescherming op te vatten; 'Gerechtigheid jegens vrouwen, zelfs in oorlogstijd', zou hier het beginsel genoemd kunnen worden. Dat laat zich ook in onze tijd toepassen, en het is dringend gewenst dat dit gebeurt.'

Tegelijk mag duidelijk zijn dat de Bijbelse geboden en voorschriften niet, nooit zelfs, op de automatische piloot toegepast kunnen en mogen worden. Gods geboden en ordeningen mogen nooit losgemaakt worden van wie de HERE zelf is, van zijn karakter. Temeer daar de geboden zijn afgestemd op een specifieke cultuur en hun rol in de meest uiteenlopende omstandigheden vervullen.[35] Daarom is het punctueel naleven van Bijbelse geboden niet de hoogste wijsheid en geen doel in zichzelf. Het doel van Gods geboden is dat in de cultuur en context waarvoor ze bestemd en waarop ze afgestemd zijn gerechtigheid, liefde en trouw gerealiseerd worden. Als het punctuele naleven van een gebod of van de orde die de HERE in de schepping heeft gelegd in onze cultuur en context de gerechtigheid dient, dient dat zeker te gebeuren. Maar als het strikte naleven van Gods gebod en scheppingsbedoeling tot een karikatuur van de gerechtigheid leidt, dient dat zeker niet te gebeuren. Graag verwijs ik in dit verband naar het zo herkenbare en sprekende gebed dat de apostel Paulus voor de Korintiërs bad: 'En dit bid ik dat uw liefde nog steeds overvloediger wordt in kennis en alle fijngevoeligheid, opdat u kunt onderscheiden wat wezenlijk is, opdat u oprecht bent en zonder aanstoot te geven tot de dag van Christus, vervuld met vruchten van gerechtigheid, die door Jezus Christus zijn, tot heerlijkheid en lof van God.' (Filp. 1:9-10) Een gebed om overvloedige liefde, kennis van God en zijn Woord en fijngevoeligheid. Die drie helpen te onderscheiden waarop het aankomt. Die drie brengen vruchten voort, vruchten van gerechtigheid.

5.1.4. Samenvatting

Wij zijn als volk van God, de gemeente van Jezus Christus, geroepen om onze morele keuzes te maken op basis van de Bijbel. Maar hoe doen we dat, wat dient ons uitgangspunt te zijn? Het uit de Bijbel zelf afgeleide antwoord luidt, even zeker als overtuigd: van wie de HERE zelf, zijn karakter, zijn volkomenheden.

Uit het geheel van Gods openbaring leren we zijn karakter en volkomenheden kennen. Die worden zichtbaar in zijn schepping, vullen de woorden die Hij spreekt, spreken uit zijn grote daden aan Israël en boven alles in Christus. Zo leren we de HERE kennen als een heilig God, die rechtvaardig en barmhartig is, genadig, trouw en vol goedheid. God is liefde, heilige liefde.

Woorden als gerechtigheid en liefde e.d. zijn geen bleke, weke woorden. Voor ons beeld en de invulling daarvan, moeten we bij Jezus zijn en hoe die woorden gestalte hebben gekregen in zijn onderricht, in zijn leven, in kruis en opstanding.

Alles wat de HERE God van de mens, en van zijn volk eist komt hierop neer dat in Gods volk, in Christus' volgelingen, Gods karakter weerspiegeld wordt.

[35] Hierover hoofdstuk 5.3.

Gods volkomenheden i.c. ‘deugden’ en Gods geboden zijn ten nauwste op elkaar betrokken. Er bestaat in principe dan ook geen tegenstelling tussen een gebodsethiek en een deugdenethiek. Er is wel een primaat: Gods karakter en zijn volkomenheden vallen samen, Gods karakter en zijn geboden niet. En daarom, omdat Gods geboden directe concretiseringen zijn van woorden als recht, gerechtigheid, gemeenschapstrouw en liefde, kunnen zij nooit wettisch en formalistisch toegepast worden. Dat is van cruciale betekenis voor de wijze waarop wij hebben om te gaan met de geboden en voorschriften van de Bijbel. Gods geboden zijn gestalten van recht, gerechtigheid en liefde. Ze zijn uiteindelijk middel, geen doel. Gerechtigheid, liefde, barmhartigheid, heiligheid, vrede, trouw, genade zijn doel in zichzelf. En daarop zijn Gods geboden gericht.

Uit Gods openbaring blijkt keer op keer dat de HERE meer is dan zijn schepping, meer is dan de geboden die Hij geeft. De HERE is op de omgang met en het heil van zijn schepselen bedacht en in dit door de zonde gebroken bestaan wil Hij de bakens van zijn schepping en wet verzetten als het heil van de mens dat noodzakelijk maakt. Gods geboden en de orde die de HERE God met schepping in het leven heeft geroepen zijn dan ook geen autonome grootheden. Ze mogen nooit losgemaakt worden van wie de HERE zelf is, of los gezien worden van zijn karakter. Achter de schepping hebben we terug te gaan naar de schepper. En achter de wet hebben we steeds de wetgever te zien.

5.2. Verantwoordelijkheid in afhankelijkheid

Welke plaats is er in Bijbels licht voor het verwerken van de menselijke kennis en ervaring bij het maken van keuzes van morele aard? Een antwoord op die vraag vinden we door te onderzoeken welke plaats en functie de menselijke kennis en ervaring hebben in de voorschriften en richtlijnen van de Bijbel. Dat wil ik hieronder doen.

5.2.1. De plaats van kennis en ervaring in de Bijbelse voorschriften

Een even opmerkelijk als belangrijk kenmerk van de Bijbelse geboden en vermaningen is dat die voortdurend worden gemotiveerd met argumenten van zeer uiteenlopende aard. Soms gebeurt dat met een beroep op het karakter van God (zie hoofdstuk 5.1.), niet zelden echter wordt ook een beroep gedaan op humane overwegingen, ervaringsfeiten en argumenten van redelijke aard.[36]

Een goede illustratie hiervan biedt het sabbatsgebod. In de versie van Deuteronomium gaat dat met een drietal motiveringen gepaard (de motiveringen zijn cursief weergegeven):
1. *opdat uw slaaf en uw slavin rusten zoals u* (een humaan motief);
2. *Want u zult in gedachten houden dat u slaaf geweest bent in het land Egypte* (een ervaringsargument: jullie weten uit ervaring wat het is om slaaf te zijn en kunnen je daarom inleven in zijn positie);
3. *en dat de HERE, uw God, u vandaar uitgeleid heeft met sterke hand en uitgestrekte arm* (een heilshistorische motivering: de sabbat is het van God gegeven teken van de bevrijding uit Egypte).

Wat zich hier voordoet, gebeurt doorlopend in de Bijbel: de geboden zelf maken inzichtelijk waarom ze gegeven zijn en nageleefd dienen te worden. Graag wil ik daarvan een – overigens zeer onvolledige – indruk geven.

Motiveringen in de Thora

Voor wat betreft de Thora beperk ik me tot het Bondsboek:

- Ex. 21:7-8: ‘Wanneer iemand zijn dochter als slavin verkoopt, kan zij niet vrijkomen zoals de mannelijke slaven. Als haar meester haar voor zichzelf bestemd had en zij

[36] Een compleet overzicht van de talloze motiveringen (‘motive clauses’) in de wetgevende partijen van de Thora biedt Sonsino1980, 229-297.

hem niet meer aanstaat, moet hij haar laten terugkopen; hij heeft niet het recht haar aan derden te verkopen, *omdat hij zijn verplichtingen tegenover haar niet is nagekomen.*' (Een argument van redelijke aard: het is niet billijk dat je een vrouw die je voor jezelf 'gekocht' hebt, doorverkoopt. Op die grond is de 'transactie' niet tot stand gekomen.)

- Ex. 21:20-21: 'Wanneer iemand zijn slaaf of slavin met een stok slaat en hij of zij sterft ter plekke, dan moet er vergelding plaatsvinden. Als de slaaf of slavin nog enkele dagen in leven blijft, gaat de eigenaar vrijuit; *door het verlies van zijn eigendom is hij genoeg gestraft.*' (Een argument van redelijke aard: het ongelukkige – de heer krijgt het voordeel van de twijfel – verlies van een kostbare arbeidskracht wordt afgewogen tegen het verlies van het leven van de slaaf en beiden worden tegen elkaar weggestreept. Terzijde, hoewel dit argument inderdaad redelijk is, wil ik nu vast opmerken – vooruitgrijpend op het thema 'Bijbel en cultuur' – dat de afweging die hier gemaakt wordt vanuit onze optiek in hoge mate cultuurbepaald is.)
- Ex. 22:20: 'Vreemdelingen mag je niet uitbuiten of onderdrukken, *want jullie zijn zelf vreemdelingen geweest in Egypte.*' (Een ervaringsargument: jullie zijn zelf vreemdeling geweest en kunnen je inleven!)
- Ex. 22:25-26: 'Als je iemands mantel als onderpand neemt, moet je die voor zonsondergang aan hem teruggeven, *want hij heeft niets anders om zich mee toe te dekken. Waarmee moet hij zijn lichaam anders beschermen als hij gaat slapen? Als hij mij om hulp smeekt, zal ik naar hem luisteren, want ik ben een genadige God.*' (Viervoudige motivatie: 1. Humaan motief – nachten waren ijzig koud – heerlijk om dan onder een warme deken te liggen, weten we allemaal! 2. Billijkheidsmotief: het belang van degene die recht heeft op het onderpand is ondergeschikt aan het (levens)belang van degene die in een ijskoude woestijnnacht zijn mantel niet missen kan. 3. Dreiging en belofte. 4. Motivatie vanuit het karakter van God.)
- Ex. 23:6-9: 'Bij een rechtszaak moet je de rechten van de armen eerbiedigen. Laat je niet beïnvloeden door valse aantijgingen en breng een onschuldige die in zijn recht staat niet ter dood; *wie zich daaraan schuldig maakt, laat ik niet vrijuit gaan.* Neem geen steekpenningen aan, *want steekpenningen maken zienden blind en maken eerlijke mensen tot leugenaars.*' (Dubbele motivatie: 1. Een dreiging; 2. Een redelijke verklaring voor het gebod waarin gewezen wordt op de ongewenste consequentie van de overtreding daarvan.)
- Ex. 23:31-33: 'De bewoners van dat hele gebied geef ik in jullie macht, en jullie zullen hen verdrijven. Sluit geen verbond met hen of met hun goden. Zij mogen niet in jullie land blijven, *anders zouden ze jullie ertoe verleiden hun goden te vereren en tegen mij te zondigen. Dat zou jullie ondergang zijn.*' (Een redelijke verklaring voor het gebod waarin gewezen wordt op de ongewenste consequentie van de overtreding daarvan.)

We zien, in de wet zelf wordt toegelicht, aangespoord, bemoedigd, redelijk verantwoord en inlevingsvermogen gevraagd. En boven alles – ook als redelijke en ervaringsargumenten gebruikt worden – gaat het erom dat het karakter van de HERE zichtbaar wordt: wie is Hij en hoe heeft zijn volk dus te zijn?

Maar vanwaar die motiveringen? Het is aannemelijk, dat we hier stuiten op het onderwijzende en opvoedkundige karakter van de wetgeving. Daarin openbaart de HERE zich als een leraar die zijn leerling inzicht wil bijbrengen, als een opvoeder die opvoedt tot het kunnen nemen van een eigen verantwoordelijkheid. Die vergelijking is niet uit de lucht gegrepen. Wat de HERE in zijn wetgeving doet, is namelijk precies hetzelfde als wat ouders en leraren in de

opvoeding en vorming van hun kinderen en pupillen doen, zoals het opvoedingsboek bij uitstek, het Spreukenboek laat zien.[37]

Motiveringen in de wijsheid[38]

Ook de raadgevingen van ouders aan hun zonen in Spreuken gaan gepaard met expliciete of impliciete motivaties. Voortdurend gebruiken de opvoeders argumenten om hun zoon of leerling ertoe te bewegen de weg van de wijsheid te gaan.

- Uitgangspunt voor het vermaan is ook nu de allesbeslissende verankering daarvan in het karakter van de HERE (zie Spr. 6:16-19; 11:1; 11:20; 12:2; 12:22; 15:8, 9; 15:26 etc.).
- Dan spelen ook beloften en dreigingen een belangrijke rol in het ouderlijk vermaan. Wie de weg van der wijsheid gaat, wordt een zegenrijke weg in het vooruitzicht gesteld (1:9; 1:33; 2:10, 21; 3:2, 4, 6, 8, 10, 15vv. etc.). Wie de weg van de dwaasheid gaat, wordt gedreigd met de dood en de ondergang (1:18; 26-32; 2:12-19, 22, etc.).
- Ook doet de wijsheid een beroep op het inlevingsvermogen. Zo wordt van de zoon, i.c. de leerling gevraagd zich te verplaatsen in de positie van de ouders als hij zijn leven vergooit (10:1) en in het lot van de mens die in armoede leeft (14:20; 18:23; 21:13; 31:9; 31:20).
- Vooral echter maakt de wijsheid gebruik van redelijke argumenten die op ervaring gestoeld zijn. De wijsheid van het spreukenboek zit enorm dicht op het leven zelf. Het leven kent z'n wetmatigheden en voor de weg die een wijs mens door het leven gaat, is de kennis hiervan van groot belang. Hij stemt er zijn doen en laten, zijn spreken en zwijgen op af. Het perspectief dat de spreuken hierbij voor ogen houden, is niet dat van de dwaas, maar van de wijze. Waardoor wordt het menselijk gedrag gevoed: komt het voort uit ootmoed of hoogmoed? En direct hiermee verbonden: is het gevolg van dit gedrag goed, of kwaad? Is het effect ervan heilzaam of niet? Vervolgens komen de wijzen tot een slotsom en leggen die vast in een spreuk. Zo laten zij het leven spreken en helpen zij een volgende generatie om met behulp van beproefde ervaringen lijnen te trekken door het leven.

Bijbelse pedagogie

De ruime plaats voor de verantwoording van het vermaan in het Spreukenboek vloeit voort uit de aard van het onderwijs en de opvoeding die de wijzen willen geven. Ze willen geen 'Befehl ist Befehl-mentaliteit' bijbrengen, maar inzicht. Daarom volstaan ze niet met een simpel beroep op het ver- of gebod, maar geven ze er de onderliggende motivatie van. Alleen zo leert iemand het gereedschap hanteren dat in nieuwe en steeds wisselende situaties kan helpen verstandige keuzes te maken. Dezelfde didactische en pedagogische trek vertoont de wetgeving van Israël. Daarin onderscheidt de wetgeving van Israël zich op markante wijze van die van Israëls leefwereld. Geboden met motivaties zoals in het Bondsboek te vinden zijn

---

[37] Sonsino 1980, 175: 'The motive clauses in biblical laws, to a large extent, appear to have been formulated like the motivations found in wisdom instructions and probably under the influence of wisdom literature in general. Ultimately, they seem to have a teaching function.' Idem, 225: 'In the Bible, among all the literary genres outside of law, wisdom instructions have the highest concentration of number and kinds of motive clauses. These motive clauses are in many respects very similar to those found in the laws. This similarity, along with the recognized influence of wisdom upon law, suggests that the motive clauses in wisdom instructions constituted the basic models for the formulation of the legal motive clauses. A teaching function (as in the case of wisdom instruction) (…) seems to be reflected best in the use of the legal motive clause.' Watts 1999, 62-67, die zich nauw aansluit bij Sonsino, citeert met instemming S.M. Paul: 'These explanatory, ethical, religious, and historical comments appeal to the conscience of the people and pedagogically aid and motivate them to observe the law.'

[38] Mudde 1998a, 146-149.

– soms zelfs tot viermaal toe –, worden niet gevonden in de ons overgeleverde wetboeken van het Oude Nabije Oosten, zoals de codex Hammurabi en de Hethitische wetten.[39] Dat op dit punt de wetgeving van het Oude Testament zo opvallend afwijkt van de oudoosterse, en zo'n sterke gelijkenis vertoont met de wijsheid, pleit ervoor dat de wet in de wijsheid een didactisch model gevonden heeft waarop hij zich oriënteren wilde.

Motiveringen in het Nieuwe Testament

Alle hierboven genoemde typen motiveringen komen in het Nieuwe Testament terug.

De Bergrede

De enige wetstekst – een van een geheel eigen karakter – die het Nieuwe Testament kent, is de Bergrede. Jezus is de nieuwe Mozes die op de berg zijn onderricht geeft. Hij reflecteert daarin op de omgang met de wet door de Farizeeën een Schriftgeleerden en predikt een gerechtigheid die meer is dan de hunne. Die meerdere gerechtigheid bestaat er echter niet in dat Jezus de omheining die de Schriftgeleerden uit vrees rond de wet hebben gezet om overtreding van de 613 ge- en verboden van de Thora uit te sluiten wat ruimer of krapper plaatst. In Jezus' mond krijgt het woord 'gerechtigheid' een heel andere invulling dan die van een uiterst strikte dan wel minder strikte wetsgetrouwheid. Het gaat om een radicale gehoorzaamheid en toewijding aan wat de HERE, de wetgever, met de wet voorheeft. En die intentie van God kent Jezus als geen ander.

Jezus plaats ons niet voor de wet 'op zich' maar voor degene die de wet gegeven heeft (Mat. 5:22, 29, 34-36), voor zijn oordeel en voor zijn goedheid en genade (Mat. 5:45). Het gaat Hem om het doen van de wil van de Vader die in de hemel is (Mat. 7:23; verg. Mat. 12:50; 21:32; Luc. 12:47). En het doen van diens wil is geheel geënt op de wet, maar valt niet samen met het blind betrachten van de wet, zo blijkt uit Jezus' eigen omgang met de wet. Ook het onderricht van de Heiland – hoe steil Hij ons ook voor de troon van God plaatst – vertoont een stijl waaruit onmiskenbaar blijkt dat Hij erop uit is dat zijn leerlingen zijn onderricht eigen maken. Doorlopend maakt Hij gebruik van redelijke, invoelbare argumenten die zijn leerlingen willen meenemen, overtuigen en aansporen tot het naleven van zijn geboden. Een discipel in het Koninkrijk der hemelen komt terecht in Jezus' vormingsklas. Hem wordt geen kadaverdiscipline bijgebracht, maar inzicht op basis waarvan hij gehoorzaam kan zijn aan het wetsonderricht van de Here en de lijnen daaruit in eigen verantwoordelijkheid kan doortrekken naar zijn leven.

Enkele voorbeelden:

- 'U bent het zout van de aarde; maar *als het zout zijn smaak verloren heeft, waarmee zal het gezouten worden?* Het deugt nergens meer voor dan om weggeworpen en door de mensen vertrapt te worden.' (5:13)
- 'Als dan uw rechteroog u doet struikelen, ruk het uit en werp het van u weg, *want* het is beter voor u dat een van uw lichaamsdelen te gronde gaat en niet heel uw lichaam in de hel geworpen wordt. En als uw

[39] Sonsino 1980, 172-175. Motiveringen ontbreken niet geheel in de codex Hammurabi en de Hethitische wetten. Hun aantal is echter betrekkelijk gering vergeleken met het aantal motiveringen in de Thora. Belangrijker is nog dat er een kwalitatief verschil is tussen de motiveringen in de Thora en die in de buiten-Bijbelse wetgeving. Veel Bijbelse wetten zijn niet – onpersoonlijk – in de derde persoon gesteld, maar spreken in de tweede persoon Gods volk persoonlijk aan. Waar de buiten-Bijbelse wetten niet anders doen dan de kern daarvan herhalen, voegen de Bijbelse motiveringen nieuwe informatie toe en geven ze aan wat de vooronderstelling is waarop de wetten rusten waaraan ze toegevoegd zijn. Sonsino 1980, 174: 'It is noteworthy that, unlike biblical laws, no cuneiform law is ever motivated by reference to an historic event, a promise of well-being or, for that matter, a divine will. In fact, in these laws the deity is completely silent (…) Biblical law on the other hand, (is, JMM) ascribed in its totality to God both in terms of source and authorship (…) God, it is believed, speaks not only through His laws but frequently also through their motive clauses, at times explicitly so.'

rechterhand u doet struikelen, hak hem af en werp hem van u weg, want het is beter voor u dat een van uw lichaamsdelen te gronde gaat en niet heel uw lichaam in de hel geworpen wordt.' (5:29-30)

- 'Wanneer u dan een liefdegave geeft, laat het niet voor u uitbazuinen, zoals de huichelaars in de synagogen en op de straten doen, opdat zij door de mensen geëerd zouden worden. Voorwaar, Ik zeg u: *Zij hebben hun loon al*.' (6:3; verg. 6:5 en :16)
- 'En vergeef ons onze schulden, zoals ook wij onze schuldenaren vergeven. (…) *Want als u de mensen hun overtredingen vergeeft, zal uw hemelse Vader u ook vergeven. Maar als u de mensen hun overtredingen niet vergeeft, zal uw Vader uw overtredingen ook niet vergeven*.' (6:12 en :14-15)
- 'Verzamel geen schatten voor u op de aarde, waar mot en roest ze verderven, en *waar dieven inbreken en stelen*; maar verzamel schatten voor u in de hemel, *waar geen mot of roest ze verderft, en waar dieven niet inbreken of stelen; want waar uw schat is, daar zal ook uw hart zijn*.' (6:19-21)
- 'Niemand kan twee heren dienen, *want of hij zal de één haten en de ander liefhebben, of hij zal zich aan de één hechten en de ander minachten*. U kunt niet God dienen en de mammon.' (6:24)
- 'Daarom zeg Ik u: Wees niet bezorgd over uw leven, over wat u eten en wat u drinken zult; ook niet over uw lichaam, namelijk waarmee u zich kleden zult. *Is het leven niet meer dan het voedsel en het lichaam meer dan de kleding? Kijk naar de vogels in de lucht: zij zaaien niet en maaien niet, en verzamelen niet in schuren; uw hemelse Vader voedt ze evenwel; gaat u ze niet ver te boven*?' (6:25-26)
- 'Oordeel niet, opdat u niet geoordeeld wordt; *want met het oordeel waarmee u oordeelt, zult u zelf geoordeeld worden; en met welke maat u meet, zal er bij u ook gemeten worden*.' (7:1)
- 'Geef het heilige niet aan de honden, en werp uw parels niet voor de zwijnen, *opdat die ze niet op enig moment met hun poten vertrappen, zich omkeren en u verscheuren*.' (7:6)
- 'Of *is er iemand* onder u die zijn zoon een steen zal geven, als hij om brood vraagt? Of als hij hem om een vis vraagt, zal hij hem een slang geven? Als u, die slecht bent, uw kinderen dan goede gaven weet te geven, *hoeveel te meer zal uw Vader*, Die in de hemelen is, goede gaven geven aan hen die tot Hem bidden.' (7:9-11)
- 'Ga binnen door de nauwe poort, *want wijd is de poort en breed is de weg die naar het verderf leidt*, en velen zijn er die daardoor naar binnen gaan; maar de poort is nauw en de weg is smal die naar het leven leidt, en weinigen zijn er die hem vinden.' (7:13-14)

Paulus

In de brieven van de apostel Paulus komen naast korte, compacte reeksen vermaningen en voorschriften ook enkele grotere blokken onderricht voor, met name in zijn brieven aan de Romeinen en de Korintiërs, waarin hij op een specifieke aangelegenheid uitvoeriger ingaat naar aanleiding van een concrete situatie of vraag.[40]

Het is niet doenlijk om in het kader van deze studie breed op deze blokken in te gaan. Maar wie ze analyseert, komt tot de conclusie dat ook Paulus te werk gaat als een vader die zijn kinderen tot een eigen, volwassen inzicht wil brengen. Paulus ziet de lezers van zijn Korintiërs-brieven als zijn geliefde kinderen en zichzelf als hun vader, hun opvoeder (1 Kor. 9:14-21). Het is Paulus' expliciete doelstelling om de Korintiërs tot geestelijke volwassenheid te brengen: 'Broeders, word geen kinderen in uw denken, maar wees kinderlijk in de slechtheid, en word in uw denken volwassen.' (1 Kor. 14:20; verg. Ef. 4:13) Ook hij maakt daarom gebruik van een keur aan motiveringen waarmee hij een bepaald voorschrift of vermaan beargumenteert. Het is hem er om te doen dat de gemeente zelf een geestelijk onderscheidingsvermogen ontwikkelt, en op basis daarvan tot een morele positiebepaling en keuze komt. Dat mag alleen al blijken uit het type vragen dat Paulus stelt. Talloze vragen stelt hij (Rom. 14:4a; 14:10; 1 Kor. 1:13; 1:20; 3:3-5; 3:16 ('Weet u niet (…)?'; 4:7; 4;21; 5:2; 5:6; 5:12b; 6:2 (Of weet u niet (..)?'; 6:3 ('Weet u niet (…)?'; etc) Die vragen zijn geen retorische vragen of trucs, maar vragen met een prikkelende, een steeds weer pedagogische doelstelling.

[40] Te denken valt bijvoorbeeld aan zijn onderricht in Rom. 14:1-15:6 (n.a.v. omgang met 'de zwakken'), 1 Kor. 1:10-4:21 (n.a.v. partijschap in de gemeente), 1 Kor. 5 en 6 (n.a.v. grove zonde in de gemeente), 1 Kor. 7 (n.a.v. vragen over het huwelijk), 1 Kor. 8 (n.a.v. vragen over het eten van offervlees), 1 Kor. 10 (n.a.v. betrokkenheid bij afgodsdienst), 1 Kor. 11:2-16 (over het tijdens het bidden en profeteren dragen van een hoofdbedekking door vrouwen), 1 Kor. 11:17-34 (n.a.v. misstanden tijdens de maaltijd van de Here); 1 Kor. 12-14 (n.a.v. vragen over de uitingen van de Geest), 2 Kor. 8-9 (over de collecte voor Jeruzalem).

Ook doen in Paulus' onderricht de menselijke rede en ervaring volop mee, overigens zonder dat dit op welke manier dan ook afdoet aan het theocentrische karakter – de openbaring van God in Jezus Christus – daarvan. Ook hiervan twee voorbeelden.

1 Korintiërs 7

Een even sprekend als fascinerend voorbeeld van de rol die redelijke en ervaringsargumenten in Paulus' vermaan hebben biedt Paulus' onderricht over het huwelijk in 1 Kor. 7. Het hart van dat onderricht zijn de woorden 'de tijd is beperkt' (:29), anders gezegd, 'de gedaante van deze wereld gaat voorbij' (:31). Het licht van Christus' wederkomst gaat over deze wereld op en allereerst in dat licht leert Paulus zijn lezers naar het huwelijk te kijken. Het is daarom dat Paulus van het eerste tot laatste vers benadrukt dat het huwelijk voor hem geen eerste maar tweede optie is (:1, 7, 8, 26-28, 32-38 en 40). Zo relativeert hij het huwelijk in hoge mate. En niet minder relativeert hij het besneden of onbesneden, het slaaf of vrije zijn (:17-24). Vanuit Paulus' perspectief (de tijd is beperkt), is dit een volstrekt redelijke opvatting. Dit impliceert niet dat Paulus trouwen als zondig beschouwt, zeker niet (:28, 36 en 39), of dat hij het nut van het huwelijk ontkent. Ook daar heeft hij argumenten voor, ervaringsargumenten. Om hoererij te voorkomen moet iedere man zijn eigen vrouw en iedere vrouw haar eigen man hebben. En degenen die zichzelf niet kunnen beheersen, moeten trouwen (:8-9). Op een ervaringsargument gaat ook zijn advies terug om niet langer te vasten dan de lichamelijke verlangens dat aankunnen (:5). Argumenten spelen ook een belangrijke rol in zijn adviezen met betrekking tot de echtscheiding van iemand die met een ongelovige partner gehuwd is. De gelovige hoeft niet het initiatief tot een echtscheiding te nemen, omdat de ongelovige partner is geheiligd in de gelovige man of vrouw. Mocht de ongelovige partner echter van de gelovige willen scheiden, dan hoeft de gelovige zich daar niet tegen te verzetten: tot vrede heeft God ons geroepen. 'Want hoe weet u, vrouw, of u uw man zult behouden? Of hoe weet u, man, of u uw vrouw zult behouden?' (:15-16) Argument volgt op argument. In die argumenten zitten zowel diepe theologisch inzichten (:19 en 22) als praktische levenswijsheid (:28, 32-34 en 37) verwerkt.

Op één specifiek punt echter ziet Paulus af van argumentatie en wel daar waar hij uitgaat van het woord van de Here Jezus zelf: 'Maar de gehuwden beveel ik – niet ik, maar de Here – dat een vrouw niet zal scheiden van haar man, – en als zij toch gaat scheiden, moet zij ongehuwd blijven of zich met haar man verzoenen – en dat een man zijn vrouw niet zal verlaten.' (:10-11). Scheiding gaat in tegen de wil van de Here en mocht het onverhoopt toch gebeuren, dan resten de betreffende partners twee opties: of zij blijven ongehuwd, of zij verzoenen zich.

1 Timoteüs 5

Dat Paulus' ervaringen een doorslaggevende rol kunnen spelen in zijn vermaan, blijkt uit 1 Tim. 5:11-15, waar Paulus voorschrijft dat jonge weduwen moeten hertrouwen**.** Paulus heeft de ervaring opgedaan dat (jongere) vrouwen nogal labiel kunnen zijn, ook geestelijk. Zie :15 'Sommigen van hen zijn immers al van het rechte pad afgeweken, Satan achterna.'[41] Uit andere gegevens in de pastorale brieven blijkt dat juist vrouwen een willig oor hebben voor de leer van tegenstanders (zie 2 Tim. 3:6-8). Paulus heeft met sommige vrouwen ook de ervaring opgedaan dat het leven, i.c. de natuur sterker is dan de leer en dat jonge, labiele vrouwen hun tijd kunnen gaan verdoen met prietpraat.

Paulus gaat hier dus heel sterk uit van zijn eigen ervaring. Die ervaringen zijn van grote en zelfs doorslaggevende betekenis voor de concrete voorschriften die hij formuleert! Wat hij

[41] De woorden 'onze tegenstanders' en 'satan' hier kunnen in verband gebracht worden met twee ex-leden van die gemeente die door Paulus aan de satan zijn overgegeven (verg. 1 Kor. 6:5), Alexander en Hymeneüs (zie 1 Tim 1:19,20 en 2 Tim. 4:14,15).

daarmee beoogt is een situatie creëren die heilzaam is voor de gemeente en recht voor God. Desondanks beroept Paulus zich hier geen moment op een Bijbeltekst, hij gaat uitsluitend uit van ervaringsgegevens en die zijn beslissend voor de voorschriften die hij geeft.

Overigens zit hier een heel andere kant aan: argumenten, zelfs apostolische, willen ons overtuigen, maar kunnen ook tegenspraak oproepen en andere argumenten losmaken, teruggaand op andere ervaringen!

Neem het leeftijdsargument in 1 Tim. 5. Timoteüs zelf was nog jong en had net als de jonge weduwen met 'de begeerten der jeugd' te maken, maar voor Paulus is dat nooit een verhindering geweest om hem heel jong al een grote verantwoordelijkheid voor de gemeente van Christus te geven. Dus is het voor discussie vatbaar dat Paulus dit leeftijdargument zondermeer op alle jongen weduwen toepast. Verder kan het zijn dat wij andere ervaringen met – ook jonge – weduwen hebben opgedaan dan Paulus en om die reden zijn argumentatie niet zondermeer meemaken. Ten slotte is de positie van jonge weduwen in onze cultuur niet dezelfde als die in Paulus' dagen. Haar plaats in de familie en samenleving is fundamenteel veranderd – even afgedacht van het feit dat de kerk zich niet in de positie bevindt om haar op te leggen dat ze hertrouwt.

Nog een voorbeeld. Het hart van Paulus' raadgevingen in 1 Kor. 7 is zijn overtuiging dat de tijd beperkt is. Vandaar die verregaande relativering van het huwelijk en de staat waarin iemand was toen hij geroepen werd. Verstrijkt echter de tijd en neemt de hoge druk die de wederkomst op het leven legt daardoor af, dan komen er langetermijnperspectieven in het blikveld en is het heel wel denkbaar dat er t.o.v. Paulus' raadgevingen een accentverschuiving optreedt in die zin dat de eigen waarde van het aardse bestaan en de levenskeuzes die iemand daarin maakt meer op de voorgrond treden.

Conclusie

1. De menselijke rede, kennis en ervaringen worden niet uitgeschakeld, maar volop ingeschakeld bij het formuleren van voorschriften en het maken van – ook morele – keuzes in het leven.
2. Het hele (wets)onderricht van de Bijbel is erop gericht dat de mens het zich eigen maakt en vervolgens in eigen verantwoordelijkheid, die beleefd wordt voor Gods heilig aangezicht, (morele) keuzes maakt.

5.2.2. Mens voor Gods aangezicht

De bovenstaande conclusies geven aanleiding voor een nieuwe en nog weer fundamentelere vraag: waarom mikt de Bijbel op volwassenheid, het nemen van verantwoordelijkheid? Welke verklaring is ervoor te geven dat de Bijbel het menselijke denk- en inlevingsvermogen volop integreert in het trekken van lijnen door het leven? Het antwoord op die vraag wordt gevonden in de positie die de HERE God zelf de mens in zijn schepping gegeven heeft.

Oude Testament

Sterfelijke mensen als wij stellen vanuit het oogpunt van de eeuwigheid niets voor. Ps. 103:15-16 stelt vast:

'De sterveling – zijn dagen zijn als het gras,
als een bloem op het veld, zo bloeit hij.
Wanneer de wind erover is gegaan, is hij er niet meer
en zijn plaats kent hem niet meer.'

Geheel anders is het gesteld met de Here der heerscharen van wiens heerlijkheid de hele aarde vol is. Hij mat de wateren met de holte van zijn hand, nam van de hemel de maat met een span, woog het stof van de aarde met een maatbeker, de bergen in een waag, de heuvels op een weegschaal (Jes. 40:12). Onvergelijkbaar is Hij (Jes. 40:18).

De mens kan zich tegenover God daarom alleen maar uiterst klein weten. En dat niet alleen vanwege zijn macht en majesteit, maar veelmeer nog vanwege zijn heiligheid. Geen mens kan hem zien en leven (Ex. 33:20).

Als Mozes de brandende braamstruik ziet, zegt Hij, de God van Abraham, de God van Izak en de God van Jakob: ‘Kom hier niet dichterbij. Doe uw schoenen van uw voeten, want de plaats waarop u staat, is heilige grond.’ (Ex. 3:5)

Als het volk Israël nadert tot de berg van God, de berg Sinaï, is de berg geheel in rook gehuld, beeft de berg, weerklinkt bazuingeschal, omdat de HERE er in vuur neerdaalt. En Mozes moet het volk waarschuwen niet tot de HERE te naderen, anders zal het sterven (zie Ex. 19:18-21).

Als Elia tot hem nadert, gaan aan hem eerst een zware storm, vervolgens een aardbeving en ten slotte vuur vooraf. Hoort Elia het suizen van een zachte stilte, dan doet hij de mantel voor zijn gezicht en treedt voor Gods aangezicht.

Als Jesaja zijn tempelvisioen heeft en de HERE ziet zitten op een hoge en verheven troon, met engelengestalten die elkaar toeroepen ‘Heilig, heilig, heilig is de HERE van de legermachten; heel de aarde is vol van Zijn heerlijkheid!’ en de deurpinnen in de drempels schudden en het huis vult zich met rook, roept hij: ‘Wee mij, want ik verga! Ik ben immers een man met onreine lippen en woon te midden van een volk met onreine lippen. Mijn ogen hebben namelijk de Koning, de HERE van de legermachten, gezien.’ (Jes. 6:1-5)
Als Ezechiël in het misschien wel machtigste visioen dat een mens ooit heeft gehad de verschijning van de gedaante van de heerlijkheid van de HERE ziet, werpt hij zich met zijn gezicht ter aarde. (Ez. 1:28)
En als de apostel Johannes in het niet minder machtige visioen van Openbaringen 4 een blik mag werpen in de hemel, krijgt hij deel aan een permanente verheerlijking van God in aanbidding. Hemel, zee en aarde, machten en krachten, mensen en dieren werpen zich voor hem neer en roepen: ‘Heilig, heilig, heilig is de Here God, de Almachtige, Die was, Die is, en Die komt!’ (:8) en ‘U bent het waard, Here, te ontvangen de heerlijkheid, de eer en de kracht, want U hebt alle dingen geschapen, en door Uw wil bestaan zij en zijn zij geschapen.’ (:11)

Het voor ons mensen volstrekt onbegrijpelijke nu is, dat de HERE God ons heeft geschapen om met ons in een relatie te treden en ons deel te laten hebben aan wie Hij is. De HERE heeft de aarde gemaakt en daarop de mens een eigen plaats en een grote verantwoordelijkheid gegeven. Hij heeft de mens naar zijn beeld geschapen. Hij wil zich zelfs neerbuigen tot de mens en – meer nog – deel hebben aan het menselijk bestaan door de menswording van de Zoon. Vader en Zoon die volmaakt één zijn, maken ruimte in zichzelf voor wie Jezus toebehoren opdat ‘zij in Ons één zullen zijn’ (Joh. 17:21). Met de dichter van Psalm 139 kunnen we hiervan alleen maar zeggen: ‘Dit kennen – het is mij te wonderlijk, te hoog, ik kan er niet bij.’

Nog onbegrijpelijker is het dat het de mens – hoe nietig en zondig hij in zichzelf ook is – wordt geoorloofd om het gesprek met de HERE aan te gaan, niet alleen eerbiedig stamelend en in aanbidding verwonderd, maar ook vragend en tegensprekend, een eigen inbreng hebbend.

Abraham

Als de HERE afdaalt naar Sodom en Gomorra om te zien of zij werkelijk alles gedaan hebben zoals de roep luidt die over haar tot hem gekomen is en daarbij Abraham betrekt (Gen. 18:20-21), krijgt Abraham alle ruimte om als een voorspraak te zijn voor de rechtvaardigen van Sodom: ‘Zult U ook de rechtvaardige tegelijk met de goddeloze wegvagen? Misschien zijn er vijftig rechtvaardigen binnen de stad; wilt U hen ook wegvagen en de plaats niet sparen omwille van de vijftig rechtvaardigen die daarin zijn? Er kan toch geen sprake van zijn dat U zoiets doet, dat U de rechtvaardige samen met de goddeloze doodt? Dan zal het zijn: zo de rechtvaardige, zo de goddeloze. Daar kan bij U toch geen sprake van zijn! Zou de Rechter van de hele aarde geen recht doen?’ (Gen. 18:23-25) En de HERE reageert hier welwillend op. ‘Toen zei de HERE: Als Ik in Sodom vijftig rechtvaardigen binnen de stad vind, dan zal Ik de hele plaats omwille van hen sparen.’ (Gen. 18:26).

Wat in deze passage aan de orde is, is verbijsterend tot in de hoogste macht. Een sterfelijk mens krijgt ruimte om invloed uit te oefenen op Gods oordeel. Een zondig mens gaat met God in debat over wat rechtvaardig en onrechtvaardig is. Hij mag interveniëren, bemiddelen, God op andere gedachten pogen te brengen. En God gaat daarin mee.

Abimelek

Te wijzen valt ook op het pleidooi dat Abimelek in Genesis 20 voor zichzelf en de zijnen voert. Als God hem wil straffen omdat hij Sara in zijn harem heeft opgenomen pleit hij zichzelf en zijn volk als een advocaat vrij: 'Here, wilt U dan echt een onschuldig volk doden? Heeft hij mij zelf niet gezegd: Zij is mijn zuster. En zij, ook zijzelf heeft gezegd: Hij is mijn broer. Met een oprecht hart en zuivere handen heb ik dit gedaan.' (:4-5) Opnieuw zo'n adembenemende dialoog. Over wat recht en billijk is, gaat de heiden Abimelek met de HERE in gesprek, zoals ook Abraham deed. Gods oordeel mag nagerekend worden en zo wil Hij dat ook.

Mozes

Verbijsterend is ook het verloop van het gesprek tussen de HERE en Mozes bij de brandende braambos. Mozes mag er dan van bewust gemaakt zijn dat hij op een heilige plaats is en met de HERE te maken heeft, er ontspint zich vanaf Ex. 3:11-4:17 een gesprek tussen de HERE en Mozes dat niet anders is dan een poging van Mozes om een terugtrekkende beweging te maken. De ene na de andere vraag i.c. tegenwerping werpt hij op en op elke bedenking gaat de HERE in, totdat Mozes feitelijk te kennen geeft dat de HERE beter een ander kan zenden en dan is de grens van Gods geduld bereikt. Maar dan nog komt Hij Mozes in die zin tegemoet dat Aäron en niet hij het woord zal voeren.

Meer dan indrukwekkend is de voorbede van Mozes voor het volk nadat de HERE gezegd heeft het volk vanwege de zonde met het gouden kalf te willen ombrengen in de woestijn. Het pleit dat Mozes vervolgens voert, liegt er niet om. Het ene na het andere argument draagt hij aan om God op andere gedachten te brengen.[42] De HERE laat zich overtuigen.

Later doet Mozes nogmaals iets dergelijks – en met nog meer klem. Daarbij doet hij zelfs een beroep op het eergevoel van de HERE: 'Omdat de HERE dit volk niet in het land kon brengen dat Hij hun gezworen had, daarom heeft Hij hen in de woestijn afgeslacht.' (Num. 14:16) En de HERE zegt: 'Op uw woord heb Ik hun vergeven.' (Num. 14:20)

Verbijsterend is ook het moment dat Mozes zijn taak te zwaar vindt worden en tegen de HERE uitvalt. Mozes zegt: 'Waarom hebt U Uw dienaar kwaad gedaan en waarom heb ik geen genade gevonden in Uw ogen, dat U de last van heel dit volk op mij legt? Ben ík soms zwanger geweest van heel dit volk? Of heb ík het gebaard, zodat U tegen mij zou kunnen zeggen: Draag het in uw schoot, zoals een verzorger een zuigeling draagt, naar het land dat U hun vaderen gezworen hebt? Waar zou ik vlees vandaan moeten halen om al dit volk te geven? Want zij jammeren tegen mij: Geef ons vlees, zodat wij kunnen eten! Ik alleen kan al dit volk niet dragen, want het is mij te zwaar. En als U mij zo wilt behandelen, dood mij dan toch meteen, als ik genade in Uw ogen gevonden heb, en laat mij mijn onheil niet aanzien!' (Num. 11:11-15) Waarop de HERE Mozes tegemoet komt en naast hem zeventig oudsten aanstelt.

Hoewel de positie van Mozes uniek was (Num. 12:7vv), staat de manier waarop hij met de HERE sprak, om niet te zeggen in debat ging, niet op zichzelf. Er is welhaast geen Godsman die geen momenten heeft gehad dat hij – in voorbede, of om een andere reden – in gesprek of zelfs in debat ging met God: Gideon (Ri. 6:12-22), Samuël (1 Sam. 16:2), Job, Elia (1 Kon. 19:4 en 14), Jeremia (zijn zogenaamde *confessiones*: Jer. 12:1-4; 15:10-18; 17:14-18; 18:19-

[42] Ex. 32:11-14:' HERE, waarom zou Uw toorn ontbranden tegen Uw volk, dat U met grote kracht en sterke hand uit het land Egypte geleid hebt? Waarom zouden de Egyptenaren zeggen: Met kwade bedoelingen heeft Hij hen uitgeleid, om hen in de bergen te doden en hen van de aardbodem te vernietigen? Laat Uw brandende toorn varen, en heb berouw over het kwaad voor Uw volk. Denk aan Abraham, aan Izak en aan Israël, Uw dienaren, aan wie U bij Uzelf hebt gezworen en tot hen gesproken hebt: Ik zal uw nageslacht talrijk maken als de sterren aan de hemel, en dit hele land waarover Ik gesproken heb, zal Ik aan uw nageslacht geven, zodat zij het voor eeuwig in erfbezit nemen.'

23 en 20:7-18), Ezechiël (Ez. 4:14-15), Amos (Am. 7:1-6), Daniël (Dan. 9). En waar dat gebeurt, wordt door de HERE de mens nooit de mond gesnoerd met als argument dat hij een inzichtloze zondaar is.

Mensen gaan in gesprek met God, mogen dat doen en God laat zich op andere gedachten brengen. Ze mogen hun bezwaren maken, hun argumenten inbrengen, hun rechtsgevoel laten spreken, hun pleidooien voeren. Dit betekent niet dat God hen vervolgens per definitie tegemoet komt. Maar de ruimte hiervoor is er, omdat de HERE die geeft, Hij vertrouwelijk met de mens wil omgaan, hem weinig minder dan de engelen, of zelfs 'bijna een god' (Ps. 8:6 HSV, resp. NBV) heeft gemaakt en hem zelfs deel wil geven aan de goddelijke natuur (2 Petr. 1:4).

Als een mens ergens klein van wordt, is het de gedachte dat hij, stof uit de aarde, er mag zijn voor de Eeuwige en tegenover de Eeuwige zelfs, soms.

Nieuwe Testament[43]

Het Nieuwe Testament trekt de oudtestamentische lijnen door. De gevallen mens die met Christus mocht opstaan uit het zondegraf wordt door de Heilige Geest gebracht tot een nieuw leven waarin hij de drager wordt van nieuwe en nog groter verantwoordelijkheden.

Te wijzen valt op Mat. 16:19 en 18:18 ('wat u bindt op de aarde, zal in de hemelen gebonden zijn; en wat u ontbindt op de aarde, zal in de hemelen ontbonden zijn') en Joh. 20:21vv: 'Als u iemands zonden vergeeft, worden ze hem vergeven; als u ze hem toerekent, blijven ze hem toegerekend.' In dit vergeven en toerekenen, binden en ontbinden, zit geen enkele autonomie. Ze liggen in het verlengde van de zending van de Zoon door de Vader en van de uitstorting van de Geest over de leerlingen. De bevoegdheid om te binden en te ontbinden, te vergeven en zonden toe te rekenen is dus niet los te zien van Jezus' aanwezigheid te midden van zijn leerlingen: 'Want waar twee of drie in Mijn Naam bijeengekomen zijn, daar ben Ik in hun midden.' (Mat. 18:20)[44] Maar dan nog is het een duizelingwekkend hoge bevoegdheid die de Here zijn gemeente hier toevertrouwt. Want wie kan zonden vergeven dan God alleen?

Te wijzen valt ook op 1 Kor. 6. We zijn zelf volop bij het oordeel over de wereld betrokken. Op het eerste gehoor klinkt dat verre van geruststellend en hoogst onwaarschijnlijk. Toch is Paulus er heel beslist over: 'Weet u niet dat de heiligen de wereld zullen oordelen? En als door u de wereld geoordeeld wordt, zou u dan ongeschikt zijn voor de meest onbeduidende rechtszaken? Weet u niet dat wij engelen zullen oordelen? Hoeveel te meer dan alledaagse dingen?' (1 Kor. 6:2-3) Paulus stelt hier dat de – verre van heilig levende – Korintische christenen ten nauwste betrokken zullen zijn bij het oordeel over hemel en aarde. Ook dat behoort tot de status die de mens met de schepping is gegeven en de bijzondere positie die de gemeente in Christus heeft. De mens is naar het beeld van God geschapen, aan hem is de aarde gegeven en daarom betrekt de HERE de mens zelfs bij het laatste oordeel. Temeer daar Christus' volgelingen niet zijn slaven, maar zijn uitverkorenen, zijn vrienden zijn.[45] Gods zonen zijn zij.[46]

Hoe serieus de mens en zijn eigen ken- en beoordelingsvermogen wordt, blijkt ook uit Rom. 14:1–15:6, het Bijbelgedeelte waarin Paulus de gemeente helpt om te gaan met ingrijpende meningsverschillen over het al dan niet eten van vlees en het al dan niet houden van dagen. Enkele treffende zinsneden: 'Laat ieder in zijn eigen geest ten volle overtuigd zijn.' (:5); 'Zo zal dan nu ieder van ons voor zichzelf rekenschap geven aan God.' (:12) 'Ik weet en ben ervan overtuigd in de Here Jezus dat niets in zichzelf onrein is. Alleen voor hem

---

[43] Gedachten die hier naar voren worden gebracht zijn ook terug te vinden in VOP 2003a, 83-84.
[44] Hays 1996, 102: 'The community can exercise Jesus' authority because Jesus is present with them.'
[45] Joh. 15:13-15.
[46] Gal. 3:26; 4:7.

die van mening is dat iets onrein is, voor die is het onrein.' (:14b) Paulus legt hier een verbinding tussen iemands persoonlijke ontwikkeling en beleving en dat wat zonde is of niet. Wat zonde is, wordt hier niet bepaald aan de hand van een los van de concrete mens staande objectieve maatstaf, maar gedefinieerd door wat de persoon in kwestie als zondig beleefd. Levensverhaal en persoonlijke beleving krijgen het volle pond. Hetgeen overigens niet betekent dat Paulus' lezers gewoon mogen doen waar ze zin in hebben. Paulus stelt een volstrekt duidelijk criterium in dit Bijbelgedeelte: 'Want het Koninkrijk van God bestaat niet uit eten en drinken, maar uit gerechtigheid en vrede en blijdschap in de Heilige Geest.' (:17)

Ook Paulus brengt hier dus bij Gods karakter: gerechtigheid, vrede, blijdschap. Woorden die een scherp christelijk profiel krijgen wanneer ze verstaan worden vanuit de openbaring van Jezus Christus en die gekruisigd. Woorden die een ruimte creëren van heil en welzijn. Een ruimte waarin mensen tot hun recht komen, die ook veilig is voor degenen die een kwetsbaar geloof hebben. Zo neemt Paulus de menselijke beleving, het geweten volstrekt ernstig, zonder dat dit tot normloosheid leidt. Integendeel, hij brengt juist tot een levensinstelling waarbij onder meer het heil van de medemens het uitgangspunt voor de inrichting van het leven wordt: zoek eerst het Koninkrijk van God!

In dit alles proeven we iets van een op het allerhoogste niveau doortrekken van Gen. 2:19 ('en zoals Adam elk levend wezen noemen zou, zo zou zijn naam zijn'). De mens die in Christus is, wordt hier tot medearbeider (1 Kor. 3:9) van God gemaakt. In de uitvoering van deze taak ligt een enorme verantwoordelijkheid besloten. Een verantwoordelijkheid die slechts gedragen kan worden in een volkomen afhankelijkheid van God en met inzet van alle gaven van Geest, inzicht en wijsheid de God de gemeente als geheel geschonken heeft.

Maar wat is de relevantie hiervan voor de omgang met de Bijbelse voorschriften en de christelijke ethiek?

5.2.3. Relevantie[47]

De bezinning op tal van kwesties van ook morele aard binnen de kerken die het *sola Scriptura* in het vaandel dragen, wordt gekenmerkt door een omgang met de Bijbel, waarbij de menselijke verantwoordelijkheid niet zelden geminimaliseerd wordt. Enkele weleerwaarde en zeer geleerde heren (dames worden er betrekkelijk kort bij betrokken) begeven zich in het laboratorium van de exegese. NB, daarin voel ik mij persoonlijk prima thuis! Na diepgaand en minutieus Schriftonderzoek trekken zij vervolgens in meer of minder breedvoerige verhandelingen hun conclusies. Neem de plaats van de vrouw in de gemeente. Sommigen concluderen dat het Bijbels is om de vrouw (actief) stemrecht te verlenen, anderen concluderen van niet. Sommigen menen op grond van de exegese dat we vrijmoedig de vrouw tot het ambt van diaken, of dat van ouderling of predikant kunnen toelaten, anderen ontkennen dat met klem. Sommigen leiden uit de Bijbel af dat (gehuwde) vrouwen verplicht zijn in de samenkomsten haar hoofd te bedekken, anderen doen dat niet. De een beperkt de onderdanigheid van de vrouw aan de man tot het huwelijk, de ander betrekt die ook op haar positie in de gemeente.

Ik meen te weten waar deze benadering op stoelt: de menselijke kennis en ervaring worden in hoge mate gewantrouwd.[48] En met recht. Het is echter een illusie om te menen dat menselijke kennis, cultuur en ervaring geen rol spelen als we kiezen voor een zo rechtstreeks mogelijke vorm van Schriftberoep. In elke exegese, in iedere interpretatie van de Schrift spelen de menselijke kennis en ervaring een rol. Belangrijker nog is, dat dit gemanoeuvreer op de vierkante millimeter – hoezeer ook getuigend van (een door mij gedeeld) ontzag voor de HERE en een diepe liefde voor zijn Woord – niet de weg is die de Bijbel zelf gaat.

---

[47] Zie ook Mudde 1998a, 159-160.

[48] Antwoord 5 van de Heidelbergse Catechismus luidt: 'ik ben van nature geneigd God en mijn naaste te haten.'

Van de wijze waarop de Bijbel zelf in wet en wijsheid tot de formulering van geboden en richtlijnen komt, kunnen we leren, dat er een andere invalshoek mogelijk is, die wel anders Bijbels, maar naar niet minder Bijbels – misschien zelfs meer Bijbels – is. Het uitgangspunt is het heilig ontzag voor de HERE en de kennis van Hem. Het doel is de gerechtigheid, Gods heil in Christus. En met het oog daarop wordt de mens als een verantwoordelijk wezen met al zijn mogelijkheden ingeschakeld om een weg door het leven te vinden, die hemzelf, de naaste, en Gods schepping tot heil is. Hiermee is het kader aangegeven waarbinnen de mens heeft te functioneren; hiermee is tegelijkertijd de ruimte aangegeven waarbinnen hij zich mag bewegen.

Waar dit in de praktijk op neerkomt? Houd de HERE, zijn karakter en zijn doel met de mens permanent voor ogen. Beluister ontvankelijk elk Schriftwoord. Besef tegelijkertijd, dat het de gemeente van Christus gegeven is om, menende de HERE te kennen, eigen afwegingen te maken. Geef ogen en oren goed de kost, wees situatiegevoelig, weeg mee in welke context je je als gemeente bevindt, bid om wijsheid. Leg de vinger op de polsslag van het leven, beklop de structuren van de aardse werkelijkheid, observeer, argumenteer en concludeer en neem dan een beslissing waarvan met een oprecht geweten gezegd kan worden, dat de gerechtigheid – dat is de eer van God – ermee gediend is.

Het waardevolle van deze benadering is, dat iedereen die hongert en dorst naar gerechtigheid aan de bezinning op kwesties van ook morele aard kan meedoen. Het mooie is, dat het gesprek midden in het leven en midden in de gemeente komt te staan en zeker aan diepgang wint.

5.2.4. Excurs: in gesprek met Richard Hays

Het is hier dat ik een moment wil nemen om in te gaan op de hermeneutische uitgangspunten die Hays geformuleerd heeft in *The Moral Vision of the New Testament*.[49] Daarin bespreekt hij een aantal concrete ethische thema's, waaronder homoseksualiteit. Maar aan de bezinning op die thema's gaat een bezinning op de ethiek van het Nieuwe Testament vooraf en – op basis daarvan – de schets van een hermeneutisch model dat dienstbaar is aan het maken van morele keuzes op basis van de Bijbel. Het mag duidelijk zijn dat ik deze brede opzet toejuich. Willen we op een verantwoorde en geloofwaardige manier omgaan met hetgeen de Bijbel zegt over de homoseksuele praxis, dan zullen we dat moeten doen op basis van een aantal fundamentele uitgangspunten die aan de Bijbel zelf ontleend zijn. En dan zullen die uitgangspunten niet alleen van toepassing moeten zijn op het thema homoseksualiteit, maar op het brede spectrum van ethische vragen waarvoor onze tijd ons plaatst.

Hays' hermeneutische model

Volgens Hays heeft de nieuwtestamentische ethiek een viervoudige taakstelling, t.w. een beschrijvende, synthetische, hermeneutische en uitvoerende (zie hoofdstuk 1.3). In zijn boek begint Hays dan ook met het beschrijven van de inhoud van de afzonderlijke geschriften van de nieuwtestamentische canon. Op basis van zijn – niet zelden uiterst rake en sprekende – analyse van deze afzonderlijke geschriften trekt Hays de conclusie dat die niet de eenheid van een dogmatisch systeem vertonen, maar de losse eenheid van een collectie documenten die op verschillende manieren één enkel en fundamenteel verhaal hervertellen en becommentariëren: 'The God of Israel, the creator of the world, has acted (astoundingly) to rescue a lost and broken world through the death and resurrection of Jesus; the full scope of that rescue is not yet apparent, but God has created a community of witnesses to this good news, the church. While awaiting the grand conclusion of the story, the church, empowered by the Holy Spirit,

[49] Hays 1996.

is called to reenact the loving obedience of Jesus Christ and thus to serve as a sign of God's redemptive purposes for the world.' (193)

Wat nu zijn 'the key images that all the different canonical tellings share'? (194) Hays leidt uit de getuigenissen van het Nieuwe Testament op grond van een drietal criteria[50] een drietal 'focal images'[51] af, t.w. gemeenschap, kruis en nieuwe schepping.[52]

Hays kiest om drie redenen bewust niet voor de liefde als 'focal image'. Ten eerste zijn er een aantal vooraanstaande nieuwtestamentische getuigen die geen enkele poging doen om hun morele visie samen te vatten onder het kopje liefde. Sterker, er zijn belangrijke getuigen (Handelingen) waarin liefde geen enkele rol speelt. Ten tweede reikt het woord liefde geen 'image', geen beeld aan, maar is het de interpretatie van een beeld, t.w. de liefde zoals die belichaamd wordt in Jezus' kruisdood. 'Apart from this specific narrative image, the term has no meaning.' (202) De derde is, dat de betekenis van het woord liefde verbleekt is: 'it has lost its power of discrimination'. Hays valt Hauerwas bij: 'The ethics of love is often but a cover for what is fundamentally an assertion of ethical relativism.' (202)

Vervolgens bespreekt Hays vier wijzen ('modes') van Schriftberoep. Theologen kunnen zich beroepen op

1. *Regels*: ge- en verboden die betrekking op specifiek gedrag hebben (bijv. het verbod op echtscheiding);
2. *Principes*: het algemene raamwerk van morele afwegingen waardoor bijzondere keuzes met betrekking tot gedrag gestuurd worden (bijv. het dubbelgebod van de liefde);
3. *Paradigma's*: verhalen of personen die als rolmodel voor een bepaald gewenst of ongewenst gedrag gelden (bijv. de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, of van de Farizeeër en de tollenaar);
4. *Een symbolische wereld* die de categorieën schept middels welke we de werkelijkheid interpreteren. Voor Hays zijn dat in het bijzonder de gevallen staat van de mens en het karakter van God.

Hays benadrukt dat iedere wijze van Schriftberoep zijn eigen recht heeft en dat het niet aangaat de een tegen de ander uit te spelen. (294) Tegelijk spreekt hij zelf wel van een primaat en wel dat van het paradigma boven de andere wijzen van Schriftberoep, vanwege het verhalende, narratieve karakter van de evangeliën. De verhalende teksten in het Nieuwe Testament zijn dan ook fundamentele hulpbronnen voor een normatieve ethiek. Ze zijn het raamwerk waarbinnen wij onszelf verstaan en waaraan we ons leven meten. (295)

Dan zijn er – naast de Schrift – per definitie ook andere bronnen van gezag, hoe overtuigd ook het *sola Scriptura* beleden wordt (209). Hays noemt er drie:

1. De bijzondere *traditie* waarin iemand staat. Die wordt gevormd door geloofsbelijdenissen, gezichtsbepalende theologen, lokale tradities. Deze traditie is niet boven discussie verheven – de Schrift is *norma normans* (de normerende norm) en de traditie *norma normata* (de genormeerde norm) – de traditie vormt ons uitgangspunt bij het Schriftverstaan.
2. Het licht van de *rede*. Daarbij denkt Hays aan het begrip van de wereld zoals we dat verworven hebben door systematische filosofische reflectie en wetenschappelijk onderzoek. Dat begrip is geen objectieve grootheid, omdat de rede zelf een cultuurbepaalde grootheid is: 'we have no access to a universal objective "reason"'. (210) En daarom is het steeds weer

[50] 1. Voor elk 'focal image' moet een basis in elke tekstgetuige van de canon zijn; 2. Een 'focal image' mag niet in conflict komen met wat wezenlijk is voor het ethische onderricht van welke nieuwtestamentische getuige dan ook; 3. In een 'focal image' moet een centraal en wezenlijk ethisch belang van de teksten oplichten. (195)
[51] De Bruijne spreekt van 'beelden die als brandpunten werken' (De Bruijne 2002, 197).
[52] Voor een verantwoording van zijn keuze voor deze drie 'focal images', Hays 1996, 193-205. Voor Hays overigens is het cruciaal dat deze synthetische beelden niet de teksten zelf vervangen. Ze helpen de lezing en herlezing van het Nieuwe Testament te focussen en te geleiden, maar het Nieuwe Testament zelf blijft de primaire bron en autoriteit voor theologie en ethiek.

zoeken wat de beste manier is om de culturele logica van de nieuwtestamentische geschriften en de culturele logica van onze eigen cultuur op elkaar af te stemmen.

3. *Ervaring*. Hierbij denkt Hays m.n. aan religieuze ervaring, niet alleen die van individuele gelovigen, maar ook die van de geloofsgemeenschap als geheel. Deze ervaring werpt licht op de betekenis van een tekst, maar bevestigt ook het getuigenis van de Schrift in het hart en leven van de geloofsgemeenschap. Een bijzonder aandachtspunt is de vraag hoe wordt omgegaan met ervaring die het getuigenis van de Schrift lijkt te weerspreken. 'No matter how earnestly we affirm the authority of Scripture, some role for these other sources is unavoidable, since our reading of Scripture is influenced by the church's tradition, by the recognized norms of rationality of the culture in which we live and move, and by the life experience we bring to the text.' (295)

Hoe verhouden deze drie bronnen van gezag zich tot de Bijbel? Hays' richtlijn luidt: 'extrabiblical sources stand in a hermeneutical relationship to the New Testament; they are not independent, counterbalancing sources of authority. In other words, the Bible's perspective is privileged, not ours. (…) This guideline by no means excludes exceedingly serious consideration of other sources of wisdom, but it assigns those sources an explicitly subordinate role in normative judgements.' (296)

Naar mijn mening reikt Hays een heel doordacht, evenwichtig en bruikbaar model aan, dat recht doet aan fundamentele Bijbelse noties. Meerdere kwaliteiten vertoont zijn methode: de viervoudige taakstelling, het werkelijk recht willen doen aan de Bijbelse gegevens in hun breedte en diepte, het grote gevoel dat hij zelf vertoont voor de diversiteit in de Bijbel en het recht willen doen aan het eigene van ieder Bijbelboek en de nuances in de teksten, het oog hebben voor de veelzijdige wijze waarop het beroep op de Schrift kan plaatsvinden en het onder voorwaarde ruimte bieden voor 'buitenbijbelse' argumenten (traditie, rede, ervaring). Ook de wijze waarop hij tot zijn drie 'focal images' (gemeenschap, kruis, nieuwe schepping, 194-205) komt is weloverwogen.
Toch wil ik bij dit model een paar kanttekeningen plaatsen, die verklaren waarom ik de accenten net iets anders leg.

Kanttekeningen bij Hays' hermeneutische model

1. Een eerste kanttekening plaats ik bij Hays' opvatting dat het primaat in een nieuwtestamentische ethiek ligt bij het paradigma, t.w. het evangelieverhaal en de betekenis, de karaktervormende kracht daarvan. De centrale vraag is niet 'Wat schrijft de Bijbel ons voor?' en 'Wat zijn de motieven die aan de Bijbelse voorschriften te grondslag liggen?, maar 'Waar gaat het in de Bijbel om?' en 'Hoe relateren we de Bijbelse voorschriften aan dat grote verhaal?' Zonder op welke wijze dan ook te willen weerspreken dat het door God in Christus geopenbaarde heil het coördinatenstelsel vormt waarbinnen wij als gemeente van Christus leven – integendeel zelfs –, valt deze opvatting om meerdere redenen te nuanceren.

Ten eerste, omdat de Bijbelse ver- en geboden gerelateerd worden aan een heel divers scala van motiveringen. Zeker, 'het verhaal', i.c. 'de heilsgeschiedenis' is er een van. Zo wordt de hele wetgeving overkoepeld en gekleurd door de woorden 'Ik ben de HERE, uw God, Die u uit het land Egypte, uit het slavenhuis, geleid heeft.' En de openbaring van God in Christus werkt aantoonbaar en op gevarieerde wijze door in de richting die het Nieuwe Testament aan het leven geeft. Maar het is niet zo dat de heilsgeschiedenis in de verantwoording van de geboden een meer prominente of dominante rol speelt dan motiveringen van andere aard. Niet minder zwaarwegende motiveringen worden ontleend aan het karakter van God, aan fundamentele noties met betrekking tot wat recht en onrecht, trouw en ontrouw, wijs en dwaas, rechtvaardig en goddeloos is, aan redelijke en ervaringsargumenten, aan inlevingsvermogen. De concrete vermaningen en voorschriften

staan van a tot z in de context van het evangelie van Jezus Christus. Ze zijn van a tot z eschatologisch. Maar niet minder zijn ze in bijvoorbeeld de categorie van apostolische wijsheid onder te brengen.

Ten tweede, omdat de Bijbelse voorschriften ten laatste niet bij 'het verhaal' brengen, maar bij wie de HERE is en zijn karakter. De Bijbel plaats ons voor God, die zich in zijn schepping, zijn grote daden, al zijn woorden en boven alles in Jezus Christus heeft geopenbaard. Hij is, om het met de woorden van Hays te zeggen 'the focal image' bij uitstek.

Ten derde, omdat de Bijbel zelf voortdurend met 'verhaalloze' ethische noties werkt. Te denken valt aan de keer op keer in het Nieuwe Testament voorkomende opsommingen van 'deugden', die aanduiden waarop het leven naar Gods wil, het nieuwe leven in Christus neerkomt. [53] Zij staan geheel in het kader van Gods openbaring van Christus en worden daardoor gekleurd, maar gaan als zodanig aan het evangelieverhaal vooraf.

Op dit punt vertoont het werk van Hays een even opmerkelijke als kenmerkende lacune. Geen woord wijdt hij aan zulke in het oog springende teksten als Mat. 7:12 en Luk. 6:31 waarin samengevat wordt waar het in de wet en profeten op aankomt, hoewel woorden als deze een voor het leven enorme transformerende kracht hebben. Ze zijn een concrete vertaalslag van het gebod om de naaste lief te hebben als jezelf. Hays' opvatting doet ook geen recht aan het fenomeen wijsheid, zoals we dat in bijv. de oudtestamentische spreuken en Jakobus,[54] mogelijk de oudste brief van het Nieuwe Testament,[55] tegenkomen. De meest opmerkelijke en kenmerkende trek van de wijsheid is, dat die 'verhaalloos' is. In Spreuken wordt op geen enkel moment in de wijsheid gerefereerd aan de heilsdaden van God aan Israël en aan de historische tradities die hun neerslag hebben gekregen in het Oude Testament. In Jakobus is het beroep op het Oude Testament spaarzaam en exemplarisch. Desondanks is het ethos van de wijsheid van een vormende kracht en radicaliteit die niet onderdoet voor die van de Bergrede. Neem het beeld dat Job 31 van deze rechtvaardige geeft. Dat beeld correspondeert geheel met het beeld van degenen die door Jezus gelukkig geprezen worden in zijn zaligsprekingen. Dat komt omdat het uitgangspunt van de wijsheid de HERE zelf is en de wijze in heilig ontzag voor Hem leeft.

2. Een tweede kanttekening plaats ik bij de wijze waarop naar Hays' mening 'openbaring' en 'ervaring' zicht tot elkaar verhouden: 'Extrabiblical sources (traditie, rede, ervaring) (…) are not independent, counterbalancing sources of authority.' Dit is, uitgaande van het *sola Scriptura*, dogmatisch correct geformuleerd, maar gelet op de wijze waarop in de Bijbel zelf morele keuzes verantwoord worden, niet Schriftuurlijk genoeg.

Ten eerste gaat Hays niet na welke rol de menselijke kennis en ervaring in de Bijbel zelf spelen bij de inrichting van het leven en het maken van – ook morele – keuzes. Daardoor gaat hij er in zijn boek aan voorbij, dat de morele keuzes die in de Bijbel zelf gemaakt worden en hun neerslag krijgen in geboden en voorschriften niet zelden gemotiveerd worden met redelijke en ervaringsargumenten. Die spelen in de Bijbel zelf een zelfstandige en niet zelden cruciale rol bij het maken van concrete keuzes in het leven, waarbij het uitgangspunt heilig ontzag voor God, 'vreze des HEREN' is.

---

[53] Zie Rom. 12:9-21; Rom. 13:8-10; 1 Kor. 13; Gal. 5:13-26; Ef. 4:1-6; Ef. 4:17-5:21; Filp. 2:1-4; Filp. 4:8-9; Kol. 3:5-4:1.

[54] Aan de brief van Jakobus wijdt Hays in zijn beschrijvende deel geen woord.

[55] Floor1992, 17. Over het karakter van de brief schrijft Floor: 'Algemeen wordt aanvaard, dat de brief van Jakobus bij uitstek het document in het Nieuwe Testament is dat een bepaalde vorm van de wijsheidsliteratuur vertegenwoordigt. (…) Wijsheid is hier dan bedoeld als een echt oudtestamentisch begrip (…) Het nieuwe ten opzichte van het boek Spreuken is, dat Jakobus zijn eigen christelijke stempel op zijn wijsheidswoorden drukt.' (29)

Op grond van een onderzoek naar de verhouding tussen ‘openbaring’ en ‘ervaring’ in het Spreukenboek kwam ik tot de volgende bevindingen: ‘Uit de wijze waarop binnen het Spreukenboek de openbaring van de HERE functioneert, valt af te leiden, dat de openbaring het *kader* vormt waarbinnen de ervaring een plaats krijgt. Gesproken mag worden van het principiële primaat van de openbaring boven de ervaring. De openbaring is het normatieve uitgangspunt én het blijvende oriëntatiepunt. (…) Welke eigen rol nu speelt de ervaring? Van de HERE gaan de geopenbaarde *principes* ten leven uit. De *grondwoorden* voor het leven – recht en gerechtigheid, waarheid en waarachtigheid, liefde en trouw – liggen in zijn openbaring verankerd. Maar hoe vertaal je die in de praktijk? Hoe verwerk je ze in de talloze wisselende situaties van het menselijke leven? Hier gaat de ervaring een rol spelen. Om de geopenbaarde grondwoorden in praktijk te brengen, moet de mens het leven kennen. Als ik dit of dat doe, dit of dat zeg, me in die of die kring begeef, dien ik het heil van mezelf, de naaste? Dat kan soms heel subtiel liggen en daarom is het nodig dat hij al zijn zintuigen én zijn verstand optimaal gebruikt. Naar wijsheid zal hij moeten zoeken als naar zilver, naar haar speuren als naar verborgen schatten. (2:4) De rol van de ervaring moet dus gezocht worden in het *verwerken* en *toepassen* van de openbaring. Zo is wijsheid een stuk gestolde levenservaring, ten dienste van de gerechtigheid, Gods gerechtigheid, het leven.’[56] In deze formuleringen komt een nuance mee die in de massieve stellingname van Hays ontbreekt.

Het tweede wat bij een formulering als deze dreigt te gebeuren is, dat de Bijbel als boek los komt te staan van de God van wie de Bijbel van a tot z getuigt. De Bijbel plaatst ons niet voor zichzelf, maar voor God, de Vader van Jezus Christus. De Bijbel is geen doel in zich – evenmin als de geboden – maar de weg, de enige(!) waarin wij mensen de HERE God leren kennen. Zonder de Bijbel kunnen wij niet, want buiten de Bijbel om kunnen wij geen zinnig woord over de HERE God spreken. Naar de ontmoeting met hem werkt heel de Bijbel toe, om de ontmoeting met hem is het heel de Bijbel te doen. En zoals de mens in vreze en beven het gesprek met de God van de Bijbel mag aangaan, zo mag hij dat met de Bijbel ook. Daarbij mag hij zijn eigen rechtsgevoel, zijn eigen onmacht en vertwijfeling inbrengen, in het vertrouwen dat de HERE God daarmee raad weet en hem daarin ook serieus neemt.

3. Ten slotte mis ik in het werk van Hays wat de Nederlandse theoloog Miskotte ‘het tegoed van het Oude Testament’ heeft genoemd. Zijn focus ligt vrijwel uitsluitend op het Nieuwe Testament en binnen het Nieuwe Testament gaat zijn voorkeur uit naar die ethische noties die in hoge mate eschatologisch gekleurd zijn. Niet voor niets is een van zijn ‘focal images’ de nieuwe schepping.

Veelzeggend in dit verband is zijn visie op de pastorale brieven.[57] Hays heeft overduidelijk moeite met de nadruk die in 1 Timoteüs gelegd wordt op orde en stabiliteit. Hij meent o.a. om die reden dat deze brief niet van Paulus kan zijn. Hays: ‘(…) it is hard to avoid the impression that the vision of Christian life in 1 Timothy is characterized by conformity to fixed conventions of respectable, law-abiding behavior. The characteristic Pauline themes of freedom, suffering for Christ, costly love for the sake of the community, and living in the creative tension between the ages have been drastically deemphasized, if not entirely abandoned. In their place we find the modest, mundane virtues of the orderly household.’ (69-70) En hoewel de brief bij herhaling benadrukt dat er geen sprake mag zijn van hebzucht, veronderstelt de brief dat er rijke christenen in de gemeenschap zijn; ‘no radical demands are made for them to surrender their goods. Instead, Timothy is instructed to encourage them to monitor their attitudes about wealth and to share their resources generously (6:17-19). This moderate counsel is in keeping with the general tendency of the letter to accept the status quo of social reality in the world in which the church finds itself.’ (70)

Ook nu heb ik geen enkele aandrang Hays te weerspreken: het Nieuwe Testament plaatst ons rechtstreeks voor de troon van God, de troon van de Mensenzoon die komt om te oordelen de levenden en de doden. Dit eschatologische karakter van heel het Nieuwe Testament stempelt de levenshouding, bepaalt de levenskeuzen, maakt geduldig, vrijgevig, tot offers bereid. Want heel het leven komt in het licht van de toekomst te staan.

---

[56] Mudde 1998a, 150-151.
[57] Hays 1996, 66-72.

Desondanks meen ik dat het beeld dat Hays schetst, genuanceerd moet worden. Met dat de wederkomst uitblijft en de tijd verstrijkt, komen er ook andere perspectieven en andere uitdagingen. Er komt meer horizontaliteit in het leven. De hoge druk van Christus' wederkomst blijft, maar wordt meer dan in de evangeliën geïntegreerd in het alledaagse leven.[58]

Dat kan een mens betreuren en terecht wijst Hays op de risico's die hieraan voor de gemeente van Christus kleven.[59] Maar het is onvermijdelijk. Zou de gemeente van Christus massaal Paulus' advies om niet te trouwen hebben nagevolgd, dan zou er geen kerk van Christus meer zijn. De uitdaging alleen wordt om 'het gewone leven' maximaal in dienst van Christus' komende koninkrijk te stellen. Bij het oppakken van deze uitdaging kunnen we bij het Oude Testament te rade gaan.

5.2.5. Samenvatting

De tweede vraag die in deze bredere hermeneutische bezinning aan de orde kwam, is, hoe de menselijke ervaring en kennis in de Bijbel verwerkt worden bij het maken van (morele) keuzes en wat we daarvan kunnen leren voor de wijze waarop wij onze kennis en ervaring verwerken bij het nemen van beslissingen van morele aard.

Uit de vele voorschriften in de Thora blijkt dat daarin voortdurend een beroep gedaan wordt op de menselijke kennis, ervaring en rede. De geboden zelf maken inzichtelijk waarom de HERE ze geeft. Heel het (wets)onderricht van de Bijbel is er dus op gericht dat de mens het zich eigen maakt en vervolgens in een eigen verantwoordelijkheid die beleefd wordt voor Gods heilig aangezicht (morele) keuzes maakt. Daarbij wordt de menselijke rede, kennis en ervaring niet uitgeschakeld, maar volop ingeschakeld bij het formuleren van voorschriften en het maken van – ook morele – keuzes in het leven.

De ruimte die de Bijbel geeft aan de mens en zijn verantwoordelijkheid hangt nauw samen met de positie die God zelf de mens in zijn schepping gegeven heeft. De zondige, sterfelijke mens, hoe nietig in zichzelf ook, is naar het beeld van God geschapen. De HERE heeft de aarde gemaakt en daarop de mens een eigen plaats en een grote verantwoordelijkheid gegeven. En de in zonde gevallen mens die met Christus mocht opstaan uit het zondegraf wordt door de Heilige Geest gebracht tot een nieuw leven waarin hij de drager wordt van nieuwe en grote verantwoordelijkheden.

5.3. De Bijbel, de cultuur en de kerk van Christus

Een Japanse hoogleraar die aan Canadese zakenlui uitlegde hoe handel te drijven met Japanners, begon zijn toespraak met een grapje.

Een groot cruiseschip met daarop mensen van allerlei nationaliteiten komt midden op zee in grote problemen door een storm. In de reddingsboten is alleen plaats voor de vrouwen en kinderen, dus moeten de mannen in reddingsvesten de zee inspringen. Hoe krijgt de kapitein die mannen uit heel verschillende landen zover om dat reddingsvest om te doen en metterdaad in zee te springen?

Tegen de Engelsman zegt hij: 'Sir, u bent toch een echte gentleman?' 'Yes, of course', zegt die en hij springt.

---

[58] Die ontwikkeling is in Paulus' brieven al aanwijsbaar. Jezus vraagt van zijn volgelingen dat zij al hun werk direct uit handen laten vallen als Hij hen roept (Mark. 1:16-20; verg. Luk. 9:59-62). Paulus echter schrijft in zijn oudste brief al: als iemand niet wil werken, zal hij ook niet eten (2 Thess. 3:7-12; verg. 1 Thess. 4:11). Jezus vraagt van allen die hem willen volgen dat zij omwille van het Koninkrijk alles prijsgeven (Luk. 9:3; 9:58; 10:3; 12:33; 18:22-25, 28-30. Verg. Hand. 4:32-37). Paulus vraagt van de gemeente te Korinte niet meer dan dat de gemeenteleden iedere week naar vermogen iets wegleggen voor de noodlijdende gemeente te Jeruzalem (1 Kor. 16:2).

[59] Hays 1996, 71: '(…) the presence of the pastorals in the New Testament canon requires the church to ponder the importance, as well as the dangers, of order in the household of God.'

Tegen de Duitser zegt hij: ‘Neem dit reddingsvest en spring!’ ‘Jawohl Kapitän’, zegt de Duitser, en ook hij springt.
Tegen de Italiaan zegt hij: ‘Het is tegen de wet om te springen.’ ‘Ach’, zegt de Italiaan, ‘wie maalt er om de wet?’ En hij springt.
De Nederlander houdt hij het reddingsvest voor en roept: ‘Gratis, Gratis!’ Waarop de Nederlander het vest uit zijn handen grist en springt.
Tegen de Amerikaan die twijfelt, zegt hij: ‘Don’t worry, uw levensverzekering is hoog genoeg.’ En ja hoor, hij springt.
Tegen de Canadees zegt hij: De Amerikanen willen niet springen.’ En hups, daar gaat ook hij.
En tegen de Japanner zegt hij: ‘Iedereen springt.’

Een Japans mopje, en wij vinden de climax mogelijk een anticlimax, maar een Japanner zal ‘m ongetwijfeld hilarisch vinden. Waaruit blijkt dat ook humor iets cultuurbepaalds heeft. Wat het mopje beoogde, is duidelijk. De hoogleraar wilde op ludieke manier duidelijk maken dat ieder volk, iedere nationaliteit, iedere cultuur een eigen identiteit heeft. Daar kun je van leren, je kunt je er erom verbazen en vermaken, je kunt er tamelijk karikaturale en zelfs niet ongevaarlijke grapjes over maken, maar je moet er rekening mee houden. In de handel, het diplomatieke verkeer, als je op vakantie gaat en bij het lezen van de Bijbel.

Opzet
In deze paragraaf komen een viertal aandachtspunten aan de orde:

- De kracht van de cultuur, ofwel dat een cultuur van aantoonbare invloed is op de gemeente van Christus.
- De interne logica van een cultuur, ofwel waarom een cultuur onontkoombaar invloed uitoefent op de kerk.
- De eigenwaarde van een cultuur in het licht van de Bijbel, ofwel, waarom ook christenen ‘moed tot cultuur’ mogen hebben.
- De houding van de kerk tegenover de cultuur, ofwel hoe de gemeente van Christus en een christen hun positie bepalen t.o.v. ontwikkelingen in de cultuur.

5.3.1. De kracht van de cultuur

Wij, eenentwintigste-eeuwse, westerse christenen zijn in elk opzicht verweven met onze cultuur.[60] Het volk Israël en de nieuwtestamentische gemeente waren dat niet minder. In de Bijbel zijn dan ook talloze gewoonten, opvattingen en bepalingen te vinden die ten nauwste samenhangen met de toenmalige cultuur. Ze zijn soms van de grootste betekenis voor de wijze waarop met God en de naaste werd omgegaan. Als Bijbellezer stel je echter vast dat wij heel andere gewoonten hebben en daarom met sommige van die bepalingen helemaal niets (kunnen) doen.

In het vorige hoofdstuk heb ik hier een aantal voorbeelden van gegeven, nu wil ik hier een voorbeeld aan toevoegen dat volstrekt neutraal is en daarom zo goed kan illustreren waar het om gaat.

Het werpen van het lot
Binnen het Oude en Nieuwe Testament komen we veelvuldig in aanraking met het werpen van het lot als middel om de wil van de HERE te leren kennen of keuzes te maken. Op tal van plaatsen in zowel het Oude als Nieuwe Testament is daarvan sprake.
Het werpen van het lot bepaalde

- of een bok voor de HERE of voor Azazel was (Lev. 16:8-10);

[60] Zie hoofdstuk 1.2.

- wie zich vergrepen heeft aan het gebannene (Joz. 7:14-18, het lijkt er althans op dat hierbij gebruik gemaakt van het lot);
- hoe het land verdeeld werd onder de stammen van Israël (Num. 26:52-56; 33:54; 34:13; Joz. 15-19);
- welke steden als erfdeel aan de Levieten ten deel vallen (Joz. 21; verg. 1 Kron. 6:54-);
- wie ten strijde trekken tegen Gibea (Ri. 20:9);
- wie tot koning verkozen wordt (1 Sam. 10:20-21);
- wie schuldig staat: het volk, Saul of Jonathan (1 Sam. 14:40-42);
- de orde waarin de priester en Levieten dienst zouden doen (1 Kron. 24:7-18; 25:8-31);
- bij welke de poorten de geslachten van de poortwachters dienst zouden doen (1 Kron. 26:13-14);
- wie wanneer hout zou leveren voor de tempel (Neh. 10:34);
- wie van het volk na de herbouw van de muur en de poorten in Jeruzalem zouden komen te wonen (Neh. 11:1).

De dragende gedachte achter het zo omgaan met het werpen van het lot vinden we terug in Spr. 16:33: elke beslissing daardoor komt van de HERE. Vermeldenswaard in dit verband zijn de borsttas der beslissing met daarin de *urim* en *tummim* (Ex. 28:30; Lev. 8:8 e.a.) en de *efod*. Beiden behoorden tot het hogepriesterlijk gewaad (Ex. 28:4vv). Al worden ze in de regel afzonderlijk genoemd, ze vormden vermoedelijk een geheel en werden gebruikt om van de HERE een beslissing te vragen. Gelet op het feit dat de vragen die de *urim* en *tummim* i.c. de *efod* gesteld werden uitsluitend met ‘ja’ of ‘nee’ beantwoord konden worden, zou het kunnen zijn dat de *urim* en *tummim* lotstenen waren (verg. Num. 27:21; 1 Sam. 23:10-11; 30:7-8).

Het gebruik om het lot te werpen is in het Nieuwe Testament nog springlevend: verg. Luk. 1:9 (Zacharias wordt door het lot aangewezen om dienst in de tempel te doen); Mat. 27:35 e.a.; Hand. 1:26 (na gebed wijst het lot Matthias als apostel aan). Het werpen van het lot was niet iets typisch ‘Israëlisch’, maar helemaal verweven met de cultuur van o.a. het Oude Nabij Oosten. Men wierp het lot om

- de kleding van een stervende te verdelen (Ps. 22:19, verg. Mat. 27:35 e.a.);
- koopwaar, ook menselijke(!), te verdelen (Job 6:27; Joël 3:3);
- een schuldige aan te wijzen (Jona 1:7)
- een geschikte datum te bepalen (Esther 3:7; 9:24)
- een stad en de bewoners daarvan onder de overwinnaars te verdelen (Ob. 1:11; Nah. 3:10)

In onze cultuur is het werpen van het lot om tot een keuze of besluit te komen een hoge uitzondering geworden. Van de dobbelstenen maken we volop gebruik tijdens Risk en Kolonisten, en ook bij kansspelen wordt duchtig gedobbeld, maar het is in onze cultuur volstrekt uitgesloten dat een schuldige door het lot aangewezen wordt. Evenmin bepaalt het werpen van het lot over de verdeling van grond, ambten of taken.

Conclusies:

- Om te beginnen mag het als een gegeven beschouwd worden dat het volk Israël zeer nauw verweven was met de cultuur van het Oude Nabije Oosten. Zo vanzelfsprekend als het in de oudheid was om het lot te werpen, zo vanzelfsprekend was het dat voor het volk Israël ook. Met dit essentiële verschil dat het volk Israël de uitkomst van het lot aan de HERE toevertrouwde.
- Op een ogenschijnlijk vanzelfsprekende wijze heeft de HERE zich aan de toenmalige cultuur verbonden. Het werpen van het lot werd helemaal geïntegreerd in zijn zelfopenbaring, in de omgang met hem en in de levensleiding die Hij gaf.

- Het mag een feit genoemd worden dat wij in een cultuur en spiritueel klimaat leven dat heel anders is dan dat van het volk Israël. Wij hebben onze eigen wegen om tot beslissingen te komen en daarin speelt het werpen van het lot geen of vrijwel geen rol.

Deze conclusies gaan niet alleen op voor het werpen van het lot, maar mutatis mutandis ook voor talloze andere gewoonten en bepalingen die we in het Oude en Nieuwe Testament vinden; van het afleggen van geloften tot het toepassen van lijfstraffen en van het uithuwelijken van kinderen tot het hoofd-zijn van de man over zijn vrouw.

De cultuur en haar invloed

Een intrigerende vraag vervolgens is waarom wij van het werpen van het lot vervreemd zijn geraakt. Daar spelen theologische overwegingen ongetwijfeld een rol in. Onze gereformeerde vaderen stonden uiterst ambivalent tegenover het werpen van het lot.[61] Dat werd uitsluitend en onder strikte voorwaarden toegestaan om iets tussen twee of meer partijen te verdelen. Het werpen van het lot om God te raadplegen echter beschouwden onze vaderen als het 'verzoeken van God'. Dat de HERE dit toeliet in de oude bedeling, behoorde tot de Goddelijke pedagogie, zo meende men.[62]

Bijbels gezien is deze theologische evaluatie van het werpen van het lot echter verre van evident. Uit niets immers blijkt dat de HERE het zijn volk heeft willen afleren om het lot te werpen, integendeel. Hij heeft het volk zelfs de *efod* met de *urim* en *tummim* gegeven om hem te raadplegen. Op grond van de Bijbel alleen zou een andere positiebepaling dan ook meer voor de hand gelegen hebben. Dat geeft aanleiding om het antwoord op de vraag in een andere richting te zoeken. Kan het zijn, dat er onder invloed van sociale, theologische en (natuur)wetenschappelijke ontwikkelingen soms iets in de cultuur veranderd is – wat dat 'iets' ook moge zijn – waardoor het werpen van het lot op een gegeven moment niet meer voegt met een cultuur? Aandacht in dit verband verdient de eerste voorwaarde die onze vaderen aan het werpen van het lot stelden: 'Men grijpe niet vermetel naar het lot, d.w.z. slechts dan wanneer men niet door scheiding des Geestes, het gebruik van de Schrift of van zijn eigen verstand een uitkomst kan krijgen.'[63] Deze voorwaarde, waarin de nadruk valt op de eigen verantwoordelijkheid die een mens heeft om biddend en Bijbellezend tot een verantwoord besluit te komen, staat die los van de cultuur? Kan daar een andere, meer rationele visie op de leiding van God achter zitten, passend bij de meer rationele tijd waarin onze vaderen leefden (en nog meer bij 'de seculiere tijd' waarin wij nu leven)?

In dit verband wil ik nogmaals stilstaan bij het Bijbelse verbod op seks tijdens de menstruatie. Heel de kerkgeschiedenis door is dat gehandhaafd, maar op een gegeven moment verdwijnt het compleet uit het blikveld. Zelfs iemand als Geesink – die anno 1908 nog in de meest traditionele termen over masturbatie schrijft[64] (een onderwerp dat vanouds in een adem werd genoemd met seks tijdens de menstruatie) – stelt het niet meer aan de orde. Is het mogelijk dat ook hierin culturele factoren een rol hebben gespeeld, een andere visie op en beleving van de seksualiteit met name? En in de nabeschouwing – zo er nabeschouwd wordt!

---

[61] Geesink 1931a, 300-302.

[62] Geesink 1931a, 301. Onder 'Goddelijke pedagogie' wordt verstaan dat de HERE God in het kader van zijn opvoeding van het volk Israël gebruiken heeft toegestaan die beneden de maat van Gods bedoeling waren en ons, die leven uit de volheid van Gods openbaring, dan ook niet geoorloofd zijn in praktijk te brengen.

[63] Geesink, 1931a, 302.

[64] 'Niet alleen toch, dat door deze vaak ontijdige en onmatige bevrediging der geslachtsdrift de gezondheid voorgoed bedorven en de lichaamskracht ondermijnd wordt; maar de onnatuurlijke wijze, waarop zij geschiedt, overprikkelt derwijs de verbeeldingskracht, dat heel het zieleleven er door wordt verlamd. Het is, al zijn ook andere oorzaken hier vaak in het spel, niet te verwonderen, dat het getal der zwakkelingen en zenuwlijers in onzen tijd zoo schrikbarend toeneemt.' (Geesink 1908, 225)

– zeggen we over de Bijbelse gegevens: het gaat in Lev. 18:19 en 20:18 niet om een moreel maar een ceremonieel verbod, samenhangend met een taboe op bloed.

Hoe het het werpen van het lot i.c. gooien met de dobbelsteen vergaan is, bevestigt deze gedachte. De gereformeerde vaderen verzetten zich op grond van de Bijbel nog zeer krachtig tegen het gebruik van dobbelstenen tijdens het spel. Het heilige wordt verlaagd tot spel.[65] Het leven bleek echter sterker dan de leer en in de loop van de twintigste eeuw raakten bordspelen ook bij gereformeerden volop ingeburgerd, wat ook de gereformeerde vaderen leerden. Wanneer de gereformeerde ethicus J. Douma in de jaren tachtig van de vorige eeuw op deze kwestie ingaat, begint hij zijn uiteenzetting aldus: 'Bij het Derde Gebod wil ik tenslotte nog wijzen op een kwestie die er tegenwoordig nauwelijks meer mee in verband wordt gebracht, maar die vroeger altijd aan de orde werd gesteld: het loten. Het zou onvolledig zijn wanneer ik erover zweeg, temeer omdat naar mijn overtuiging de debatten over deze zaak nooit tot een bevredigend einde gekomen zijn.'[66] Al uit de wijze waarop Douma deze kwestie introduceert, blijkt dat hier sprake is van een theologische verantwoording die volgt op een culturele ontwikkeling en in een – overigens uiterst lezenswaardige – nabeschouwing aan de orde komt.

Van onproblematisch tot problematisch

Nu staat het werpen van het lot betrekkelijk ver van ons af. Misschien hebben we aan het veelvuldig voorkomen daarvan in de Bijbel zelfs nooit aandacht gegeven, omdat we bij het Bijbellezen niet zelden ongemerkt en intuïtief uitfilteren wat wel en niet relevant voor ons is. En als het wel onze aandacht heeft getrokken, doet ze ons geen spanning voelen tussen ons en de Bijbel, omdat de bepalingen over het werpen van het lot weliswaar autoriteit voor ons hebben (omdat het de HERE is die het gebiedt), maar geen claim op ons leggen (omdat de HERE zich niet rechtstreeks tot ons richt).[67]

Spannender wordt het wanneer we in de Bijbel expliciete voorschriften en bepalingen tegenkomen, die dusdanig nauw verweven zijn met de cultuur van de Bijbeltijd – of moet ik zeggen 'zozeer botsen op de onze'? –, dat een rechtstreekse toepassing daarvan niet aan de orde is. Ook hiervan zijn legio voorbeelden te geven. Wie zich bijvoorbeeld zet aan de lezing van wat wel 'het bondsboek' wordt genoemd (Ex. 21-23), komt het ene na andere voorschrift tegen. De leesregels die binnen de theologie ontworpen zijn – bijv. die van Calvijn over de *accommodatio Dei* en de Goddelijke pedagogie (daarover later) – voorkomen echter dat we met een slecht geweten rondlopen als we deze voorschriften niet toepassen.

Meer dan spannend, problematisch zelfs, wordt het wanneer we bepalingen in de Bijbel met een onmiskenbare kracht en een zekere continuïteit aan de orde komen, i.c. lijken te komen, maar tegelijk zo botsen op onze cultuur, kennis en ervaring, dat daardoor twijfels ontstaan over de wenselijkheid of mogelijkheid van de toepassing daarvan. Het zijn de meningsverschillen over de omgang met deze bepalingen en voorschriften die onder kerken en christenen tot grote controverses kunnen leiden. Enkele voorbeelden hiervan – doodstraf, verhouding man-vrouw, opvoedkundige tik – heb ik eerder naar voren gebracht om aan de hand daarvan vast te stellen dát de cultuur een onmiskenbare invloed uitoefent op onze omgang met de Schrift. Waar het nu om gaat is de invloed, de macht van de cultuur als zodanig. Die is er, aantoonbaar, onontkoombaar, maar hoe beoordelen we die? Met name, hoe beoordelen we die in Bijbels licht?

---

[65] De opvattingen van Geesink staan nog geheel in deze traditie: 'Het lot is een heilige zaak, evenals het gebed en de eed. Afgezien nog van het bijkomstige, zijn kaartspel, dobbelspel en loterij in zichzelf zedelijk slechts voor Gods oordeel.' (Geesink 1931a, 340vv)

[66] Douma 1992 (1), 137.

[67] Naar een onderscheid van O' Donovan 1976, 58v.

5.3.2. De interne logica van een cultuur

Er is veel voor te zeggen dat culturen een samenhangend geheel vormen en een eigen logica en dynamiek hebben.[68] Het is die interne logica, die eigen dynamiek, die mede verklaart waarom een cultuur een onontkoombare invloed uitoefent op degenen die daarvan deel uitmaken en daarin van kindsbeen aan zijn ondergedompeld.

De interne logica van een cultuur en de Bijbel

Dat een cultuur een eigen, interne logica heeft, blijkt om te beginnen uit de Bijbel zelf. In de wetgeving die de HERE zijn volk op de Sinaï gaf, zijn allerlei momenten aanwijsbaar waarop dat zichtbaar wordt.

Slavernij

Te denken valt allicht aan het fenomeen slavernij. Er is een tijd geweest dat slavernij een wijd verbreid verschijnsel was in alle ons bekende culturen. Slavernij kon op meerdere manieren tot stand komen: een krijgsgevangene kon tot slaaf gemaakt worden (Num. 31:35); iemand kon verarmen en daardoor zichzelf of zijn naasten als slaaf moeten verkopen (Lev. 25:39); iemand kon zijn straf niet voldoen en daardoor tot slavernij vervallen (Ex. 22:3); iemand kon geroofd en als slaaf verkocht worden (Jozef, Daniël). Wanneer het enige bezit dat een mens restte zijn eigen leven en dat van zijn naasten was, had slavernij iets onontkoombaars. Van dat onontkoombare getuigt ook het feit dat het fenomeen slavernij in de Bijbel een gegeven is. Daar zit enerzijds iets schokkends in. Wie vanuit de lezing van Exodus 1-20 – de uittocht uit het slavenhuis Egypte en de feestelijke introductie van de tien geboden (‘Ik ben de HERE Uw God, die u uit het land Egypte, uit het slavenhuis, geleid hebt.’) – begint aan de lezing van Ex. 21 krijgt een stomp in de maag. Het eerste thema dat daarin aan de orde komt is… slavernij. Dit is heel schrijnend, maar tegelijk tekenend voor de feitelijke situatie waarin Gods volk zich in Bijbeltijd bevond. Van het feit dat ‘het bondsboek’ het in Ex. 21 waagt om – na Ex. 1-20 – de wetsbepalingen af te trappen met enkele regelingen betreffende de slavernij, gaat nog een signaal uit. Het laat zien dat de Bijbel op dit gebied iets te bieden heeft dat omringende volken zo niet kennen. De bepalingen m.b.t. slavernij worden a.h.w. in de etalage gezet, omdat daarin iets terug te vinden is van het karakter van de God die zijn volk uit slavernij heeft geleid. In de wet zijn dan ook meerdere bepalingen te vinden die ons uit Israëls omliggende volken zo niet bekend zijn.[69]

Het slavenhuwelijk[70]

Ook de concrete regelingen die de HERE met betrekking tot slaven geeft, sluiten aan bij culturele logica van de toenmalige cultuur. Het gaat me hier met name om de bepaling in Ex. 21:3-6 dat een slaaf die van zijn heer een vrouw gekregen heeft bij wie hij kinderen verwekt heeft bij zijn vrijlating alleen vertrekken moet, met achterlating van vrouw en kinderen. Het

---

[68] Tennekes 1990, 32-36, 60-61. Verg. Boersema 2011, 183: ‘Het (de antropologische benadering van cultuur, JMM) is de omschrijving van een wijze van leven, op zo’n manier dat zichtbaar wordt hoe dit gedrag samenhangt met andere gedragingen, met normen, waarden en een wereldbeeld die daar niet los verkrijgbaar van is.’

[69] Zie hieronder het excurs ‘De drieslag van Wright’.

[70] In Ex. 21:2-6 lezen we: ‘Wanneer u een Hebreeuwse slaaf koopt, moet hij zes jaar dienen, maar in het zevende mag hij zonder te betalen als vrij man vertrekken. Als hij alleen gekomen is, moet hij alleen vertrekken, en als hij getrouwd is, mag zijn vrouw met hem vertrekken. Als zijn meester hem een vrouw gegeven heeft en zij zonen of dochters bij hem gebaard heeft, dan zal de vrouw met haar kinderen aan haar meester blijven toebehoren en moet hijzelf alleen vertrekken. Maar als de slaaf nadrukkelijk zegt: Ik heb mijn meester, mijn vrouw en mijn kinderen lief, ik wil niet als vrij man vertrekken, dan moet zijn meester hem bij de rechters brengen. Hij moet hem bij de deur of de deurpost brengen. Zijn meester moet dan met een priem zijn oor doorboren. Zo zal hij hem voor eeuwig dienen.’

eigendomsrecht van de heer gaat hier boven het eigendomsrecht van de slaaf. Het principe dat aan deze regel ten grondslag ligt – de slavin blijft bij degene wiens eigendom zij eerder was – is helder en redelijk. En omdat dit voorschrift bij wet vastligt, wist de slaaf waaraan hij toe was toen hij inging op het aanbod van zijn heer om met de slavin te huwen. Tegelijk is dit voorschrift vanuit ons perspectief een pijnlijk compromis tussen de economische belangen van de heer en de persoonlijke belangen van de slaaf. Niet minder pijnlijk vinden wij het dat de vrouw en kinderen geen stem in het kapittel hebben. Dat de economische belangen van de heer boven die van het huwelijk van de slaaf gingen, zal gegeven de sociaal-economische context onontkoombaar zijn geweest, maar het dilemma waarvoor de slaaf geplaatst wordt: 'kiezen tussen je vrijheid of je gezin', heeft vanuit onze optiek iets onmogelijks en wreeds zelfs. Zeker in het licht van de kostbare woorden die de Bijbel spreekt over zowel vrijheid als het huwelijk. Toch hebben we te geloven dat ook in deze bepaling iets van de wijsheid van God weerspiegeld wordt.

Leviraatshuwelijk

Nog een voorbeeld – een dubbelvoorbeeld eigenlijk – waaruit blijkt dat een cultuur zijn eigen kracht en logica heeft, is de instelling van het leviraatshuwelijk (Deut. 25:5-10). In principe gaat het huwen van een man met de weduwe van zijn broer in tegen het gebod van de Thora zelf. In Lev. 18:16 en 20:21 vinden we immers een categorisch verbod op de seksuele omgang met een schoonzus: 'U mag de schaamdelen van de vrouw van uw broer niet ontbloten. Het is de schaamte van uw broer.' En: 'Wanneer een man de vrouw van zijn broer neemt, is dat onreinheid. Omdat hij de schaamte van zijn broer ontbloot heeft, zullen zij kinderloos zijn.' Het verbod richt zich niet tegen overspel met de vrouw van een broer (dat verbod is gegeven met Lev. 20:10), maar tegen een situatie die zich kan voordoen nadat een broer is overleden of zijn vrouw heeft weggezonden. De reden voor het verbod is dat door gemeenschap met de vrouw de naaktheid, de schaamte van de broer ontbloot wordt. Terzijde, ook in dit argument zit een logica, die we in onze cultuur niet meer aanvoelen: we zien in de weduwe niet zozeer de naaktheid van de broer, als wel een 'vrije' vrouw. Met een relatie tussen een weduwe en haar zwager hebben wij op zich dan ook geen enkel probleem. Sterker, het kan ons zelfs ontroeren dat een weduwe met haar zwager hertrouwt. De Thora verbiedt dat met klem, maar maakt een uitzondering voor het geval de overleden broer bij zijn vrouw geen zoon verwerkt heeft. Dan is seksuele omgang met de schoonzus niet slechts toegestaan, maar in principe zelfs geboden. Ook deze bepaling heeft zijn eigen culturele logica. Het belang van het in stand houden van de naam van de broer en zijn erfdeel was zo'n centrale kernwaarde in het oude Israël dat het een instelling in het leven riep, die haaks stond op hetgeen uit moreel oogpunt toelaatbaar werd geacht. In een latere cultuurfase doet zich dan ook een uiterst interessante ontwikkeling voor en wordt de weigering om met de weduwe te trouwen in de wet van Deut. 25:5-10 een legitieme mogelijkheid die voorrang krijgt boven de leviraatswet als zodanig![71]

De huwelijken van de aartsvaders

Ik wil nog een voorbeeld geven dat uit de sfeer van Lev. 18 en 20 komt, zij het zoekende en met een flinke slag om de arm. Wie de verboden van Lev. 18 en 20 legt naast wat we van de aartsvaders weten, zal het opvallen dat er meerdere seksuele verbintenissen verboden worden die de aartsvaders nog volop in praktijk brachten.

- De vader van alle gelovigen, Abraham was gehuwd met 'de dochter van zijn vader' (Gen. 20:12). Lev. 18:9 en 20:17 echter verbieden gemeenschap met 'de dochter van uw vader'

[71] Zie Safrai 1976, 789.

of met ‘de dochter van uw moeder’. Lev. 20:17 noemt als straf: ‘een schande is het en zij zullen voor de ogen van hun volksgenoten worden uitgeroeid.’

- Jakob was – tegen zijn wil, maar met zijn medewerking – gehuwd met de zussen Lea en Rachel. Lev. 18:18 verbiedt het gehuwd zijn met twee zussen.
- Amram, de kleinzoon van Levi, was getrouwd met een dochter van Levi (Ex. 6:20; Num. 26:59) Lev. 18:12 en 20:20 verbieden gemeenschap met een tante. De straf die hierop staat, luidt ‘zij zullen kinderloos sterven.’
- Tamar, de schoondochter van Juda heeft, door zichzelf als hoer voor te doen, gemeenschap met haar schoonvader omdat hij nalaat zijn leviraatsplicht te vervullen (Gen. 38:26). Uit deze gemeenschap tussen Juda en Tamar worden Perez en Zera geboren. Perez is voorvader geworden van David en Jezus. Tamar overigens wordt rechtvaardig verklaard, door Juda zelf. Lev. 18:15 en 20:12 echter verbieden gemeenschap met een schoondochter. In Lev. 20:12 wordt dit *tèbèl* (spreek uit tèvèl) genoemd, dat is het woord waarmee ook een bestialiteit wordt gediskwalificeerd (Lev. 18:23). Er klinkt eenzelfde afschuw in door als in het woord *tô‘ēbah*. Er staat de doodstraf op (20:12).

Sommige uitleggers menen dat de huwelijksrelaties van de aartsvaders niet onder de wetgeving vallen, omdat die wetgeving pas van de Sinaï stamt. Het geval echter wil, dat de Kanaänieten om alles wat in Lev. 18 en 20 opgesomd wordt uit Kanaän verdreven zijn. Ook van hen gold, dat zij de wet van de Sinaï niet kenden. Dit geeft aanleiding om een andere dan deze nogal formele richting op te denken. Kan het zijn – het is een suggestie – dat ook nu sprake is van ‘culturele logica’? Kan het zijn dat de cultuur van de aartsvaders – zij leefden binnen een kleinschalige familiecultuur van niet gesettelde veehouders – een onontkoombare invloed uitoefende op de wijze waarop het familieverband gevormd werd, gevormd moest worden? En kan het zijn dat die cultuur zozeer verschilde van het type cultuur waarvoor de HERE op de Sinaï zijn wetten gaf, dat om deze reden praktijken gebillijkt werden die in een andere cultuurfase onaanvaardbaar werden geacht?

Het koningschap

Een weer heel ander voorbeeld waaruit zowel de enorme kracht van de cultuur spreekt, als de ruimte die de HERE zelf daaraan laat, is de invoering van het koningschap in Israël. Aan het eind van het leven van Samuël vragen de oudsten van Israël hem een koning aan te stellen. Samuël zelf ziet dat niet zitten, maar de HERE zegt: ‘Geef gehoor aan de stem van het volk in alles wat zij tegen u zeggen; want zij hebben ú niet verworpen, maar Míj hebben zij verworpen, dat Ik geen Koning over hen zou zijn. (…) Welnu, luister naar hun stem, maar waarschuw hen nadrukkelijk en maak hun de handelwijze bekend van de koning die over hen zal regeren.’ (1 Sam. 8:3-9) Dat doet Samuël, maar het volk gaat hierin niet mee: ‘Nee, er moet toch een koning over ons komen. Dan zullen wij ook zijn als al de volken; onze koning zal ons leiding geven en hij zal voor ons uit gaan en onze oorlogen voeren.’ Waarop de HERE tegen Samuel zegt: ‘Luister naar hun stem en stel een koning over hen aan.’ (1 Sam. 8:19-21) Deze gang van zaken onderstreept de enorme kracht die de cultuur van het Oude Nabije Oosten op Israël uitoefende. Tegelijk toont ze dat God bij machte is om die blijkbaar onontkoombare ontwikkeling te integreren in zijn heilsplan: uitgerekend aan Israëls koningschap worden later de grootste, messiaanse beloften verbonden. En Jezus stierf als de koning de Joden.

De hoofdbedekking van de vrouw

Ook in het Nieuwe Testament proeven we de kracht en eigen logica van de cultuur. Een overtuigend voorbeeld is Paulus’ onderricht betreffende het dragen van een hoofdbedekking door de vrouw tijdens het bidden en profeteren (1 Kor. 11:2-16). Gegeven de eigen logica van

zijn cultuur en gelet op de belangen van het evangelie in die cultuur spoort Paulus de vrouwen aan een hoofdbedekking te dragen.[72]

De interne logica van onze cultuur

Ook onze cultuur heeft zijn eigen logica, vaak veel meer dan we onszelf bewust zijn, omdat we deel uitmaken van onze cultuur en er daardoor veel moeilijker afstandelijk tegenaan kunnen kijken. Het is om die reden dat wij allerlei gegevenheden in onze cultuur als volstrekt normaal – als 'natuurlijk' zelfs – beschouwen, hoewel we ons ervan bewust zijn dat het in andere culturen soms heel anders toegaat.

- Aan de afschaffing van de doodstraf ging de afschaffing van de lijfstraf vooraf. Die werd om redenen van diverse aard niet meer passend en rechtvaardig gevonden. Maar als lijfstraffen afgeschaft zijn, ligt het in de lijn dat ook de doodstraf afgeschaft wordt. Immers, als geringere fysieke schendingen van iemands lichamelijke integriteit om bepaalde redenen niet passend of rechtvaardig gevonden worden, hoeveel te meer het benemen van iemands leven.
- Dat christenen, mannen en vrouwen, hun huwelijk niet langer als een gezagsrelatie kunnen beleven, heeft ook iets onontkoombaars. Hoe zou je je huwelijk als een gezagsrelatie kunnen beleven in een cultuur waarin mannen en vrouwen volstrekt gelijkberechtigd zijn, niet uitgehuwelijkt worden, maar zelf hun partner kiezen, zelf beslissen – zij het niet eenzijdig – of zij in verwachting willen raken of niet, een hogere opleiding en betere baan kunnen hebben dan hun partner, geheel zelfstandig tot echtscheiding kunnen besluiten?
- Dat ook de wijze waarop kinderen gestraft worden in onze cultuur aan verandering onderhevig is, hangt ook samen met ontwikkelingen die inherent zijn aan onze cultuur. Lijfstraffen zijn afgeschaft, gezinnen zijn beduidend kleiner geworden, pedagogen stellen hun vragen bij het nut van de pedagogische tik en menen dat alternatieve straffen net zo goed werken. De neiging om een kind te slaan als het straf heeft verdiend, wordt als onvermogen van de opvoeder beschouwd. Als binnen zo'n cultuur ook nog eens blijkt dat het slaan van kinderen kan leiden tot kindermishandeling, heeft het een zekere logica dat een pedagogische tik per definitie in het verdachtenbankje komt.

Het is me niet te doen om het vellen van een oordeel over de doodstraf, de emancipatie, de pedagogische tik, etc.. Ik wil slechts laten zien dat een cultuur een kracht is met zijn eigen logica, die om die reden invloed uitoefent op ieders denken, doen en beleven. Waarom werpen wij als christenen het lot niet? Waarom leggen wij geen geloften af zoals Jakob (Gen. 28:20-22), Hanna (1 Sam. 1:11) en Paulus (Hand. 18:18) dat deden? Waarom doen wij niet aan het uithuwelijken van onze dochters? Waarom is seks tijdens de menstruatie geen publiek item? Waarom beleven we het huwelijk niet als een gezagsrelatie? We kunnen menen dat dit alles het gevolg is van een nieuw exegetisch of theologisch inzicht, maar de realiteit is dat we hierin boven alles te maken hebben met de kracht van de cultuur. Wij staan niet boven of buiten onze cultuur, maar zijn erin opgenomen en ermee verweven. Ook al gebeurt dit laatste niet op gelijke wijze als Gods Woord dat doet, onvermijdelijk wordt ons leven mede en in sterke mate bepaald door de cultuur waarin wij leven.[73] Allerlei geboden, voorschriften en vermaningen die vanuit de Bijbel op ons afkomen, zijn niet rechtstreeks of zelfs in het geheel niet toepasbaar in onze cultuur, simpelweg omdat onze cultuur en wij als deel daarvan niet 'compatible' zijn met de cultuur waarin deze voorschriften gegeven werden.

[72] In het rapport VOP 2003a, 91-97 wordt deze passage tot in detail besproken. Uit die bespreking blijkt dat het onderricht dat Paulus hier geeft ten nauwste verweven is met de toenmalige cultuur.
[73] Zie hoofdstuk 1.1.

‘Compatible of incompatible?’

Toen in de jaren tachtig van de vorige eeuw de PC zijn intrede deed in het dagelijkse leven, waren woorden als ‘compatible’ en ‘incompatible’ welhaast toverwoorden. In die beginjaren waren er allerlei typen PC’s in omloop en zowel de hard- als software daarvan waren niet op elkaar afgestemd. De PC’s waren niet compatible, zoals dat heette. Met als gevolg dat bijv. de tekst die op de ene PC geproduceerd was niet door een andere gelezen kon worden. (Voor degenen van een latere generatie dan de mijne: toen Microsoft Windows de markt overnam ontstond uniformiteit en werd het probleem vanzelf opgelost. We mogen daar dhr. Gates erkentelijk voor zijn.) Nu, ook culturen zou je incompatible kunnen noemen. Daarom is het niet mogelijk om gewoonten, voorschriften of geboden van de ene cultuur zondermeer over te planten in een andere. Sterker, binnen het coördinatenstelsel van de ene cultuur zijn sommige patronen en gewoonten verantwoord en heilzaam die binnen het coördinatenstelsel van een andere cultuur onverantwoord en heilloos zijn.

5.3.3. De eigenwaarde van een cultuur in het licht van de Bijbel

In deze paragraaf wil ik even een stapje terug doen en tijd nemen om in te gaan op een eerder getrokken conclusie: de HERE heeft zich in zijn openbaring op een ogenschijnlijk vanzelfsprekende wijze aan een cultuur verbonden. Op die nauwe verwevenheid van Gods openbaring met de al te menselijke cultuur van het oude Israël is vanouds ook door kerk en theologie gereflecteerd. Hoe duiden we die? Hoe laat die zich rijmen met de heiligheid, de eeuwigheid van God? Antwoorden op deze vragen kunnen ons helpen een op de Bijbel geënte visie op cultuur te ontwikkelen.

Met name het antwoord van Calvijn op deze vraag verdient in dit verband de aandacht, aangezien dat van grote invloed was en is op de wijze waarop met de Bijbel werd en wordt omgegaan.

Calvijn en de accommodatio Dei

Calvijn was van mening dat de HERE zich in zijn openbaring uit pedagogische overwegingen heeft aangepast aan de beperkingen die het volk Israël eigen waren. De klassieke term hiervoor is *accommodatio Dei*. De HERE is met zijn volk omgegaan zoals een vader met zijn kinderen of een docent met zijn leerlingen.[74] Dit brengt Hem ertoe talloze onvolkomenheden die zijn volk vanwege onwetendheid aankleven, geduldig en welwillend te verdragen.[75] Niet om de status quo te handhaven, maar vanuit de intentie het volk verder te brengen.

In meer toegespitste vorm komt de *accommodatio Dei* hierin terug, dat de HERE bij het geven van zijn wetten ook concessies heeft gedaan aan ‘de hardheid van het hart’ van zijn volk. Naar de mening van Calvijn heeft de HERE God zelfs grove vormen van barbarij toegelaten.[76] Dit leidt Calvijn af uit het gesprek dat de Farizeeën met de Here Jezus voerden

---

[74] Huijgen 2011, 153: ‘“Divine pedagogy” means that God treats His people as a father treats his children, or as a teacher treats his pupils. To use this as a perspective on divine accommodation means that accommodation is regarded as taking place in a pedagogical situation: God the Father accommodates to His children, and God adapts Himself as a Teacher to His pupils. This perspective provides a hermeneutical framework to understand God’s directions, legislation, prophecies, and all acts by which God wishes to teach His people, or raise the to a certain goal.’ Zie ook VOP 2003a, 72-73 en de daar aangehaalde literatuur.

[75] Huijgen 2011, 185.

[76] Enkele voorbeelden, afkomstig uit ‘het bondsboek’:

Over Ex. 21:4 schrijft Calvijn: ‘But the tie of slavery could only be loosed by divorce, that is to say, by this impious violation of marriage. There was then **gross barbarity** in this severance, whereby a man was disunited from half of himself and his own bowels. Yet **there was no remedy for it**; for if the wife and children had been set free, it would have been a spoliation of their lawful master to take them with him, not only because the woman was his slave, but because he had incurred expense in the bringing up of the young children. The sanctity of marriage therefore gave way in this case to private right; and **this defect is to be reckoned amongst the**

over de echtscheiding (Mat. 19:3-9). Op hun vraag: 'Waarom heeft Mozes dan geboden een echtscheidingsbrief te geven en haar te verstoten?', antwoordt Hij: 'Mozes heeft vanwege de hardheid van uw hart u toegestaan uw vrouw te verstoten; maar van het begin af is het zo niet geweest.' Het oordeel dat de Here hier uitspreekt over Deut. 24:1 wordt door Calvijn overgedragen op vele andere bepalingen van de wet.

Bij Calvijns opvattingen over de *accommodatio Dei* zijn allerlei kritische vragen en opmerkingen te plaatsen.[77] Op één daarvan wil ik ingaan: hoe weet je of iets Gods aangepaste, of Gods werkelijke wil is? Wat is het criterium dat helpt te onderscheiden waarop het te midden van al die concessies wel aankomt? Het antwoord van Huijgen luidt: 'The only way Calvin can possibly counter these problems, is by a single criterion by which God's positive will can be distinguished from His concessions: His consistency with Himself. He always is, and remains, as He revealed Himself at the high point of Old Testament revelation, Exodus 34:6-7.[78] En: 'God's nature is the standard by which His deeds can be measured.'[79] Huijgen: 'For our present purpose, we note that the implicit distinction between God's essence and God's nature provides an anchor point in God's Old Testament revelation by which God's dealing can be assessed as sometimes ironic, conditional, or His instance of His use of another *persona*. But under the New Testament, Christ Himself is the 'standard' by which humans

---

others which God tolerated on account of the people's hardness of heart (…)' (Calvin, *Harmony of the Law 3*, 192)

Bij Exodus 21:7-11: 'From this passage, as well as other similar ones, it plainly appears **how many vices were of necessity tolerated in this people**. It was altogether an **act of barbarism** that fathers should sell their children for the relief of their poverty, still **it could not be corrected as might have been hoped**. Again, the sanctity of the marriage-vow should have been greater than that it should be allowable for a master to repudiate his bond-maid, after he had betrothed her to himself as his wife; or, when he had betrothed her to his son, to make void that covenant, which is inviolable: for that principle ought ever to hold good — "Those whom God hath joined together, let not man put asunder." (Matthew 19:6; Mark 10:9.) Yet liberty was accorded to the ancient people in all these particulars; only provision is here made that the poor girls should not suffer infamy and injury from their repudiation. But, although God is gracious in remitting the punishment, still He shows that chastity is pleasing to Him, **as far as the people's hardness of heart permitted**.' (Calvin, *Harmony of the Law 3*, 102-103)

Bij Ex. 21:18: 'The punishment here enacted for wounds and blows is so slight, that it might have served as a provocative to the mischievousness of the ill-disposed. (…) For who would not willingly enjoy the pleasure of knocking down his enemies on this condition, of providing for their subsistence whilst they lay in bed? But we must remember the declaration of Christ, that on account of **the perverse nature of the Jews**, many things were allowed them **"because of the hardness of their hearts,"** (Matthew 19:8, and Mark 10:5,) amongst which this indulgent provision is to be reckoned. (…) But the fact, that God did not carry out the political laws to their perfection, shows that **by this leniency He wished to reprove the people's perverseness, which could not even bear to obey so mild a law**. Whenever, therefore, God seems to pardon too easily: and with too much clemency, let us recollect that He designedly deviated from the more perfect rule, **because He had to do with an intractable people**.' (Calvin, *Harmony of the Law 3*, 50)

Bij Ex. 22:1-4: 'Thus far God has proclaimed Himself the avenger of iniquities, and, citing thieves before His tribunal, has threatened them with eternal death. Now follow the civil laws, the principle of which is not so exact and perfect; since in their enactment **God has relaxed His just severity in consideration of the people's hardness of heart**.' (Calvin, *Harmony of the Law 3*, 172)

[77] Huijgen doet dat ook doorlopend. Bijv. Huijgen 2011, 190: 'Does not the idea of *aequitas* (billijkheid, JMM) provide Calvin with an exegetical *carte blanche* to twist the meaning of each and every law in the direction that suits him well? And in what sense is this procedure pedagogical? For it seems the question whether the pupils in the school of God learn anything if their vices are consistently tolerated.' Idem, 193: 'So, Calvin puts the entire reality of revelation, and the certainty of faith at risk. For if God explicitly permits what He does not approve, how then can we ever know His will with certainty?' Idem, 199: 'What is the use of divine pedagogy if the pupil's uneducated, and even barbaric, state of mind only meets with permissiveness? (…) how Calvin himself can possibly know how God's accommodating tolerance is at work in Old Testament legislation, even in cases which the Biblical (moet 'Bible' zijn?, JMM) does not make this explicit.' Etc.

[78] 'HERE, HERE, God, barmhartig en genadig, geduldig en rijk aan goedertierenheid en trouw, Die goedertierenheid blijft bewijzen aan duizenden, Die ongerechtigheid, overtreding en zonde vergeeft, maar Die de schuldige zeker niet voor onschuldig houdt en de ongerechtigheid van de vaders vergeldt aan de kinderen en kleinkinderen, tot in het derde en vierde geslacht.' Idem, 284: 'Calvin thinks God's nature is described most clearly in Exodus 34:6-7.'

[79] Huijgen 2011, 286.

can really know God. "For in Christ he shows us his righteousness, goodness, wisdom, power, in short, his entire self. We must, therefore, beware of seeking him elsewhere."'[80]

In welke mate de keuze voor dit ankerpunt van Calvijn of van Huijgen afkomstig is, is me niet helemaal helder.[81] Gelet op de centrale rol van de tien geboden in Calvijns ethiek en de rol die de wet van de natuur in Calvijns uitleg van de Bijbelse geboden en voorschriften spelen, had mogelijk ook voor andere ankerpunten gekozen kunnen worden. Dat er voor een 'ankerpunt' gekozen moet worden is overigens ook naar mijn mening onvermijdelijk. En de keuze voor Ex. 34:6-7 als ankerpunt vind ik vanuit Bijbels oogpunt zeer goed verdedigbaar, om niet te zeggen dat die mijn hartelijke bijval heeft![82]

Het hermeneutische model van Calvijn wordt nog volop gebruikt in de bezinning op de ethiek van de Bijbel en de betekenis daarvan voor ons,[83] O.a. door de oudtestamenticus en theoloog John Goldingay.[84] Ook in die zin, dat het spanningsveld tussen ideaal en werkelijkheid waarin het Oude Testament opereert ook voor Christus' kerk nog volop van betekenis is.[85]

De eigenwaarde van een cultuur

Waarin verschilt hetgeen ik over 'de interne logica' van een cultuur naar voren breng met de opvattingen van o.a. Calvijn?

---

[80] Huijgen 2011, 287. Zie ook 317, 384-385.

[81] Huijgen 2011, 317: 'Thus the model of Calvin's understanding of accommodation in concentric circles, the implicit nuance between God's essence and God's nature, and the fixation of God's consistency and essential revelation in Christ, and Exodus 34:6-7, are fruits of the analysis of the present author.'

[82] Zie hoofdstuk 5.1.1.

[83] Naar de mening van Huijgen draagt de hermeneutische strekking van het pedagogische aspect van Gods accommodatie bij aan het verstaan van de Schriften. Ze helpt bijv. de oudtestamentische wetgeving in haar juiste context te verstaan, als passend bij die tijd, zonder dat aan de betekenis daarvan voor onze tijd afbreuk gedaan hoeft te worden. En wat betreft het idee van de 'hardheid van het hart', Huijgen meent – het mag z.i. wat meer benadrukt worden dan Calvijn deed – dat 'this "hardness of heart" not only apllies to the Israelites, but also to New Testament Christians of whatever background. Then, it can serve to underline that no ideal humanity, or ideal revelation, is to be envisioned, but God accommodates to concrete human beings in far from perfect situations.' (Huijgen 2011, 383-384)

[84] Goldingay 1981, 58-59: 'The OT frequently accepts rather low moral standards as a consequence of the fact that when God chose Israel to be his people he took her as she actually was as a historical entity (cf. Dt. 9:6-29). He then had to wrestle with her as she was and seek to pull her towards his ultimate will.' Idem, 60: Het principe van de condescentie helpt ons 'to see how to keep a society as near as possible to God's ideals without being unrealistically idealistic.' Zie ook Goldingay 1987, 154-156: 'Israelite law (like any law) has to start where its own people are. Its relationship with Mesopotamian and Canaanite law presupposes that it starts where people are as sinners, and starts where they are in their cultural context.' En: 'Jesus' suggestion that within OT law we may distinguish between what expresses the absolute will of God and what is given as a result of human sin and to limit sin's consequences is not alien to Deuteronomy itself (…) Since the framework to Deuteronomy's laws so forcefully portrays Israel's sinfulness, it is not strange that the laws themselves presuppose acts and events which are less than ideal.' (…) The casuistic laws presuppose various realities of a sinful world (..) they do not forbid slavery, monarchy, war, polygamy, or divorce. Each of these is open to the same statement that Jesus actually makes regarding the last of them (Mark. 10:16), that they were not part of the world as the Torah itself describes it, indeed, each of them fits ill with Deuteronomy's ideals considered above (…) Yet in the light of Israel's sinfulness, simply to ban them would be unrealistic. Deuteronomy's policy is to circumscribe them by, and to harness them to, the values and the theology it propounds.' (156, verg. 161-163). Deze gedachtelijnen komen precies zo terug in Goldingays theologie van het Oude Testament (Goldingay 2009, 337-341). Daar noemt hij het door Jezus gehanteerde principe zelfs een 'canon in de canon' (341).

[85] Goldingay 1981, 64: 'The tension between ideal and condescension persists in part because Christians have to live in a world in which Christ's redemption is still to have its effect. (…) But it is also because Christians themselves have to live with the tension between the two ages. (…) Both Testaments, then, work within limitations imposed by their context in accepting some less-than-ideal practices.' Goldingay 1987, 166: 'The church (…) still lives with that tension between the present age and the age to come (or the age that is lost) to which Bonhoeffer draws attention. Thus the church also finds itself driven into compromises over areas such as divorce that change as society's attitude change – because Christians also live in history. This was already the case in NT times. The issue of divorce illustrates it, if Matthew's is not merely an explicating of what is presupposed in Mark, but a softening of Jesus' stance to meet the pastoral needs of the church.'

Vooropgesteld, de wijze waarop Calvijn zonder enige terughoudendheid en op de felst mogelijke wijze de staf breekt over allerlei oudtestamentische bepalingen en gedragingen die naar zijn overtuiging haaks staan op Gods diepste bedoelingen heeft zowel iets choquerends als ontspannends. Iets choquerends: zonder Marcionitisch te worden – integendeel zelfs, juist in al die op barbaren afgestemde bepalingen proeft Calvijn de welwillendheid van God – of Bijbelkritisch te worden, oefent hij soms de scherpste kritiek uit op de mores en de wet van het Oude Testament. Bijbelkritiek geïntegreerd in een geheel aan de Bijbel zelf ontleend model waarin de zwakheid, hardleersheid en zondigheid van de mens en Gods menselijkheid en billijkheid de grondleggende principes zijn. Maar ook iets ontspannends: er staan dus bepalingen in de Bijbel die bij die tijd en cultuur horen en die we daar mogen en hebben te laten.

Ongetwijfeld ook is er in de wijze waarop de HERE omging met zijn volk sprake van accommodatie. Ongetwijfeld is er – gelijk de Here Jezus duidelijk maakt – sprake van een 'hardheid van het hart' waarmee de wetgever rekening heeft gehouden. [86] Toch is het twijfelachtig om alles wat naar onze mening beneden de maat van Gods bedoeling blijft stelselmatig op het conto te schrijven van de *accommodatio* of de hardheid van het hart.

Ten eerste, omdat het oordeel over wat wel en niet als aanpassing van Godswege aan de hardheid van het hart en als Goddelijke pedagogie beschouwd moet worden niet door de Bijbel zelf wordt gegeven, maar door mensen uit een andere cultuur, t.w. die van de tweede, negende, achttiende of eenentwintigste eeuw na Christus. Het menselijke oordeel, ook dat van Calvijn, over andere culturen – de Bijbelse incluis – is per definitie gekleurd, omdat de beleving van en het oordeel over andere culturen in hoge mate bepaald wordt door de gewenning aan en het vertrouwd zijn met de eigen cultuur.[87] Daardoor is zo moeilijk, zo niet onmogelijk om een andere cultuur 'objectief' te beoordelen. Neem het fenomeen 'uithuwelijken'. In onze cultuur is dat ondenkbaar en moeten we er ook niet aan denken, terwijl het de langste tijd dat de mensheid bestaat de normaalste zaak van de wereld was – en in sommige culturen nog steeds is. Is het – gelet op het hoge en toenemende aantal singles in Nederland – 'objectief' uit te maken of het ene beter is dan het andere? Is het 'objectief' uit te maken of een cultuur erop vooruitgaat als de doodstraf wordt afgeschaft, kinderen niet met de stok krijgen en vrouwen hun hoofdbedekking afdoen? Daarbij komt, ieder went aan de geur van z'n eigen mestvaalt. Meer Bijbels uitgedrukt: we zien wel de splinter in het oog van de ander, maar merken de balk in ons eigen oog niet op.[88]

Ten tweede, omdat wij geestelijk gesproken allemaal nog in de kinderschoenen staan (zie 1 Kor. 13:9-11).[89] Hoezeer wij ook deel mogen hebben aan het 'geheimenis van Christus', 'dat in andere tijden niet bekendgemaakt is aan de mensenkinderen, zoals het nu geopenbaard is aan Zijn heilige apostelen en profeten door de Geest' (Ef. 3:5), het tijdperk van 'de accommodatie' en het moeten rekening houden met de hardheid van het menselijke hart is daarom geen gepasseerd station. Dat was Calvijn zich overigens ten zeerste bewust.[90] Het

---

[86] Zie VOP 2003a, 73, waar gewezen wordt op 2 Sam. 12:8. Daar zegt de HERE: 'Ik heb u het huis van uw heer gegeven, en bovendien de vrouwen van uw heer in uw schoot.'

[87] Hoezeer persoonlijke smaak en voorkeuren meekomen in het oordeel over andere culturen, mag hieruit blijken, dat Calvijn ook het gebruik van muziekinstrumenten in het Oude Testament als blijk van Gods accommodatie beschouwde. (Huijgen 2011, 181)

[88] Zie hoofdstuk 4, noot 25, over de doodstraf en ruimte voor spionage in het Genève van Calvijn.

[89] 'Want wij kennen ten dele en wij profeteren ten dele, maar wanneer het volmaakte zal gekomen zijn, zal wat ten dele is, tenietgedaan worden. Toen ik een kind was, sprak ik als een kind, dacht ik als een kind, overlegde ik als een kind, maar nu ik een man geworden ben, heb ik het kinderlijke tenietgedaan. Nu immers kijken wij door middel van een spiegel in een raadsel, maar dan zullen wij zien van aangezicht tot aangezicht. Nu ken ik ten dele, maar dan zal ik kennen, zoals ik zelf gekend ben.'

[90] Zie Huijgen 2011, 169vv: 'There is an ongoing education in New Testament times. Calvin repeatedly states that we have to remain in God's school as pupils all the days of our lives. Dat overigens 'does not imply that all are at the same level. Those under the New Testament should have reached a higher and deeper knowledge of

heeft hem er echter niet toe gebracht zijn oordeel over het oudtestamentische godsvolk te matigen.

Het derde en belangrijkste derde bezwaar tegen de eenzijdige nadruk op 'de accommodatie' en 'de hardheid van het hart' is, dat het fenomeen 'cultuur' er onvoldoende recht mee wordt gedaan. Cultuur is met het mens-zijn gegeven. De HERE zelf heeft de mens naar zijn beeld en gelijkenis geschapen om te heersen over alle levende wezens op aarde en Hij zegende de mens om de aarde te vervullen en te onderwerpen (Gen. 1:26-28). Hij heeft de mens een plaats in de hof van Eden gegeven 'om die te bewerken en te onderhouden' (Gen. 2:15). Van betekenis in dit verband is Gen. 2:12: 'En het goud van dit land is goed; ook is er balsemhars en de edelsteen onyx.' Hoewel de waarde van goud maar betrekkelijk is, afgewogen tegen de waarde van wijsheid (Job 28:15-19), mag deze kleine opsomming van aardse kostbaarheden verstaan worden als een hartelijke opening die de HERE de mens biedt om de aarde – in de geest van Job 28:1-11 – te exploreren, edelmetalen te delven en het leven te versieren.[91] Ook lezen we dat de HERE God alle dieren van het veld en alle vogels in de lucht bij de mens bracht 'om te zien hoe hij ze noemen zou; en zoals de mens elk levend wezen noemen zou, zo zou zijn naam zijn' (Gen. 2:19). Een veelzeggende tekst: de HERE neemt het initiatief om de mens aan te zetten tot het observeren, determineren en benoemen van het hem omringende leven. Dit alles past bij de bijzondere positie die de mens van de HERE op aarde heeft gekregen: De hemel immers is van de HERE, de aarde heeft Hij aan de mensen gegeven (Ps. 115:16).

Het principe van de condescentie i.c. het steeds weer aansluiten van de HERE bij de taal, ook de culturele taal die mensen spreken, hoeven we daarom niet alleen als een concessie te zien, maar ook als een tot aanzijn roepen van de aan de mens gegeven keuze. De HERE heeft de aarde aan de mens toevertrouwd en neemt om die reden de wijze waarop mensen het leven vorm gegeven hebben serieus. Hij stemt zich erop af. Zeker, elke cultuur is doortrokken van de zonde, omdat elke cultuur gevormd wordt door mensen die zondaren zijn. Tegelijk moet benadrukt worden dat de menselijke cultuur niet samenvalt met de zonde. In cultuur zit ook iets van het ontplooien van de heel verscheiden en steeds weer nieuwe mogelijkheden en potenties die in Gods schepping gelegen zijn. Cultuur mag er zijn. Dat geeft een mens, en ook de gemeente van Christus, de ruimte om binnen de eigen cultuur te staan, daaraan deel te nemen en te aanvaarden dat het denken en het doen onontkoombaar beïnvloed worden door de cultuur.

Gaan we uit van deze door de Bijbel zelf aangereikte noties, dan geven die 'moed tot cultuur', om die uitdrukking van Sander Griffioen te gebruiken. En waar het voor de christen op aankomt, is niet zozeer de cultuur, maar de zonde, het kwaad in de cultuur te zien, te onderkennen en te weerstaan. Het gaat erom te onderscheiden waarop het in die cultuur voor Gods aangezicht aankomt.

5.3.4. De positiebepaling van de kerk in de cultuur

De drie bovenstaande paragrafen kunnen als volgt samengevat worden: de cultuur oefent grote invloed uit, ook op de gemeente van Christus. Een van de redenen daarvoor is dat culturen voor degenen die daarin opgegroeid zijn een eigen logica hebben. Voor deze invloed van de cultuur op Gods volk en de gemeente van Christus hoeven we niet weg te lopen en nog

---

God than those under the Old Testament.' Idem, 212: 'Though the differences between the Testaments are gradual in nature, Calvin does not picture the history of salvation as a series of evolutionary steps, ever reaching higher – as if the New Testament believer could look down on those of the Old Testament. (…) He (God, JMM) already gave Himself in the Old Testament. So, the distinction is between (…) shadowy revelation and broad daylight revelation.' Verg. 253.

[91] Zie ook Deut. 8:9: 'een land waarvan de stenen ijzer zijn, en waarin u uit zijn bergen koper kunt hakken.'

minder hoeven we ons ervoor te schamen: in het licht van de Bijbel mogen culturen er zijn. De antithese tussen 'kerk' en 'wereld' is geen antithese tussen 'kerk' en 'cultuur'.

Deze paragraaf wil ik ingaan op de voor de hand liggende en belangrijke vervolgvraag hoe de gemeente van Christus en de christen zich in een cultuur hebben te bewegen en te positioneren. Dat gebeurt in gesprek met de bijdrage die de oudtestamenticus Christopher J.H. Wright aan de bezinning op dit thema heeft gegeven in zijn boek *Old Testament Ethics for the People of God*.[92] Eerst geef ik zijn opvatting weer, vervolgens plaats ik daar enkele kanttekeningen bij.

De drieslag van Christopher J.H. Wright

In zijn ethiek van het Oude Testament gaat Wright uitvoerig in op de relatie tussen de cultuur van de Bijbel en de wijze waarop de wet van de HERE daarin landt. Om te beginnen stelt hij vast: 'there were countless points of common culture, social norms and conventions shared by Israel and her contemporaries'. (327) Er is volgens Wright geen simpel antwoord mogelijk op de vraag hoe Israël vanuit het geloof omging met deze gemeenschappelijke cultuur. Maar globaal genomen ziet hij een 'range that moves from 1. outright rejection and prohibition of some customs, through 2. toleration with careful regulation of others, to 3. critical affirmation of others, with 'value added' theological interpretation.'

Ad 1. Als voorbeelden van een *algehele verwerping* van bepaalde gebruiken uit Israëls leefomgeving wijst Wright allereerst op Lev. 18 waar een reeks gewoonten wordt verboden die gangbaar zijn in Egypte en Kanaän: bepaalde, nauw met de afgodsdienst verbonden gebruiken als cultische prostitutie en allerlei vormen van seksuele perversie. Ook occulte praktijken worden zondermeer verboden. Zou Israël zich daaraan schuldig maken dan zou het volk daarvoor dezelfde straf krijgen als de Kanaänitische volken (Lev. 18:26-28).

Ad 2. Dat er sprake is van een *gekwalificeerde tolerantie* blijkt volgens Wright hieruit dat polygamie en echtscheiding getolereerd werden, ook al beantwoorden zij niet aan Gods norm. Daar waar ze getolereerd worden, is sprake van een kritische noot.[93]

Deut. 21:10-14 kan toestaan dat een krijgsgevangen genomen vrouw gehuwd wordt, maar dan wel onder strikte voorwaarden. Ook echtscheiding wordt getolereerd, maar met een ondertoon van afkeur. Van slavernij geldt om te beginnen dat die een andere aanblik vertoond heeft dan de slavernij die wij uit bijv. het koloniale tijdperk kennen. De schuldslavernij in Israël had een lokaal en kleinschalig karakter.[94] Daarbij komt, 'Aspects of Old Testament thought and practice in this area virtually "neutralized" slavery as an institution and sowed the seed of its radical rejection in much later Christian thinking.' Van grote invloed hierop is dat Israël krachtens zijn oorsprong weet had van een slavernij die in toenemende mate onderdrukkend, inhumaan en ondraaglijk was. Deze ervaring heeft de latere houding tegenover slavernij in hoge mate gekleurd. Om te beginnen mochten Israëlieten niet als slaven verhandeld worden, werden zij lijfeigenen en dienden zij niet afgebeuld te worden (verg. Lev. 25:42vv). Ook reguleert de wetgeving de omgang met slaven en geeft daarbij voorschriften die hun gelijke in het Oude Nabij Oosten niet kennen. Wright wijst op Ex. 21:20-21, waar bepaald wordt dat slaven die door hun heer doodgeslagen worden recht hebben op vergelding, op Ex. 21:26-27, waar bepaald wordt dat slaven die door hun heer verwond worden recht op vrijlating hebben en op Deut. 23:15-16, waar bepaald wordt dat slaven die bij hun heer weglopen recht op asiel hebben. M.n. de laatste wet is in het licht van de ons bekende oudoosterse wetsteksten een ongehoord fenomeen: wie een weggelopen slaaf niet naar zijn heer terugbracht, maar asiel verleende, kon daarvoor zelf de doodstraf krijgen! (335-336) Van belang ten slotte is dat ook slaven naar het getuigenis van het Oude Testament menselijke, door God geschapen wezens waren. Slavernij behoort

---

[92] Wright 2004, 327-352.

[93] 'Some customs and practices common in the ancient World were tolerated within Israel, without explicit divine command or sanction, but with a developing theological critique that regarded them as falling short of God's highest standards.' (329-330)

[94] 'Provided they were humanely treated (as the law required), such slavery could be said to be little different *experientially* from many kinds of paid employment in a cash economy.' (333)

blijkens Gen. 9:25-27 niet tot de goede geschapen werkelijkheid, maar tot de vervloekte, in zonde gevallen werkelijkheid. Uiteindelijk zijn alle mensen één, omdat ze één maker hebben (verg. Job 31:15)[95].

Ad 3. Het duidelijkste voorbeeld van een *kritische bevestiging* van het sociaal-culturele patroon dat Israël deelde met de omringende samenlevingen, was het belang van bloedverwantschap en het spectrum van rechten en verantwoordelijkheden die dat voor de betrokkenen met zich meebracht.

Hiermee samen hingen de verbondenheid met het voorgeslacht, het eren van de (groot)ouders, de verantwoordelijkheid voor nakomelingschap en het in stand houden van het erfelijk bezit, de grond waarop de familie – soms eeuwenlang al – woonde. Voor het volk Israël gelden dezelfde waarden, sterker, binnen de bijzondere verbondsrelatie die de HERE met Israël had, werden ze van een nog groter betekenis.[96]

Vandaar dat het Oude Testament er een groot belang aan hecht dat de familie beschermd wordt. Uiterst fel is de kritiek van de profeten op alle vormen van onrecht die het familiebestaan in Israël teniet doen en die het leven in familieverband in de verbondsrelatie tot God op het land door hem toebedeeld onmogelijk maken. Tegelijk geldt van deze bevestiging van de maatschappelijke orde dat die niet blind is voor de gevaren die het familieleven kunnen bedreigen. Wright wijst in dit verband op o.a. de verhalen over de aartsvaders die laten zien hoe ook het familieleven deelt in de gevallen staat van de mensheid.

Betekenis van deze drieslag voor de gemeente van Christus

Naar de mening van Wright is deze drieslag, die tot een genuanceerde en kritische benadering van de cultuur brengt, nog steeds bruikbaar voor de kerk van Christus.

1. Christenen hebben zondermeer te *verwerpen* wat een gruwel is voor God: 1. afgoderij, i.c. de gouden kalveren van deze tijd; 2. het perverse; 3. hetgeen destructief is voor personen, i.c. pornografie en uitbuiting van kinderen; 4. hardvochtigheid tegenover armen.

2. Tegelijk bereidt de ervaring van het oudtestamentische Israël ons erop voor om toe te geven dat *de samenleving is gevallen*. ‘Even God accepts this fact!’ (349) Dat blijkt uit hetgeen Jezus zegt over de echtscheiding. Gods scheppingsbedoeling is een levenslang huwelijk, desondanks stond Hij echtscheiding toe vanwege ‘de hardheid van het hart’ (Mat. 19:8). Als echtscheiding getolereerd werd onder Gods verloste volk – zij het niet zonder kritiek en onderricht aangaande een hogere standaard – dan zullen we het erover eens moeten zijn dat het ook getolereerd moet worden in een seculiere samenleving. De wet heeft situaties te tolereren en te legaliseren die onder het ethische ideaal blijven. Dat geldt – ondanks de afschaffing van de slavernij – ook voor structuren van het economische en industriële leven die beneden Gods standaard van menselijke waardigheid blijven.[97]

---

[95] Wright spreekt in verband met Job 31:15 over ‘the highest point of the Old Testament’s ethical critique of slavery’ en ‘this gem of creation ethics’ (337). Dat is ongetwijfeld juist, zie over Job 31 Mudde 1998b, 41-49. Des te opvallender is het dat deze woorden naar alle waarschijnlijkheid uit de mond komen van ‘iemand die niet tot het verbondsvolk behoorde’. Verg. De Jong 1994, 37-38. Dit gegeven is een argument om voorzichtig te zijn met het maken van een al te scherpe tegenstelling tussen de wijze waarop door Gods volk met slaven diende te worden omgegaan en de wijze daarop dit in Israëls leefomgeving gebeurde. De indruk die wel gewekt wordt dat slaven buiten Israël aan de volstrekte willekeur van hun heer waren overgeleverd, zou wel eens te zwart-wit kunnen zijn. Ook uit de Bijbel zelf blijkt dat slaven konden erven (de Damascener Eliëzer bijv.), carrière konden maken (Jozef, Daniël) en – zelfs als ze geroofd waren! – een hartelijke verstandhouding met hun meester(es) konden hebben (2 Kon. 5:3-4).

[96] ‘Briefly put, the household-land unit was central to the triangle of relationships between God, Israel and the land.’ (339)

[97] ‘Christians have to tolerate these to the extent of being able to work with them and address them. At the same time, however, they must seek to challenge and reform them in the light of the Old Testament’s clear principles of justice, fair trade and compassion for the weakest.’ (351)

3. Ten slotte laat het Oude Testament zien dat er aspecten van het menselijke sociale en culturele leven zijn die *positief bevestigd* kunnen worden, zij het met onderscheidingsvermogen. De kerk heeft dit ook altijd gedaan.[98]

Kanttekeningen bij de drieslag van Wright

Het werk van Wright laat m.i. zien dat en hoe het Oude Testament nog steeds relevant is voor nieuwtestamentische christenen. Juist omdat het Oude Testament zo nauw verweven is met de toenmalige culturen, valt daarvan te leren hoe wij ons in onze cultuur kunnen bewegen en hebben te bewegen.

Ook Wrights drieslag en de genuanceerde toepassing daarvan op de relatie tussen christendom en cultuur vind ik waardevol. 'De cultuur' valt niet samen met 'de stad van de mens' en 'de kerk' valt niet samen met 'de stad van God'. Daarom is er geen antithese tussen de kerk en de cultuur en zijn er bewegingen binnen een cultuur waarin de kerk op goede gronden mee kan gaan. Tegelijk is geen cultuur zo machtig en invloedrijk dat de mens, Gods volk, niet anders kan dan meedeinen op de krachten van de cultuur. Dat geldt zeker voor mensen die in het licht van Gods openbaring leven en zich laten leiden door de Geest.

Toch moeten bij de drieslag van Wright en het beeld dat hij geeft van de wijze waarop in de Bijbelse bepalingen wordt omgegaan met de toenmalige cultuur enkele kritische kanttekeningen gemaakt worden. Daardoor wordt het beeld wat minder overzichtelijk, maar tegelijk realistischer. Ja, de Bijbel gaat tegen de cultuur in, maar de mate waarin dat gebeurt en mogelijk is, is – zo stellen wij terugblikkende vast – soms echt minder dan wij gehoopt en verwacht zouden hebben.

Om te beginnen ligt er aan deze drieslag een bepaalde evaluatie van de cultuur van het Oude Testament ten grondslag die als zodanig niet uit het Oude Testament zelf opkomt. Het model helpt ons, eenentwintigste-eeuwse christenen in het reine te komen met en gebruik te maken van de nauwe verwevenheid van de oudtestamentische cultuur met die van het Oude Nabij Oosten, maar de rubricering als zodanig en ook hetgeen door Wright gelabeld wordt als behorend tot categorie 1, 2 of 3 is een vinding zijnerzijds. Nergens vinden we zo'n overzichtelijke indeling in het Oude Testament zelf terug.

Een fundamenteler punt is dat Wright de wetsbepalingen die vanuit ons westerse perspectief het meest pijnlijk en aanstootgevend zijn niet verwerkt heeft in zijn betoog. Een enkele keer zelfs klopt hetgeen hij over het eigene van de oudtestamentische wet ten opzichte van de omringende cultuur beweert aantoonbaar niet.
Ik wil dit toespitsen op één punt, t.w. het beeld dat Wright geeft van de omgang met slavernij in de Thora. Het is waar dat de wetgeving van het Oude Testament aan slaven een rechtsbescherming biedt die zijn gelijke in het Oude Nabij Oosten – uitgaande van de ons beschikbare gegevens – niet kent. Tegelijk moet gezegd dat het beeld dat Wright van slavernij in Israël schetst te rooskleurig en onschuldig is, gelet op de Bijbelse gegevens die hij onbesproken laat.

Zo verwerkt Wright Ex. 21:2-6 niet in zijn betoog.[99] Deze bepaling mag in de toenmalige cultuur zijn eigen logica hebben gehad, wij kunnen niet anders dan hierin een pijnlijk compromis zien tussen de belangen van de heer en die van de slaaf.

---

[98] '(…) it has been the essential nature of Christian mission to engage constructively and creatively with diverse human cultures. Since all human beings are made in God's image, there will always be dimensions of *any* culture that reflect the nature of God, affirm the goodness of creation, embody something of God's moral standards and contribute in some ways to human flourishing.' (352)

[99] Overigens, ook het Oude Nabije Oosten kende het principe dat schuldslavernij slechts tijdelijk was. Zo is in de codex Hammurabi geregeld dat de echtgenote, zoon of dochter, die een vrije burger ter delging van zijn schulden als slaaf moet laten werken, na het derde (!) jaar vrijgelaten moet worden.

Ook stelt Wright dat er in de Thora, anders dan in andere oudoosterse wetscodices, geen sprake is van gradaties in de strafmaat vanwege de sociale rang of klasse.[100] Dat is feitelijk onjuist. In Ex. 21:20-21 staat: 'Wanneer iemand zijn slaaf of slavin met een stok slaat en hij of zij sterft ter plekke, dan moet er vergelding plaatsvinden. Als de slaaf of slavin nog enkele dagen in leven blijft, gaat de eigenaar vrijuit; door het verlies van zijn eigendom is hij genoeg gestraft.' Deze bepalingen staan in het kader van enkele voorschriften m.b.t. enkele vormen van doodslag. De algemene regel luidt: 'Wie een ander zodanig slaat dat deze sterft, moet ter dood gebracht worden.' (Ex. 21:12, verg. :15, 16 en 17) In :20-21 vervolgens komt de situatie aan de orde dat een slaaf een afranseling niet overleeft. Terecht wijst Wright erop dat hier sprake is van rechtsbescherming voor een slaaf en dat deze bepaling – voor zover wij nu weten – op zichzelf staat in het Oude Nabije Oosten. Tegelijk echter blijft onduidelijk hoe de slaaf gewroken moet worden. Wright leidt uit het voorafgaande en herhaalde 'moet zeker gedood worden' af dat ook in :20 sprake is van de doodstraf, maar juist omdat dat er ditmaal niet staat en gekozen is voor het vagere 'moet zeker gewroken worden', is dit onzeker. Iets heel anders is dat het vanuit onze beleving iets pijnlijks heeft dat de heer het voordeel van de twijfel krijgt als de slaaf nog enkele dagen blijft leven. En het argument dat daarvoor gebruikt wordt ('door het verlies van zijn eigendom is hij genoeg gestraft') is naar ons moderne gevoelen nogal choquerend.

In Ex. 21:29-32 wordt bepaald hoe te handelen indien een stotende rund iemand dodelijk treft. Is de eigenaar ervan op de hoogte dat hij een stotende rund heeft en is het slachtoffer een man of vrouw, dan moet hij ter dood gebracht worden of een afkoopsom betalen. Is het slachtoffer een zoon of dochter, dan geldt dezelfde strafbepaling. Is het slachtoffer een slaaf of slavin, dan is er van doodstraf geen sprake, maar moet de eigenaar dertig sikkel zilver aan de gedupeerde betalen. Uit bovenstaande bepalingen blijkt dat niet waar te maken valt dat er in het Oude Testament geen spoor van klassenjustitie aanwijsbaar is.[101]

Nuancering en zelfs correctie behoeven Wrights beweringen dat voor vreemdelingen dezelfde wet geldt als voor volksgenoten,[102] en dat de wet het verbood om een krijgsgevangen vrouw als slaaf te houden en dat diefstal van een persoon zondermeer een halsmisdaad was in Israël. Wie het Oude Testament leest ontkomt namelijk niet aan de conclusie dat er aantoonbaar sprake is van 'rassenjustitie'.[103]

Wright hecht – terecht – grote waarde aan de bepalingen inzake kwijtschelding en vrijlating, maar bespreekt nergens het feit dat die uitsluitend het eigen volk betrof. Door geheel voorbij te gaan aan teksten als Num. 31 en Deut. 20:10-15 – en Bijbelgedeelten waarin sprake is van de bejegening van overwonnen volken onbesproken te laten – ontstaat een vertekend beeld van de mate waarin de oudtestamentische wetgeving doortrokken is van de

---

[100] 'In Israel, by contrast, equality before the law for all social groups, including aliens and immigrants, is made explicit in Ex. 12:49, Lev. 19:34 and Numb. 15:15.' (310) Ook stelt hij dat Deut. 21:10-14 uitsluit dat een krijgsgevangen vrouw tot slavin gemaakt werd (313, 331).

[101] Ook Kaiser 1983, 104-105 negeert deze gegevens.

[102] De teksten waarop Wright zich beroept (Ex. 12:49, Lev. 19:34 en Num. 15:15) hebben óf betrekking op de deelname van vreemdelingen aan de offerdienst, óf op de algemene bejegening van vreemdelingen. Zij impliceren niet dat er sprake is van gelijkberechtiging tussen Joden en niet-Joden.

[103] Kwijtschelding in het zevende jaar geldt wel de volksgenoot, maar niet de buitenlander (Deut. 15:3); vrijlating in het zevende jaar of het jubeljaar gaat uitsluitend op voor een Hebreeuwse man of vrouw, de broeder (Deut. 15:12; Lev. 25:8vv); de slaven uit de volkeren rondom en uit de nakomelingen van de bijwoners gelden als bezit en erfdeel voor altijd (Lev. 25:44-46); van een broeder, i.c. volksgenoot mag geen rente gevraagd worden, van buitenlanders wel (Deut. 23:19-20); alleen de ontvoering van een Israëliet is een halsmisdaad (Deut. 24:7); krijgsgevangen genomen Midianitische maagden, 32.000 in getal, werden naar Israël meegevoerd als slaven en slavinnen en verdeeld over het volk en de HERE(!) (Num. 31:25-47); wat betreft de krijgsbuit die behaald werd op andere dan de Kanaänitische volken: al het mannelijke moest gedood worden, vrouwen en kinderen mochten geroofd worden en alle buit behouden worden (Deut. 20:10-15).

cultuur van het Oude Nabije Oosten.[104] Israël onderscheidde zich in de wijze waarop werd omgegaan met buitgemaakte slaven slechts tot op zekere hoogte van de omringende volkeren.

Het wijd verbreide gebruik om vrouwen en kinderen krijgsgevangen te maken, wordt niet getolereerd, maar gesanctioneerd. Dat valt dus onder categorie 3 van Wright. Ook het stelselmatig in het rechtssysteem onderscheid maken tussen Joden en niet-Joden wordt niet maar getolereerd, maar gelegitimeerd. Ook dat valt dus onder categorie 3 van Wright. NB, het zijn bepalingen als deze die onze gereformeerde vaderen in de zeventiende tot negentiende eeuw van onze jaartelling argumenten in handen gaven om heidenen – die immers niet tot Gods volk behoorden – te onderwerpen en tot slavernij te brengen.

Ik heb mijn moeite met de drieslag van Wright geïllustreerd met Bijbelse gegevens over slavernij. Ik had ze ook aan de hand van andere topics kunnen illustreren. En dan blijkt dat wat wij geneigd zijn in categorie 1 te stoppen in categorie 3 zit en dat wat wij tot categorie 2 (of zelfs dat niet) vinden behoren – het huwelijk van een neef met zijn tante (Lev. 20:20), het huwelijk van een man met de weduwe van zijn broer (Lev. 18:16; 20:21) of seks tijdens de menstruatie (Lev. 18:19; 20:18) – volgens de Bijbel in categorie 1 zit.

De door Wright gebruikte drieslag is in globale zin bruikbaar, maar het onderbrengen van de Bijbelse voorschriften in een van de drie categorieën is niet zonder problemen en het zetten van de stap naar onze cultuur op basis van deze drie categorieën nog problematischer.

Conclusies

Naar aanleiding van het bovenstaande dringt het volgende zich op:

- De zonde in de cultuur is geen fait accompli waarbij de Bijbel zich neerlegt. De HERE openbaart zich in een bepaalde cultuur, maar slaat daarin heel duidelijke piketpaaltjes (categorie 1 van Wright), gaat daarin niet onkritisch mee (categorie 2) en geeft datgene wat daarin bevestigd mag worden de kleur van zijn openbaring (categorie 3).
- De drieslag van Wright is in zijn algemeenheid bruikbaar, maar zijn rubricering is discutabel en er zijn geen heldere criteria uit af te leiden voor hoe wij de Bijbelse voorschriften kunnen doorvertalen naar onze situatie. Daarvoor is de ruimte die de cultuur van het Oude Nabije Oosten in de Bijbel krijgt te groot en de materie te weerbarstig.

5.3.5. Excurs: de hermeneutiek van Bert Loonstra

De christelijke gereformeerde predikant Bert Loonstra heeft zich grondig verdiept in de vraag of er in de gemeente van Christus ruimte bestaat voor homorelaties. Zijn boek *Hij heeft een vriend*[105] staat echter in een ruim kader, te weten dat van een bezinning op de gereformeerde hermeneutiek als zodanig.[106] Aan zijn boek over homoseksualiteit gingen drie boeken[107] vooraf die zich alle drie met hetzelfde aandachts- en vragenveld bezig houden: Wij belijden dat de Bijbel het Woord van God is. De Bijbel echter is in die mate verweven met een ons

---

[104] Van hetgeen in de Bijbel over slavernij te lezen valt, wordt door voorgangers vaker een vertekend en soms zelfs misleidend beeld geschetst. In een interview met het *Reformatorisch Dagblad* n.a.v. 150 jaar afschaffing van de slavernij beweerde de predikant ds. G.A. van den Brink o.a. dat in Israël 1. het houden van Joodse slaven verboden was; 2. buitenlandse slaven blijkens Lev. 25 vrijgekocht konden worden en 3. de drie centrale wetten van Ex. 21 en Deut. 23 en 24 laten zien dat de Bijbel slavenhandel afwijst. Zie: http://www.refdag.nl/kerkplein/kerknieuws/ds_van_den_brink_bijbelse_visie_op_slavernij_revolutionair_1_748955 . Het zijn drie evidente onjuistheden. Hoe het komt dat deskundigen bijdragen aan deze vertekening van de werkelijkheid is een onderzoek op zich waard. Wishful thinking?

[105] Loonstra 2005. Vanwege de commotie die het in de Christelijke Gereformeerde Kerken veroorzaakte nam de auteur het uit de handel. Met zijn toestemming heb ik er deze studie gebruik van gemaakt.

[106] Zie Loonstra 2005, 27-49.

[107] Loonstra 1994; Loonstra 1999; Loonstra 2000.

vreemde cultuur dat niet volgehouden kan worden dat alles wat in de Bijbel staat voor ons zowel historisch als moreel gezag heeft. Hoe dan kan de Bijbel voluit als gezaghebbend Woord van God functioneren in de in onze cultuur en tijd levende gemeente van Jezus Christus?[108]

Het mag duidelijk zijn dat de formulering van deze vraagstelling ten nauwste aansluit bij de hermeneutische vragen zoals ook ik die gesteld heb. Het is daarom dat ik een moment de tijd wil nemen de hermeneutische positiebepaling van Loonstra in beeld te brengen en de mijne daaraan te spiegelen.

Ergens schrijft Loonstra: 'Voor de beoordeling van het openbaringsargument is het van belang te beseffen dat God met zijn openbaring ingaat in en zich aansluit bij de belevingswereld van de eerste ontvangers van die openbaring. Er blijft echter een zekere continuïteit met het levenspatroon dat aan de bijzondere openbaring voorafgaat, een cultureel gevormd referentiekader dat door God niet teniet wordt gedaan. Dat betekent dat de Bijbel als openbaring van God cultuur- en tijdbetrokken is. Veel geboden en vermaningen in de Bijbel veronderstellen een culturele achtergrond waarop ze toegesneden zijn. Zij kunnen daardoor niet rechtstreeks worden toegepast in een situatie die bepaald wordt door een veranderde cultuur. Daarmee houden ze niet op openbaring van God te zijn. Hun karakter stelt ons slechts voor de eis zorgvuldig de bedoeling die zij in hun oorspronkelijke context hadden op onze situatie over te dragen. Wij verstaan hun diepste bedoeling eerst dan, wanneer wij zien hoe zij dienstbaar zijn aan de bescherming en voortgang van Gods heilswerk in Israël en de wereld.'[109] In dit citaat lichten allerlei opvattingen en uitgangspunten van Loonstra op:

- De cultuurhistorische afstand tot de Bijbel is een feitelijk gegeven.
- Onze cultuur is onvermijdelijk van invloed op de wijze waarop wij denken en oordelen, en wel in die mate dat wij bepaalde opvattingen niet kunnen prijsgeven omdat ze diep in ons normbesef verankerd zijn.[110]
- De HERE God heeft zich aan de mens geopenbaard op een wijze die aansluit bij het menselijke begrip en de menselijke cultuur. Alleen zo kan Hij zichzelf verstaanbaar maken aan mensen.[111]
- Het feit van de verwevenheid van zowel de Bijbel als wijzelf met de cultuur vraagt om criteria en leesregels die eraan bijdragen dat datgene waar het in de Bijbel en de Bijbelse geboden om te doen is doorvertaald wordt naar ons leven.[112]

---

[108] Zo vat ik in eigen woorden samen wat Loonstra (1994, 190-191) zelf als de hoofdvraag typeert. Verg. Loonstra 1999, 95. Het expliciete doel van Loonstra 2000: 'een antwoord geven op de vraag hoe wij de christelijke ethiek zo kunnen inrichten, dat de bijbelse onderwijzing (tora) in de nieuwe cultuurhistorische situatie waarin wij leven optimaal tot haar recht komt.' (20, verg. 104)

[109] Loonstra 2000, 114-115.

[110] Zie Loonstra 1999, 95: 'In onze benadering van de Bijbel dragen wij heel wat cultuurhistorische bagage mee. Het zou te simpel zijn, indien daarvan gezegd zou worden: die cultuurhistorische bagage moet je afleggen, omdat je anders daarmee over de tekst van de Bijbel gaat heersen.' In datzelfde verband stelt hij vast dat sommige opvattingen die kenmerkend zijn voor de westerse cultuur ons zo dierbaar zijn, dat niemand er serieus over peinst die prijs te geven. (99) Verg. Loonstra 2000, 103-104, en 116: 'Een eigenschap van "cultuur" is namelijk dat ze niet zomaar om te buigen is. Cultuur bepaalt het geestelijk klimaat waarin wij oordelen, voelen en verlangen. Een aldus gevormd levensgevoel laat zich niet door wetten dwingen, zo al het evangelie door wetten zou willen dwingen. Zeker, de cultuur waarin wij leven staat onder de kritiek van het evangelie met zijn geboden. Dat evangelie kan onze mentaliteit veranderen. Maar geboden zonder evidente band met het evangelie halen niets uit. Die staan tegenover de cultuur machteloos, en staan het evangelie in de weg.'

[111] M.n. Loonstra 1994, 193-197 en Loonstra 1999, 83-94 gaan in op het karakter van de zelfopenbaring van de HERE. Loonstra meent dat die omwille van de verstaanbaarheid 'metaforisch', 'overdrachtelijk' is. Ik stip dat hier aan zonder er verder op in te gaan. De nadruk op het metaforisch karakter van Gods zelfopenbaring, speelt in Loonstra 2000 geen rol meer. Wel blijft volop de gedachte meedoen dat de HERE zich met zijn openbaring heeft aangesloten bij de mens, in zijn cultuur en daarin op een voor hem verstaanbare wijze heeft gesproken.

- Het is in de Bijbelse geboden te doen om het evangelie zelf, de radicale liefde van God die daarin geopenbaard is.[113]
- De schepping doet volop mee als uitgangspunt voor een op de Bijbel gebaseerde ethiek en er zijn dan ook allerlei geboden in de Bijbel die ontleend zijn aan de schepping.[114]
- Binnen de gemeente zijn Gods scheppingsordeningen voor het stellen van de christelijke norm echter niet de laatste gezagsinstantie.[115] De schepping is een gevallen schepping en 'Het kwaad creëert omstandigheden waarin maatregelen nodig zijn die boven de situatie van de ongebroken schepping uitgaan.'[116]
- De Bijbelse geboden willen niet tot een slaafse gehoorzaamheid brengen. 'Het gaat erom dat de gelovigen tot de gehoorzaamheid innerlijk zijn gemotiveerd. Zij hebben de Heilige Geest ontvangen om te beoordelen waar het in het christenleven op aankomt.'[117]

Evaluatie

Vergelijk ik de opvattingen van Loonstra met die ik zelf in dit hoofdstuk geformuleerd heb, dan heeft het wel iets van het puzzeltje 'Zoek de verschillen'. Die zijn er, maar ze zijn in geringe mate beeldbepalend. Via een andere route komen we bij dezelfde uitgangspunten uit. Mijn route loopt meer via het Oude Testament en ik zie een hoge mate van continuïteit tussen het Oude en Nieuwe Testament. Om enkele concrete punten te noemen:

---

[112] Verg. Loonstra 1994, 199-209 voor dit punt en de leesregels die Loonstra heeft geformuleerd. De eerste leesregel, die in het bijzonder betrekking heeft op veranderingen in de culturele situatie, luidt: 'Probeer bijbelse denkbeelden die in hun overgeleverde vorm de onze niet meer kunnen zijn maximaal in onze eigen denkvormen over te zetten, om daarmee te verwoorden wat ze voor ons betekenen.' (200)

[113] Enkele citaten: 'Waaraan moet het afstand nemen van voorstellingen in de Bijbel en het aanvaarden van meer eigentijdse voorstellingen worden getoetst? Aan de Bijbel zelf.' Hoe? 'De *eerste* hoofdlijn betreft de verhouding tussen de *wet* en de *liefde*. Voor Jezus is de liefde de graadmeter voor de gehoorzaamheid aan de wet.' (Loonstra 1999, 109) 'Het moreel goede wordt daarom ten diepste niet bepaald door wat moet of niet mag, maar door wat tot eer is van God en tot heil van de naaste, zoals de wet van het evangelie dat leert.' (Idem, 110) 'Zonder aantoonbare relatie met de liefde blijft de regel op zichzelf staan en krijgt zij een wettisch karakter.' (Idem, 111) En: 'Wanneer is het gewenst ervan af te zien een morele concretisering in de Bijbel letterlijk toe te passen? Daarvoor moet die concretisering ons nu zo vreemd zijn, dat wij in onze context, anders dan in de toenmalige context, niet meer een inhoudelijk verband kunnen leggen tussen die concretisering en het evangelie.' Omgekeerd, 'Wanneer mogen wij een eigentijdse morele opvatting als bijbels verantwoord beschouwen, ook al komt zij in de Bijbel niet voor? Dat is het geval wanneer we die opvatting in verband kunnen brengen met het evangelie.' (Idem, 113) Verg. Loonstra 2000, 94: 'De vrijheid van het "alles is geoorloofd" is een vrijheid waarin het moreel goede ten diepste niet wordt bepaald door wat moet of wat niet mag, maar door wat tot eer is van God en heilzaam voor de mens. En wat heilzaam is wordt bepaald door het evangelie, ofwel de door Christus gekwalificeerde liefde. Deze vrijheid kan daarom alleen bestaan in gebondenheid aan het evangelie.'

[114] Loonstra 2000, 78-81; 116-120.

[115] Loonstra 1999, 111. Zie ook Loonstra 2000, 96: 'Uit deze voorbeelden blijkt dat in het Nieuwe Testament het koninkrijk van God prioriteit heeft zowel boven het oude verbond, als boven de schepping, gelet op de morele implicaties van elk. Dat betekent voor de ethiek, dat een beroep op de schepping nooit voldoende zal zijn om het morele gedrag te verantwoorden of te veroordelen.'

[116] Loonstra 2000, 78.

[117] Verg. Loonstra 1999, 111: 'In de gehele Bijbel wordt benadrukt dat God met gezag een bepaalde leefwijze aan zijn volk en gemeente gebiedt. In het Nieuwe Testament wordt daaraan evenwel toegevoegd, dat dit gezag niet tot een slaafse gehoorzaamheid mag leiden. Het gaat erom dat de gelovigen tot de gehoorzaamheid innerlijk zijn gemotiveerd. Zij hebben de Heilige Geest ontvangen om te beoordelen waar het in het christenleven op aankomt. Daarom wordt ook voortdurend een appèl gedaan op het inzicht van de gemeenteleden om te onderkennen waar en hoe de concrete geboden van Christus' heerschappij met vrucht kunnen worden toegepast.' Verg. Loonstra 2000, 93, 105-108.

- In het Oude Testament leren we de HERE en zijn karakter kennen als het uitgangspunt voor de ethiek, in het Nieuwe Testament loopt die lijn door en komt die tot een hoogtepunt in de openbaring van God in Christus.
- Uit het Oude Testament blijkt dat het erom te doen is dat Gods volk het karakter van de HERE weerspiegelt en het Nieuwe Testament bevestigt dat geheel.
- Het Oude Testament gaat niet wettisch met de wet om, want de HERE is meer dan zijn wet en ook meer dan zijn schepping, zo stelden we vast. Daarom is er in het Oude Testament, niet minder dan in het Nieuwe, sprake van een evangelische omgang met de wet.
- De Geest van de wijsheid die door heel het Oude Testament – de wetgeving incluis – waait, is er niet minder op gericht het volk tot inzicht, wijsheid en mondigheid te brengen dan het Nieuwe.
- In het Oude Testament komt, meer nog dan het Nieuwe dat doet, het fenomeen cultuur volop in het blikveld. Zo helpt het ons om een visie op het fenomeen ‘cultuur’ als zodanig te vormen en reikt het ons het gereedschap aan om onze positie in onze eigen cultuur te bepalen.

Het mag duidelijk zijn dat mijn verwerking van de Bijbelse gegevens tot de formulering van enkele hermeneutische grondlijnen brengt, die die van Loonstra bevestigen, aanvullen en m.i. zelfs versterken.

De aanvulling zit ‘m hierin, dat de volle lengte en breedte, hoogte en diepte van Gods karakter – waarvan het brandpunt de liefde is – in het blikveld komt. Woorden als recht en gerechtigheid doen ook volop mee. Die woorden hebben een maatschappelijke en politieke dimensie en openen zodoende een betekenisveld dat door het woord ‘liefde’ op zich niet ontsloten wordt. Gerechtigheid roept een visioen op van wat heil en vrede is en de liefde van God in Christus is de weg om dat visioen te realiseren.

Bevestigd en zelfs versterkt naar mijn indruk worden de door Loonstra uit de Bijbel afgeleide uitgangspunten die samenhangen met zijn visie op cultuur, de wijze waarop de HERE daar in zijn zelfopenbaring mee omgaat, de menselijk verantwoordelijkheid en mondigheid. Met name in het fenomeen wijsheid zoals dat in alle lagen van het Oude en Nieuwe Testament functioneert, vinden we die noties terug. De Bijbelse wijsheid helpt te ontdekken hoe Gods openbaring en de menselijke mondigheid en verantwoordelijkheid zich tot elkaar verhouden, ze verrijkt het gereedschapskistje dat we nodig hebben om die verantwoordelijkheid een invulling te geven die de HERE welgevallig, de medemens tot heil en het menselijke samenleven tot zegen is.

5.3.6. Kerk en cultuur: enkele gedachten

Wat valt er op basis van het bovenstaande te zeggen over de wijze waarop we ons als westerse, eenentwintigste-eeuwse christenen in onze cultuur bewegen? Enkele gedachten daarover.

Uit de wijze waarop de HERE met zijn openbaring in de cultuur ingaat, blijkt dat de antithese tussen ‘kerk’ en ‘wereld’ geen antithese is tussen de kerk en de cultuur waarin zij leeft. Christenen zijn, net als niet-christenen, deel van hun cultuur, zij het dat ze ten opzichte van die cultuur een fundamenteel andere basishouding hebben: zij bezitten als niet-bezittende. Immers, de gedaante van deze wereld gaat voorbij (1 Kor. 7:31).

Het volk van God, de gemeente van Christus is dan ook niet geroepen ‘de cultuur’ te veranderen. Zij is daartoe maar zeer ten dele in staat. Culturen hebben een eigen logica en dynamiek en veranderingen daarin worden door tal van – soms geheel onvoorziene – factoren in gang gezet: een wereldreis, een revolutie, ontwikkelingen in de wetenschap, de filosofie en de techniek, etc..

‘Cultuur’ is niet alleen een veranderlijke maar ook een even verrassende als verraderlijke grootheid. Dat blijkt uit de technische ontwikkelingen die een ongekende impact hebben op een cultuur. Kort door de bocht: de stoommachine wordt uitgevonden en het industriële tijdperk breekt aan. Het condoom en de pil worden uitgevonden en de hele omgang met gezinsvorming en de seksuele mores worden erdoor beïnvloed. Momenteel leven we in het digitale tijdperk en is de wereld een ‘global village’ geworden waarin alles en iedereen met elkaar communiceren kan. Maar wat we als mensheid – christenheid incluis – over onszelf afroepen, weten we niet. Hetgeen door de ene generatie als een zegen wordt binnengehaald (DDT, asbest), wordt door een andere generatie vervloekt. Wat zegenrijk of heilloos is, ontdekken we meestal gaandeweg pas. Van Klaas Schilder is het pikante gezegde ‘Petroleum is dus eerder dan wierook een uitdrukkelijk thema van den bijbel geweest’, maar van de uiterst schadelijke gevolgen van CO2-uitstoot wist hij niet. En onze generatie moet momenteel alles op alles zetten om ‘de cultuur’ zo bij te stellen dat volgende generaties een toekomst hebben. Waarbij ik onder ‘onze generatie’ allicht niet alleen ‘de christenen’ versta. Wij, dat zijn wij mensen en christenen, zijn in dit opzicht gewoon deel van die zich altijd maar weer ontplooiende en grensverleggende mensheid.

Een cultuur is geen onveranderlijk, gesloten systeem en de mens is niet genoodzaakt willoos en machteloos mee te dobberen op de golven van de cultuur. Dat is uit cultuurantropologisch perspectief niet het geval[118] en uit Bijbels-theologisch perspectief nog minder.[119] Gegeven de roeping van de kerk in de wereld mag dat zelfs niet het geval zijn. De kerk is het lichaam van Christus en, zoals de Heidelbergse Catechismus dat zegt, ik word een christen genoemd, ‘omdat ik door het geloof een lid van Christus ben en zo deel heb aan zijn zalving, om: als profeet zijn naam te belijden, als priester mijzelf als een levend dankoffer aan Hem te offeren, en als koning in dit leven met een vrij en goed geweten tegen de zonde en de duivel te strijden en na dit leven in eeuwigheid met Hem over alle schepselen te regeren.’ (Zondag 12.32) Als gezalfden van Christus leven, is de roeping van Christus’ volgelingen. Dat impliceert een profetisch, priesterlijk en koninklijk leven in elke samenleving en cultuur.

Omdat de antithese tussen kerk en wereld niet samenvalt met die tussen kerk en cultuur, heeft de gemeente van Jezus Christus zichzelf niet zondermeer als een ‘non-conformistische tegencultuur’ te beschouwen. Ook ontwikkelingen in de cultuur hebben hun eigen logica en die moet eerst gekend en recht gedaan worden, willen we in en tegenover onze cultuur een profetische of belerende positie innemen.[120] Een al te grote gretigheid om een *counterculture*

---

[118] Zie Tennekes 1990, 68: ‘We kunnen dan ook constateren dat menselijk gedrag weliswaar geprogrammeerd mag zijn door culturele modellen, maar niettemin vaak in zekere spanning staat tot die modellen. De mens wordt immers geconfronteerd met contradicties binnen en tussen die modellen en met feitelijkheden waarin de modellen niet direct voorzien. (…) Het handelen van mensen resulteert derhalve nooit uitsluitend in de reproduktie van bestaande werkelijkheidsbeelden, interpretatiekaders en gedragsregels, maar ook altijd in de produktie van nieuwe.’

[119] In navolging van anderen werkt Sander Griffioen in zijn boek *Moed tot cultuur* (Griffioen 2003) met het onderscheid tussen structuur en richting. In mijn eigen woorden: een cultuur zou een structuur genoemd kunnen worden waarin de scheppingspotentie op een bepaalde wijze gerealiseerd wordt. Er is een grote veelheid aan structuren, maar nooit staan culturen los van de richting die ze gaan en die de keuze van het hart verraadt. Er is in elk menselijk samenleven ook sprake van twee op elkaar botsende mentaliteiten, de stad Gods en de stad van de mens (Augustinus). (29) Cultuur is in zijn kern ook antwoord geven. (207) Griffioen: ‘Een generaal pardon voor al wat zich als cultuur voordoet, stompt het oordeelsvermogen af. Het vergt juist een fijngevoelig en gescherpt oordeelsvermogen om open en gesloten vormen, om legitieme moed en hybris te onderscheiden.’ (214)

[120] Graag wijs ik in dit verband op een andere drieslag, die door Bert de Leede bij herhaling gebruikt is, te weten die van cultuurvolgend, cultuurkritisch, cultuurvormend. De Leede 2006, 8: ‘Kortom, de cultuur volgen is nodig om cultuurkritisch te zijn, en alleen in de spanning van die twee kan de kerk op een positieve manier ook cultuurvormend zijn.’ Wim Dekker neemt die drieslag – in dezelfde volgorde – over. Over cultuur-volgend zegt hij: ‘Een kerk, die zich isoleert van de cultuur, niet betrokken op alle ontwikkelingen reageert, wordt maatschappelijk en politiek een niet relevante factor in de samenleving, maar wat misschien nog erger is: geeft

te zijn, kan, zo is in het verleden helaas maar al te dikwijls gebleken, het getuigenis van de kerk zelfs schade toebrengen.

Met een variatie op wat de apostel Paulus in 1 Tim. 5:24 zegt, zou gesteld kunnen worden: van sommige culturele ontwikkelingen zijn de zonden zo duidelijk, dat zij voor hen uitgaan naar het gericht, bij anderen komen zij achteraan en bij weer anderen blijkt achteraf dat ze het gericht konden doorstaan. Tot op de jongste dag zal het voor de gemeente van Jezus Christus daarom altijd zoeken blijven hoe te reageren op nieuwe ontwikkelingen die in een cultuur plaatsvinden.

Jezus' volgelingen hebben zout der aarde en licht der wereld te zijn, niet door een andere cultuur te scheppen, maar door in elke samenleving en cultuur te beantwoorden aan de profielschets van Jezus' volgelingen in de zaligsprekingen. Zij hebben werkelijk arm van geest te zijn, te treuren omdat Gods naam niet geheiligd wordt, omdat Gods heerschappij nog niet in volheid gekomen is, omdat Gods wil op aarde niet geschiedt zoals in de hemel. Zij hebben zachtmoedig te zijn, te hongeren en dorsten naar de gerechtigheid, barmhartig en rein van hart te zijn en vrede te stichten. Zij hebben te willen lijden omwille van de gerechtigheid en omwille van Jezus (Mat. 5:1-16). Dat impliceert een profetisch, priesterlijk en koninklijk leven in elke samenleving en cultuur. En dat mist zijn uitwerking op een cultuur niet, maar het brengt geen 'christelijke *Reinkultur'* tot stand die vervolgens maatstaf wordt voor de beoordeling van nieuwe culturele ontwikkelingen.

Dat ook onze beleving van hetgeen recht en onrecht, barmhartig en onbarmhartig, rein en onrein, goed en kwaad mede door de cultuur gevoed wordt, kan en hoeft niet ontkend te worden. In Bijbels licht mag het zo zijn. Waar het bij dit alles om gaat is, dat we op de plaats waar wij gesteld zijn steeds maar weer de ontmoeting aangaan met God in Christus en steeds weer het Woord spellen dat Hij ons geopenbaard heeft. Heilig ontzag en liefde voor hem zijn het begin van de wijsheid en helpen ons te onderscheiden waarop het aankomt!

Een antwoord op de vraag of er in de gemeente van Christus ruimte is voor homoseksuele relaties is hiermee nog niet gegeven. Het kan ons wel helpen met een zekere openheid naar onze eigen cultuur te kijken (zoals we dat in tal van andere aangelegenheden ook hebben gedaan en doen): wat precies is er in onze cultuur aan de orde? Vanwaar toch die vastbeslotenheid in onze eenentwintigste-eeuwse, westerse cultuur om mensen met homoseksuele gevoelens de ruimte te geven hun seksuele eigenheid te beleven? Vanwaar die gedrevenheid om op te komen voor de gelijkberechtiging van homoseksuelen? Is dat uitsluitend te brengen onder de noemer van seksuele verwording, of zitten hier ontwikkelingen en krachten achter die ook een christen moeten raken en aanspreken?

En welke grondnoties van het christelijk geloof zijn aan de orde als het gaat om onze visie op homoseksualiteit en homoseksuele relaties? Zijn die per definitie in conflict met waarom het in de Bijbel gaat, of kunnen die een plaats krijgen binnen het coördinatenstelsel van Gods

---

ook geen adequate religieuze leiding meer aan mensen, omdat deze wel elke dag op de plek, waar zij leven en werken keuzes moeten maken, die ze in verband moeten brengen met hun geloof. Met cultuur-kritisch bedoel ik het woord 'kritisch' in de oorspronkelijke letterlijke zin te nemen: onderscheiden waar het op aankomt. Juist wanneer we de cultuur nauwlettend volgend, met hart en ziel betrokken op onze tijd en wereld leven, met haar noden, vreugden, zonden en legitieme verlangens, juist dan zullen we kunnen onderscheiden waar het op aankomt, zelf de goede keuzen maken en mensen kunnen helpen de goede keuzen te maken. Deze cultuurkritiek is heel iets anders dan een waardeoordeel vooraf over de wereld en de westerse cultuur in het bijzonder. Een massieve afwijzing van deze cultuur doet geen recht aan de doorwerking van het evangelie, die ook nog steeds te merken is, aan de goedheid en het geduld van God, die nog elke morgen zijn zon doet opgaan over bozen en goeden (…)' En over cultuur-vormend schrijft hij: 'Het blijft altijd een torso, het is altijd in beweging. Een christelijke cultuur als een statische grootheid bestaat niet. Er bestaat wel een cultuur, een samenleving, waar voortdurend de impulsen van Gods geboden en beloften zorgen voor vernieuwende en tegendraadse bewegingen en waar dan soms ook tijdelijk iets moois uit voortkomt. Het is nooit af, het blijft altijd dubbel.' Dekker 2002, 66-67.

gerechtigheid, reinheid, liefde en trouw? Het wordt tijd dat we de draad van de bezinning waarom het te doen is weer oppakken.

5.4 Bij wijze van samenvatting

Wat is Bijbels?
Bijbels is dat je leeft
uit de volheid van Gods openbaring
aan de voet van het kruis en
in de vrijheid van de Geest.
En dat je
in de eigen cultuur
je van God gegeven verantwoordelijkheid en bevoegdheid gebruikt
om in biddende afhankelijkheid van Gods Woord
keuzes te maken die het karakter van God weerspiegelen
met behulp van alles wat hart, verstand en ervaring aan wijsheid te bieden hebben.

Graag wil ik deze hermeneutische bezinning afronden met een van die prachtige teksten van de dichter Jan Wit.

Gij hebt, o Vader van het leven,
de aarde aan de mens gegeven,
het land, de zee is zijn domein.
Gij hebt hem aan het woord doen komen
om tussen werkelijkheid en dromen
getuige van uw Geest te zijn.

Uw wijsheid en uw welbehagen
bepalen 's mensen levensdagen
en wijzen hem zijn woonplaats aan.
Hij is ten prooi aan duizend vrezen,
toch mag hij vrij en veilig wezen
en heersen over het bestaan.

Hij overmant de wilde dieren,
vaart uit op zeeën en rivieren,
doorzoekt der aarde donkere schoot.
Ja, hij snelt voort op hoge winden
om de allerlaatste grens te vinden.
Zo vindt hij onverhoeds de dood.

Door een geheimenis omsloten,
door alle dingen uitgestoten,
gaat hij op alle dingen in.
Alleen uw woord geeft aan zijn falen,
zijn rustloos zoeken en verdwalen
een onuitsprekelijke zin.

O God, wij bouwen als ontheemden,
wij wonen en wij blijven vreemden,
bestemd voor hoger burgerrecht.

Wil ons, o Koning der getijden,
een woning in de stad bereiden
waar Gij het fundament van legt.

(Gezang 480, Liedboek voor de Kerken / Lied 823, Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk)

6. Hermeneutisch debat

We hebben inmiddels een lange weg achter ons. Op die weg heb ik om te beginnen geprobeerd de betekenis van de Bijbelteksten waarin de homoseksuele praxis ter sprake komt helder te krijgen en te duiden in zowel hun culturele als canonieke context. Vervolgens heb ik geprobeerd in beeld te brengen wat precies de vragen zijn waarvoor we in onze tijd en cultuur staan als het gaat om de toepassing van deze en vele andere Bijbelteksten. Hierna heb ik in de Bijbel zelf gezocht naar fundamentele en breed toepasbare uitgangspunten die ons helpen kunnen om in onze cultuur een overtuigend en geloofwaardig antwoord te geven op de vraag of er in Christus' gemeente ruimte is voor homoseksuele relaties. In dit en het volgende hoofdstuk nu wil ik op basis van die hermeneutische uitgangspunten komen tot een beantwoording van die vraag. In dit hoofdstuk wil ik dat doen door in te gaan op de argumenten die naar voren worden gebracht door degenen die menen dat er binnen de kerk van Christus geen ruimte is voor homoseksuele relaties.

Eerst echter wil ik een overzicht bieden van de voornaamste argumenten die voorbijkomen bij een standpuntbepaling voor of tegen ruimte voor homoseksuele relaties in de gemeente van Christus. Die argumenten zijn van exegetische, Bijbels-theologische en hermeneutische aard, maar gaan ook gepaard met een opvatting over homoseksualiteit als zodanig. Hoe ontstaan homoseksuele gevoelens: komt iemand als homo ter wereld of wordt iemand gaande zijn leven homo? En, hoe precies moeten we het duiden dat mensen met homoseksuele gevoelens zichzelf in onze eenentwintigste-eeuwse, westerse cultuur als 'homo' identificeren – waar dat in (veel) andere culturen zo niet gebeurt? Het zijn deze vragen die in dit hoofdstuk bijzondere aandacht zullen krijgen.

Ter wille van de overzichtelijkheid zet ik hieronder de standpunten voor of tegen ruimte voor homoseksuele relaties in de kerk van Christus beiden als een uniform geheel neer. Het is echter beslist niet zo dat een ieder die voor de ene of de andere positie kiest alle genoemde argumenten voor zijn of haar rekening neemt.[1] Binnen de genoemde positiebepalingen zijn allerlei nuances en zelfs spanningen aanwijsbaar, zoals uit de voetnoten blijkt.

6.1. Positiebepalingen en argumenten

De meeste door mij gelezen studies en rapporten staan op het standpunt dat er binnen de gemeente van Christus geen ruimte kan en mag zijn voor homoseksuele relaties. De argumenten hiervoor – hun soortelijk gewicht verschilt aanmerkelijk – zijn:

1. In de Bijbel worden alle vormen van de homoseksuele praxis categorisch verboden en rust op overtreding van het gebod de zwaarst denkbare sanctie.[2]
2. Dit verbod op de homoseksuele praxis rust in de scheppingsorde die God voor de menselijke seksualiteit heeft ingesteld.[3] De enige legitieme vorm van seksualiteit is die tussen man en vrouw en de enige legitieme context is die van het huwelijk.[4]

---

[1] Ook Boer 2007, 121 legt er de vinger bij dat, hoewel de heftigheid van discussies soms anders doet vermoeden, de 'fronten' allerminst vast liggen.

[2] Van Douma 1984, 75 tot Goldingay e.a. 2010, 19 (met een beroep op Hays 1997, 381). Zie in deze studie ook hoofdstuk 2.4.1.1. en 2.5.1.4. Toch zijn er tussen de verschillende auteurs wel nuances aanwijsbaar. Waar Gagnon beklemtoont dat de Bijbel de homoseksuele praxis als een uitermate ernstige zonde beschouwt (zie de bijlage in deze studie), schrijft Hays dat het in de Bijbel een 'peripheral issue' is: 'The Bible hardly ever discusses homosexual behavior. (...) In terms of emphasis, it is a minor concern…' (381) Desalniettemin neemt ook Hays het bovengenoemde argument geheel voor zijn rekening. De weinige Bijbelteksten waarin de homoseksuele praxis aan de orde drukken 'unqualified disapproval' uit. 'The biblical witness against homosexual practices is univocal.' (389)

[3] Iedere studie of ieder rapport waarin gesteld wordt dat het Bijbelse verbod op de homoseksuele praxis ook van toepassing is op homoseksuele relaties, grijpt achter het gebod terug op de orde die de HERE in de schepping gelegd heeft. Zie in deze studie hoofdstuk 2.4.1.2. 3, 2.5.1.6. 1 en 2 en hoofdstuk 3. Toch zijn er tussen de

3. Niet alleen de Bijbel, ook de kerk heeft heel haar geschiedenis door de homoseksuele praxis categorisch verboden.[5]
4. Wetenschappelijk onderzoek naar homoseksualiteit levert geen argumenten om het Bijbelse verbod op homoseksuele praxis terzijde te stellen. Homoseksuele gevoelens gaan wel terug op aanleg, maar zijn niet aangeboren en meer een kwestie van 'nurture' dan van 'nature'.[6]
5. Uit zowel wetenschappelijk onderzoek als de praktijk blijkt dat de menselijke seksuele gevoelens flexibel zijn. Niet zelden gebeurt het daarom dat een homoseksuele gerichtheid dankzij therapie omgebogen wordt tot een heteroseksuele gerichtheid.[7]
6. De ervaringen die wij in onze cultuur met homoseksuelen hebben opgedaan zijn niet van dien aard dat dit terzijdestelling van het Bijbelse verbod op de homoseksuele praxis rechtvaardigt. Homoseksuele relaties zijn niet heilzaam voor de betrokkenen en welhaast per definitie instabiel.[8]
7. Indien homoseksuelen hun identiteit in Christus vinden, hoeven zij geen homo-identiteit aan te nemen.[9]
8. Ook al kunnen sommige homoseksuelen in een relatie van liefde en trouw leven en hun relatie als heilzaam ervaren, dan nog weegt een dergelijke ervaring niet op tegen het gezag van de Schrift.[10]
9. Wanneer samenleving en kerk de homoseksuele praxis legitimeren, heeft dat tot gevolg dat de homoseksuele praxis en alle schadelijke gevolgen van dien zich als een inktvlek over natie en kerk zullen verspreiden.[11]

Zoals gezegd, niet iedereen die tegen ruimte voor homoseksuele relaties in de kerk is, neemt alle bovengenoemde argumenten voor zijn rekening. Wel bestaat naar mijn indruk veelal uniformiteit over de punten 1 – 4 en 7 en 8.

Een minderheid van de christelijke kerken en theologen is van mening dat er binnen de gemeente van Christus ruimte mag zijn voor homoseksuele relaties. Soms is die mening gefundeerd in een Schriftopvatting die ik niet deel, bijvoorbeeld dat de Bijbel er niet is voor de moraal maar voor het verhaal. Ik beperk me daarom tot de argumenten die naar voren

---

verschillende auteurs ook nu niet onbelangrijke nuances. Sommige auteurs brengen 'de natuur', i.c. het geslachtelijke verschil tussen man en vrouw in stelling tegen de homoseksuele praxis (Gagnon, O'Donovan), anderen beklemtonen juist dat 'het getuigenis van de *natuur*, zoals Thomas daarover sprak, niet doorslaggevend voor een afwijzing kan zijn', maar dat uitsluitend aan Gods schepping moet worden afgemeten wat Paulus in Rom. 1 onder natuurlijk en tegennatuurlijk verstaat (Douma 1984, 96).

[4] Zo zou hetgeen het studierapport CGK 2013 (20-21) over de menselijke seksualiteit schrijft samengevat kunnen worden.

[5] O.a. Hays 1996, 397; Gagnon 2001, 343-344; Boer 2007, 122-123. Goldingay e.a. 2010, 5 citeert met intstemming aartsbisschop Rowan Williams: 'In the light of the way in which the Church has consistently read the Bible for the last two thousand years, it is clear that a positive answer to this question would have to be based on the most painstaking biblical exegesis and on a wide acceptance of the results within the Communion, with due account taken of the teachings of ecumenical partners also. A major change naturally needs a strong level of consensus and solid theological grounding. This is not our situation in the Communion. Thus, a blessing for a same-sex union cannot have the authority of the Church Catholic, or even of the Communion as a whole.'

[6] Voor een overzicht van auteurs en argumenten, zie hoofdstuk 6.4.2, *Nature – Nurture* en Essentialisme – constructivisme.

[7] Voor een overzicht van auteurs en argumenten, zie hoofdstuk 6.4.2., *Nature – Nurture*.

[8] Zo m.n. Gagnon 2001, 452-460.

[9] Voor een overzicht van auteurs en argumenten, zie hoofdstuk 6.4.3.

[10] Hays 1996, 399; Douma, 1984, 80: 'Meer kennis leidt tot meer begrip. En meer begrip maakt ons milder in onze omgang met de naaste en zijn problemen. Maar daarin moeten wij niet vergeten wat wij in het Woord van God hebben gelezen.'

[11] Zo uitsluitend Gagnon 2001, 471-485.

worden gebracht door degenen die belijden dat de Bijbel het gezaghebbende Woord van God is.

1. De vormen van homoseksuele praxis die de Bijbel veroordeelt zijn van een heel andere aard dan de homoseksuele praxis die plaatsvindt in een relatie van liefde en trouw.[12]
2. In de tijd van de Bijbel had men geen weet van de homoseksuele geaardheid of homoseksuele identiteit zoals wij die kennen.[13] Men was zich er dan ook niet van bewust hoe groot de menselijke nood van een homoseksueel kan zijn.[14]
3. 'Liefde is de vervulling van de wet' (Rom. 13:10), dus als homoseksueel verkeer plaatsvindt in een relatie van liefde en trouw is dat niet strijdig met waar het in de Bijbel om gaat.[15]
4. Weliswaar rust er een categorisch verbod op de homoseksuele praxis, maar dat is niet doorslaggevend, omdat er in de Bijbel meer categorische ver- en geboden zijn die wij niet meer toepassen (bijv. de doodstraf of het verbod op seks tijdens de menstruatie).
5. De reden waarom de Bijbel de homoseksuele praxis veroordeelt is niet dat daardoor de polariteit van man en vrouw tekort wordt gedaan, maar dat die hetzij niet bijdraagt aan de procreatie, hetzij de bestaande maatschappelijke ordening, i.c. de positie van de man, ondermijnt.[16]

---

[12] Zie in deze studie ook hoofdstuk 2.4.1.1. en 2.5.1.4.. Nog enkele stemmen: Kool 1995, 31: 'de homofilie zoals de Bijbel die tekent is zéér gedegenereerd.' En: 'Veel homofielen zijn zich in onze tijd, veel meer dan vroeger, bewust geworden van hun identiteit en van hun verantwoordelijkheid. Zij sluiten een eventuele vaste homoseksuele relatie in liefde en trouw niet bij voorbaat uit. Zo een vorm van homofilie was in de gehele Oudheid niet bekend.' (35) De Leede 1995, 71: 'Homoseksuele relaties in liefde en trouw kwamen in de Oudheid, voorzover ons bekend, niet voor (…) In onze tijd hebben we te maken met homoseksuele medemensen die zich in het geheel niet herkennen in de tekening van perversie, knapenschenderij, promiscuïteit en dergelijke, waarmee de homoseksualiteit in de Oudheid zo nauw verbonden was.' Loonstra stelt vast dat Paulus' gezichtsveld in Rom. 1 wordt gevormd door 'de heidense praktijken van homoprostitutie en andere vormen van decadent seksueel gedrag binnen het heidendom.' (Loonstra 2005, 23)

[13] Zie hoofdstuk 2.4.1.3. en 2.5.1.2. Nog enkele stemmen: Van Veen 1973, 55: 'In het volledig onvermeld blijven van de homofiele aanleg mogen we – naar ik meen – dan ook stellig een aanwijzing zien dat men zich bij de veroordeling van homoseksuele handelingen van de homofiele gerichtheid als onveranderlijke aanleg weinig of in het geheel geen rekenschap gegeven heeft.' Idem, 64. Van der Velden 1995, 19: 'Homoseksualiteit als geaardheid is de Bijbel onbekend. (…) Wij spreken nu over homoseksuele geaardheid. De homoseksualiteit behoort tot het wezen van sommige mensen. (…) Je bent het, het behoort tot je zijn voor God en de medemensen.' Loonstra 2005, 43-44: 'Christenen die tegen wil en dank homoseksueel georiënteerd zijn, vallen buiten Paulus' gezichtsveld. (…) Bij hen is (…) sprake van een tegennatuurlijke seksuele gerichtheid, die zij in goede banen proberen te leiden. Er ontstaat een nieuwe situatie, die van ons een nieuwe morele beoordeling vraagt.'

[14] Zie Polman 1973, 60-61; Van Veen 1973, 60-61. Loonstra 2005, 24: 'in zijn (Paulus', JMM) gezichtsveld ontbreekt homoseksualiteit als probleem waaronder christenen gebukt gaan.'

[15] Van der Velden 1995, 16-19. Twee citaten: 'Het gaat in de geboden van God steeds om het wandelen in de waarheid en de liefde. De liefde is de vervulling van de wet (Rom. 13:10). De concrete vraag voor ons is daarom: hoe kan een homoseksuele man of vrouw aan het einde van de twintigste eeuw leven in waarheid en liefde.' (17) En: 'Als twee homoseksuele mensen elkaar herkennen en in liefde, waarheid en trouw hun weg samen willen gaan als homoseksuele mensen, zal de gemeente van Christus hen in deze leefwijze hebben te aanvaarden, omdat het goed is wat ze doen.' (20) Loonstra vat de wijze waarop de wet bij Paulus functioneert in drie begrippen samen: vrijheid, liefde en mondigheid (Loonstra 2005, 33). In de eerste plaats is de gelovige *bevrijd* van de wet, d.w.z. van de aanklacht daarvan en van de bepalingen daarvan. Toch gaat het erom dat aan de eis van de wet voldaan wordt. En de 'eis van de wet' is *liefde*, aangezien de wet 'wordt samengevat en vervuld in de liefde.' (36) Het derde kenmerk van Paulus' visie op de wet is *mondigheid*. De gelovigen moeten 'geleid door de Geest groeien in inzicht om te onderscheiden waar het in de gehoorzaamheid op aankomt.' (37)

[16] Zie hoofdstuk 2.4.2, vraag 2, 'Verboden, waarom?'.

6. Hoewel niet uit te sluiten valt dat homoseksuelen van gerichtheid kunnen veranderen, gebeurt dit in slechts zo'n gering aantal gevallen dat daaraan geen 'hoop voor homofielen' ontleend kan worden.[17]
7. Weliswaar correspondeert de homoseksuele praxis niet met de scheppingsorde, maar dat is niet doorslaggevend.[18] De scheppingsorde is door de zonde verstoord geraakt en binnen de gebroken schepping zijn niet zelden compromissen nodig om het leven leefbaar te houden. Het ruimte laten aan een homoseksueel om een relatie aan te gaan indien hij het niet kan opbrengen alleen door het leven te gaan, is zo'n compromis.[19]

De mate waarin ruimte wordt gegeven voor homoseksuele relaties is afhankelijk van het accent dat op het ene of het andere argument gelegd wordt. Legt iemand bijvoorbeeld het volle accent op punt 4 (de liefde), dan impliceert dat veelal dat er geen enkele terughoudendheid bestaat ten opzichte van de homoseksuele praxis. Ligt het accent bijvoorbeeld op punt 7, het compromis, dan levert dat een terughoudender basishouding op.

Ter wille van de overzichtelijkheid zullen bij de bespreking van de bovengenoemde argumenten drie thema's aan de orde komen: 1. de betekenis van de door God in de schepping gelegde orde voor keuzes van ook morele aard; 2. de betekenis van een (categorisch) verbod in de Bijbel voor de keuze van ook morele aard; 3. de visie op homoseksualiteit en, in verband daarmee, de vraag of de Bijbelteksten die de homoseksuele praxis veroordelen rechtstreeks van toepassing zijn op homoseksuele relaties in liefde en trouw, dan de opvattingen m.b.t. '*nature – nurture'* en constructivisme versus essentialisme, vervolgens het argument dat iemand met homoseksuele gevoelens zijn identiteit in Christus mag (en heeft te) vinden en niet in zijn homoseksualiteit en ten slotte de overige argumenten m.b.t. tot homoseksualiteit die naar de menig van sommigen pleiten tegen ruimte voor homoseksuele relaties. Argumenten die door voorstanders van ruimte voor homoseksuele relaties gebracht worden, komen aan de orde in het volgende hoofdstuk, waarin ik mijn eigen positie bepaal.

6.2. Over de schepping en de scheppingsorde

Het belangrijkste en meest zwaarwegende argument om binnen de gemeente van Christus geen ruimte te scheppen voor homoseksuele relaties is, dat het verbod op de homoseksuele praxis verankerd is in de scheppingsorde die God voor de menselijke seksualiteit heeft ingesteld. De enige legitieme vorm van seksualiteit is die tussen man en vrouw en de enige legitieme context is die van het huwelijk.
Graag wil ik voorop stellen dat ik dit uitgangspunt deel. 'De schepping', de orde die de HERE daarin aangebracht heeft, doet er toe en mag, ja moet dan ook een rol spelen in de bezinning op de inrichting van het leven en op de – ook morele – vragen die daarbij aan de orde komen.

---

[17] Van Veen 1973, 14; Kool 1995, 24: 'Er zijn homofielen (en heterofielen!) in soorten en gradaties. Bij sommigen speelt er een keuze-element mee: zij kunnen twee kanten op. Maar ten diepste is de geaardheid een gegeven. Men kiest die niet, men vraagt er niet om, maar ontdekt dat men zo is. (…) Het raakt de kern van de persoonlijkheid. (…) Een beroep doen op de wil(skracht) in het verzet tegen deze neiging of suggereren dat genezing mogelijk en noodzakelijk is kan de homofiel in een diepe en gevaarlijke crisis brengen. Nog nooit heb ik iemand die echt homofiel is zien genezen, in die zin dat hij of zij smoorverliefd raakte op iemand van het andere geslacht.' Loonstra concludeert o.g.v. (neuro-)psychologisch onderzoek 'dat gevestigde homoseksuele gevoelens zozeer verankerd zijn in de neurobiologische constitutie, dat een homoseksuele gerichtheid niet te veranderen is. (Loonstra 2005, 63-65). Voor de bezinning op 'nature' versus 'nurture', zie hieronder hoofdstuk 6.4.2.

[18] Wat betreft Paulus' beroep op de schepping is Loonstra van mening dat 'de schepping niet in absolute zin normatief voor de goede orde binnen het Koninkrijk van God' is. 'De handhaving van de scheppingsorde heeft voor hem (Paulus) geen zelfstandige betekenis.' (Loonstra 2005, 41) 'Wanneer het evangelie dat vraagt, wordt de orde van de schepping daaraan ondergeschikt gemaakt.' (Idem, 43)

[19] Voor een overzicht van auteurs en argumenten, zie hoofdstuk 7.3.4.

Binnen het geheel van de Schrift functioneert ze richtinggevend, als een soort ‘canon in de canon’.[20] Als er een passage in de Bijbel is waaruit dat blijkt, is het wel het gesprek dat Jezus met de Farizeeën voert over de echtscheiding (Mat. 19:1-9; Mark. 10:1-9). Op de vraag van de Farizeeën of het een man is toegestaan zijn vrouw om allerlei redenen te verstoten, antwoordt Hij: ‘Hebt u niet gelezen dat Hij Die de mens gemaakt heeft, hen van het begin af mannelijk en vrouwelijk gemaakt heeft, en gezegd heeft: Daarom zal een man zijn vader en moeder verlaten en zich aan zijn vrouw hechten, en die twee zullen tot één vlees zijn, zodat zij niet meer twee zijn, maar één vlees? Dus, wat God samengevoegd heeft, laat de mens dat niet scheiden.’ Wanneer zij hem vervolgens vragen ‘Waarom heeft Mozes dan geboden een echtscheidingsbrief te geven en haar te verstoten?’, antwoordt Jezus: ‘Mozes heeft vanwege de hardheid van uw hart u toegestaan uw vrouw te verstoten; maar van het begin af is het zo niet geweest.’ De Heiland grijpt hier over de wet van Mozes terug op de schepping: daaruit, meer nog dan aan de wetgeving, valt af te leiden wat Gods blijvende bedoeling is voor het huwelijk van man en vrouw. Hij heeft ze samengebracht om voor altijd samen te zijn. Echtscheiding en hertrouw na echtscheiding staan haaks op Gods oorspronkelijke plan.

Gegeven hetgeen we in Gen. 1 en 2 lezen over Gods bedoeling met de schepping van man en vrouw, kan ook ik daarom van harte instemmen met wat Oliver O’Donovan over het huwelijk schrijft: ‘The dimorphic organization of human sexuality, the particular attraction of two adults of the opposite sex and of different parents, the setting up of a home (…) and the uniting of their lives (…) form a pattern of human fulfillment which serves the wider end of enabling procreation to occur in a context of affection and loyalty. Whatever happens in history, Christians have wished to say, this is what marriage really is.’[21]

Deze zienswijze is niet zonder gevolgen voor hoe ook ik aankijk tegen de wijze waarop de mensheid omgaat met relatievorming en seksualiteit. Veel daarvan beantwoordt niet aan de kwalificatie ‘zeer goed’ die in Gen. 1:31 van de schepping gebruikt wordt. Polygamie, het huwen van een krijgsgevangen vrouw en het leviraatshuwelijk mogen in het Oude Nabij Oosten hun eigen culturele logica gehad hebben, in meer of mindere mate beantwoordden ze niet aan de bedoeling die de HERE blijkens Gen. 1 en 2 met man en vrouw heeft. Van echtscheiding en hertrouw na echtscheiding moet hetzelfde gezegd worden. En, zo meen ik, ook van homoseksuele relaties.

Toch is hiermee wel het eerste maar, binnen onze context, niet het enige woord over al die van Gen. 1 en 2 afwijkende relatievormen gezegd. Gods oorspronkelijke scheppingsbedoeling staat in de Schrift voorop, blijft uitgangspunt en norm, maar blijkens hetgeen we verder in de Schriften lezen kan die norm niet altijd – dikwijls niet zelfs – toegepast worden in onze door de zonde gebroken werkelijkheid. Het is daarom onontkoombaar om over het normatief karakter van de schepping met twee woorden te spreken: 1. ‘Een wijs mens verheugt zich in de door God geschapen orde, wil daaraan recht doen en houdt daarmee volop rekening bij de inrichting van het leven.’ En: 2. ‘De door God geschapen orde kan niet normatief genoemd worden, in dezelfde zin als bijvoorbeeld de tien geboden of het dubbelgebod van de liefde normatief zijn.’[22]

De reden waarom met een beroep op de schepping niet het enige woord gesproken kan zijn over alle met Gen. 1 en 2 conflicterende relatievormen, is dat ten gevolge van de zondeval en de daaruit voortvloeiende gebrokenheid van het bestaan Gods scheppingsbedoelingen per definitie slechts ten dele gerealiseerd kunnen worden in deze

[20] Goldingay 2009, 341. Verg. Goldingay e.a. 2010, 24.
[21] O’Donovan 1994, 69. Zie ook Goldingay e.a. 2010, 32.
[22] VOP 2003a, 77.

wereld. Voor alles blijkt dat uit de wijze waarop God zelf omgaat met de in zijn schepping gelegde orde.[23] Ik roep hier enkele eerder gegeven voorbeelden in herinnering:

- Uit Gen. 1:29-30 blijkt dat mens en dier door God oorspronkelijk als planteneters geschapen zijn. In het toekomstbeeld van het komende vrederijk komt dit perspectief weer terug (Jes. 11:6-8). Desondanks staat het de mens in deze gebroken schepping vrij om vlees te eten (uitgezonderd vlees met het bloed er nog in, zie Gen. 9:3-4). Alleen al hieruit blijkt, dat zich na Gen. 1 een ontwikkeling heeft voltrokken die tot gevolg heeft dat God zijn oorspronkelijke scheppingsbedoeling geweld aandoet om de mens een levenskans te geven. Even luguber als barmhartig blijkt dit uit Gen. 3:21: God maakt voor de mens en zijn vrouw kleren van dierenvellen en bekleedt hen hiermee.
- In Gen. 2:22 vindt de eerste huwelijksceremonie plaats. De HERE brengt de vrouw tot de man-mens, hetgeen blijkens Mat. 19:1-9 de norm spelt voor de mens van alle plaatsen en eeuwen. Maar op menig moment wordt binnen de Schrift zelf al van deze prachtige norm afgeweken indien bijzondere omstandigheden dit noodzakelijk maken.
    - Hagar en Ismaël worden met bewilliging van de HERE zelf door Abraham weggezonden (Gen. 21);
    - Ezra verplicht de Joodse mannen hun buitenlandse vrouwen en kinderen weg te sturen, om zo te voorkomen dat God op het volk vertoornd raakt (Ezra 10);
    - Paulus adviseert de gelovige gemeenteleden zich niet te verzetten tegen echtscheiding indien de ongelovige partner daartoe het initiatief neemt (1 Kor. 7).
- T.g.v. de zondeval wordt het model van Gen. 2 op nog een manier geschonden: de polygamie doet zijn intrede. Dat begint – veelzeggend! – bij Lamech en tussen de regels door valt te lezen dat de mensheid niet gebaat is bij polygamie. Ook uit het Nieuwe Testament blijkt duidelijk dat monogamie de norm is (1 Tim. 3:10), maar nergens in de Bijbel wordt polygamie expliciet veroordeeld. Polygamie wordt zelfs door de HERE God benut om zijn plan met het volk Israël te realiseren (Gen. 29:31-30:24), er wordt rekening mee gehouden in de wetgeving (Deut. 21:15-17) en het is in sommige gevallen geboden (het leviraatshuwelijk opent de weg tot polygamie). Ook krijgt David de harem van Saul van de HERE in zijn schoot geworpen (2 Sam. 12:8) en zelfs gebruiken de profeten Jeremia en Ezechiël voor de relatie tussen de HERE en Jeruzalem en Samaria het beeld van een polygame relatie.

Van Robert Gagnon is de krachtige en op het eerste gehoor overtuigende slagzin afkomstig, dat de legitimatie van homoseksualiteit een geheel ander scheppingsverhaal vereist.[24] Dat is juist. Maar ook legitimatie van het dragen van bontmantels vraagt een geheel ander scheppingsverhaal. En dat geldt niet minder voor het eten van vlees, het leviraatshuwelijk, het wegzenden van de Moabitische vrouwen en kinderen, de keuze voor een celibatair leven. En, om het even over een heel andere boeg te gooien, ook de legitimatie van het uit de ouderlijke macht ontzetten van kinderen, het produceren van plofkip en het uit Kenia laten overvliegen van peultjes omwille van de Europese consument vraagt een geheel ander scheppingsverhaal.

Hiertegen zou ingebracht kunnen worden dat het grote verschil tussen het toelaten van bijvoorbeeld echtscheiding en polygamie enerzijds en een homoseksuele relatie anderzijds is, dat het ene door de Bijbel getolereerd wordt en het andere beslist niet.[25] Waaruit vervolgens weer geconcludeerd zou kunnen worden dat alle andere schendingen van Gods scheppingsbedoeling minder ernstig zijn dan de homoseksuele praxis. Dit laatste wordt wel

[23] Zie hoofdstuk 5.1.3.
[24] Gagnon 2001, 62: 'legitimation for homosexuality requires an entirely different kind of creation story'.
[25] Zie bijv. Goldingay 2009, 380.

beweerd (bijv. door Gagnon), maar naar mijn mening ten onrechte.[26] Het ligt daarom meer voor de hand een andere kant op te denken. Hoe komt het dat de Bijbel eensluidend en consequent de toenmalig bekende vormen van homoseksuele praxis veroordeelt, maar polygamie toelaat en nergens expliciet veroordeelt, hoewel dat niet alleen een ernstige schending van de scheppingsorde is, maar ook een vorm van onrecht die voor vrouwen en families veel onheil teweegbracht? Hoe komt het dat het leviraatshuwelijk wordt geboden, hoewel ook daaraan vele haken en ogen zitten, en het mede om die reden onder de Joden in onbruik is geraakt? Er is alles voor te zeggen dat dit te maken heeft met de cultuur waarin de Bijbel tot stand kwam. Polygamie, leviraatshuwelijk en slavernij hadden in de context van de toenmalige cultuur een eigen en onontkoombare culturele logica.[27] Binnen deze cultuur heeft de HERE zich geopenbaard, in deze cultuur is Hij ingegaan, rekening houdende met de machtige gegevenheden van die cultuur. Deze God is niet veranderd. Nog steeds wil de HERE de taal spreken van ons allemaal, daarbij rekening houdend met wat culturele gegevenheden zijn, om het even of die cultuur een patriarchale, een antieke, een middeleeuwse, een moderne, een Nigeriaanse, een Indonesische of Nederlandse is.

Voor wat betreft het fenomeen homoseksualiteit impliceert dit dat wij hebben te proberen dat binnen de context van onze eigen cultuur te verstaan. Vanuit dezelfde houding die ons helpt te verstaan waarom in de cultuur van het Oude Testament polygamie onvermijdelijk en het leviraatshuwelijk geboden was, dienen we te kijken naar de ruimte die in onze cultuur gemaakt wordt voor homorelaties. Welke culturele logica ligt eraan ten grondslag dat in onze samenleving homoseksualiteit bespreekbaar is geworden en een proces van homo-emancipatie tot stand is gekomen?[28]

Dit betekent niet dat op grond van het enkele feit dat de homoseksuele praxis binnen onze cultuur aanvaard wordt, de kerk van Christus daartoe ook heeft over te gaan. Als kerk van Christus hebben we onze eigen afwegingen te maken en daarbij 1. uit te gaan van het karakter van de HERE zoals we dat kennen uit zijn Woord, 2. gevoelig te zijn voor de rechtmatigheid van de drijvende krachten in onze cultuur en 3. gebruik te maken van de gaven van wijsheid en inzicht die de Geest ons geschonken heeft.

In onze cultuur heeft zich ten opzichte van de Bijbelse nog een zeer ingrijpende ontwikkeling voorgedaan, t.w. een veranderde omgang met seks en gezinsvorming ten gevolge van het gebruik van anticonceptiemiddelen. Heel de geschiedenis door – in zowel de Joodse, als katholieke als protestantse traditie – werd gemeend dat het inherent aan de scheppingsorde was dat seksueel verkeer plaatsvond met het oog op de voortplanting. Om die reden werd seks die geen voortplanting tot doel had – seks tijdens de menstruatie bijv. – als zonde beschouwd, door de Rooms-Katholieke Kerk tot op de huidige dag. Door de introductie en het gebruik van voorbehoedsmiddelen heeft seks in onze samenleving echter een andere functie gekregen, ook onder christenen. Seks is nog steeds onlosmakelijk aan procreatie verbonden, maar in zijn functie is het niet minder een wezenlijk bindmiddel in de relatie van man en vrouw en zelfs een vorm van recreatie tussen man en vrouw geworden. Zo is seks steeds losser van zijn in de schepping gelegde, primaire functie komen te staan. Christenen, die van oordeel zijn dat het vanwege de scheppingsorde is dat de Bijbel homoseksuele relaties verbiedt, hebben zich naar mijn mening in alle ernst af te vragen waarom zij probleemloos meegaan met hetgeen vanouds als een schending van de scheppingsorde werd beschouwd, maar zich tegelijkertijd uit alle macht verzetten tegen de homoseksuele praxis. Is dat niet het hanteren van tweeërlei weegsteen?

---

[26] Zie over dit standpunt en de bespreking daarvan de bijlage in deze studie.
[27] Zie hoofdstuk 5.3.2.
[28] In hoofdstuk 7.2. van deze studie poog ik deze culturele logica bloot te leggen.

Het is heel wel denkbaar dat iemand nu tegenwerpt dat voor het gebruik van voorbehoedsmiddelen (goede) argumenten zijn aan te voeren: de overbevolking, het heilzame effect van het zo mogelijk kunnen reguleren van de gezinsvorming, het ook als vrouw kunnen blijven functioneren in een betaalde baan. Dat mag zo zijn, maar dat wist niet uit dat wij tegenover de scheppingszegen die de HERE God over de mensheid geboden heeft een eigen verantwoordelijkheid nemen. Waarom zouden we die dan niet mogen nemen ten opzichte van homoseksuele relaties, zo ook daarvoor goede argumenten te geven zijn?

Een andere tegenwerping kan zijn dat 'procreatie' een minder elementair aspect van de scheppingsorde is dan het man en vrouw-zijn als zodanig.[29] Als echter iets 'scheppingorde' genoemd kan worden, dan is het wel dat de mensheid mannelijk en vrouwelijk geschapen is met het oog op de voortplanting.[30] Dat dit gerelativeerd wordt, wekt bij mij de indruk dat er achter de toespitsing van de scheppingsorde op wat wel 'gender complementarity' genoemd wordt een bepaalde strategie zit. Zou ook de procreatie tot de kern van de scheppingsorde behoren, dan rijst de vraag waarom het in het licht van Gen. 1 wel aanvaardbaar zou zijn dat een man en vrouw seks hebben zonder naar nageslacht te talen, maar niet dat mannen of vrouwen homoseksuele omgang hebben. Dus, zo lijkt het, wordt er in hetgeen 'scheppingsorde' genoemd wordt een bepaalde gelaagdheid aangebracht, die het mogelijk maakt het gebruik van anticonceptie goed te keuren en tegelijk de homoseksuele praxis te veroordelen.

De gewetensvraag die kerken en christenen zich hebben te stellen is, waarom zij welhaast probleemloos afscheid hebben genomen van wat vanouds op goede exegetische gronden beschouwd werd als behorend tot de scheppingsorde (Gods zegenbevel tot procreatie), maar zich tegelijkertijd uit alle macht blijven verzetten tegen die andere afwijking van de scheppingsorde, namelijk een homoseksuele relatie.

Samenvatting

Ik deel de opvatting dat de orde die de HERE God in de schepping heeft gelegd van groot belang is voor de christelijke visie op kwesties van ook morele aard. Ook deel ik de opvatting dat een homoseksuele relatie – net als al het andere dat blijkt geeft van de gebrokenheid van dit bestaan – niet valt in te passen in Gods oorspronkelijke schepping. Tegelijk ben ik van mening dat hiermee niet het laatste woord over homoseksuele relaties gesproken is. 'De schepping' is binnen de Schrift geen autonome grootheid. De HERE is meer dan zijn schepping en verleent het heil van zijn schepselen, indien dat ten gevolge van de gebrokenheid van de schepping noodzakelijk is, voorrang boven het handhaven van de door de hem geschapen orde.

Mijn moeite met de wijze waarop sommigen in de bezinning op homoseksualiteit de schepping ter sprake brengen is, dat dit niet zelden gebeurt zonder dat er sprake is van een meer algemene bezinning op 1. de vele vragen waarmee een beroep op de schepping in de ethiek omgeven is; 2. de consequenties van de gebrokenheid van het bestaan voor het leefbaar houden daarvan; 3. de vraag hoe binnen de Bijbel zelf de scheppingsorde functioneert.

---

[29] Zo bijv. Goldingay 2009, 381: 'The major focus of Genesis 1-2 does lie on the link between sex and procreation, and on their basis alone it could be argued that once humanity has fulfilled the commission to fill the earth, there is no longer need to confine sex to heterosexual relationships. Yet the significance of sexual differentiation in Scripture and in human experience is broader than this. It is the elemental human differentiation, which marriage (and heterosexual relationships in general), declines to be overwhelmed by.' Ook Gagnon huldigt dit standpunt, zie hoofdstuk 3.4.

[30] Zie hoofdstuk 3.1.

6.3. Over categorische verboden in de Bijbel

In het Oude Testament wordt de homoseksuele praxis categorisch en in algemene termen verboden. Het Nieuwe Testament trekt de lijn door en bekrachtigt het oudtestamentische verbod. Voor veel christenen is ook dit een doorslaggevend argument voor het handhaven daarvan. Bijbels is wat binnen de Bijbel categorisch en met kracht verboden wordt.

Mijn eerste bezwaar tegen een redenering die zich beroept op het klemmende en categorische karakter van het verbod op de homoseksuele praxis is, dat die niet altijd of slechts ten dele getoetst wordt aan andere zaken in de Bijbel die ook met een zekere klem en consequentie ge- of verboden worden (doodstraf, onderdanigheid van de vrouw in het huwelijk, verbod op hertrouw na echtscheiding, seks tijdens de menstruatie e.d.). De wijze waarop dit principe toegepast wordt op uitsluitend de homoseksuele praxis heeft daardoor iets willekeurigs. Echter, 'Het is zaak in de toepassing van Bijbelse voorschriften in onze tijd geloofwaardig te zijn. Niet in de zin van geloofwaardigheid voor het forum van de cultuur van vandaag: het Evangelie is en blijft een dwaasheid en een ergernis, en levend vanuit het Woord van God kunnen we haaks op de cultuur (welke dan ook) uitkomen. Wel in de zin van persoonlijke of kerkelijke geloofwaardigheid: integer, eerlijk en niet selectief zijn in de toepassing van Schriftgegevens.' [31]

Voor mij is dit geloofwaardigheidscriterium een uiterst belangrijk criterium. Het is namelijk tot de Bijbel zelf te herleiden en behoort tot de kern van het beeld dat de Bijbel van gerechtigheid en heiligheid geeft (verg. Lev. 19:35-36).

Een tweede, nog fundamenteler bezwaar tegen deze redenering is, dat zij niet teruggaat op een basishouding met betrekking tot de omgang met de Bijbelse voorschriften die opkomt uit een existentiële bezinning op de wijze waarop Bijbelse voorschriften een plek in ons leven kunnen krijgen. Dat blijkt met name wanneer gesteld wordt dat de Bijbel inzake andere grote samenlevingsvraagstukken aanknopingspunten biedt om bijvoorbeeld de slavernij en de onderdanigheid van de vrouw af te schaffen en meer ruimte te geven voor hertrouw na echtscheiding dan de Bijbel zelf doet. Waarin onderscheidt het debat over de homoseksuele praxis zich dan van het debat over de vrouw in het ambt? Wel, in het laatste geval biedt de Schrift aanknopingspunten om daartoe over te gaan, in het eerste geval niet.[32]

Het bezwaarlijke van deze redenering is dat er twee typen van omgang met Bijbelse voorschriften in het leven geroepen worden. Een type voor het geval de Bijbel eensluidend en helder is (of lijkt te zijn) en een type voor het geval de Bijbel niet eensluidend en helder is (of lijkt te zijn); een type waarbij welhaast mechanisch conclusies uit de Schrift getrokken worden en een type dat een meer organische omgang met de Bijbelse voorschriften toestaat. Deze benadering is te simpel en te oppervlakkig om bruikbaar en geloofwaardig te zijn in de bezinning op de samenlevingsvraagstukken waarvoor onze tijd en cultuur ons plaatsen. Ze maskeert ook waar het werkelijk om gaat in de bezinning op de vrouw in het ambt en in de bezinning op bijvoorbeeld echtscheiding en hertrouw na echtscheiding en zoveel andere vraagstukken. Dat is in het eerste geval (de vrouw in het ambt) dat wij de verhouding tussen man en vrouw niet als een gezagsrelatie (kunnen) beleven, noch in het huwelijk, noch in de samenleving. En dat is in het tweede geval (echtscheiding en hertrouw na echtscheiding) dat er situaties zijn die naar ons inzicht de draagkracht van mensen zozeer te boven gaan dat we ons om die reden neerleggen bij hetgeen onverenigbaar is met Gods oorspronkelijke

---

[31] Notitie 2011-2012, 452

[32] France 2001, 14-15: 'Bij de bespreking van de bediening van vrouwen kwamen we tot de conclusie dat beide partijen in de discussie zich konden beroepen op gegevens in de Schrift… (…) De vraag waarvoor we nu staan is of er een vergelijkbare keuze gemaakt kan worden terzake van de aanvaarding van homoseksuele praxis. Plaatst de Bijbel ons hier ook voor een dilemma? Wolfhart Pannenberg geeft een beslissend antwoord op deze vraag: "De beoordelingen van homoseksuele praxis in de Bijbel zijn eensgezind in hun duidelijke afwijzing, en er is geen afwijkend geluid te horen."' Idem Gagnon 2001, 442-443.

bedoelingen. Gesteld dat een moeder van een drietal jongere kinderen na jaren van ellende gescheiden is van een alcoholist met hoge schulden en losse handen, dan zullen velen het haar gunnen dat ze hertrouwt met een goede man die ook nog eens als een vader voor haar kinderen kan zijn.

We zitten nu in het hart van de hermeneutische – of liever gezegd – pastorale problematiek. De norm die de Bijbel – de Heiland zelf! – stelt, is volstrekt helder, maar desondanks passen we die niet mechanisch toe. De heel verschillende situaties waarvoor het leven ons plaatst, vragen om een organische benadering. Dat wil zeggen dat we bij onze afwegingen niet alleen het expliciete, uit de Schrift afkomstige gebod betrekken, maar ook het eigene van de situatie en de vraag of het handhaven van dat gebod in die situatie heilzaam is. Te spreken van sporen, of zelfs zaden in de Schrift die het ons mogelijk maken om bijvoorbeeld hertrouw na echtscheiding te aanvaarden of de vrouw in het ambt toe te staan, doet geen recht aan wat de werkelijke hermeneutische problematiek is. En het doet ook geen recht aan de fundamentele uitgangspunten die uit de Bijbel zelf af te leiden zijn. Als mensen staan we in onze cultuur en situatie met de ons gegeven verantwoordelijkheid voor het aangezicht van God. Daarbij hebben wij uit te gaan van het karakter van God de Vader, Zoon en Heilige Geest zoals we dat uit heel zijn openbaring hebben leren kennen. De wijze waarop Hij omgaat met de door hemzelf aan de mens en zijn volk gegeven geboden is richtinggevend voor de gemeente van Christus. Hij past die niet mechanisch toe. Hij houdt rekening met de menselijke draagkracht en de culturele en sociale context waarin de mens zich bevindt. Hij is een barmhartige God, die de kwetsbare en machteloze mens tegemoet komt. Voor het aangezicht van deze God en menende hem te kennen hebben wij onze eigen verantwoordelijkheid te nemen. Deze organische omgang met de Bijbelse ge- en verboden gaat naar mijn overtuiging precies zo op voor onze omgang met hetgeen we in de Bijbel lezen over de homoseksuele praxis.

Casus: homoseksualiteit en hertrouw na echtscheiding

In dit verband wil ik de tijd nemen om stil te staan bij het naar mijn mening opmerkelijke en zelfs schrille contrast tussen de wijze waarop soms wordt omgegaan met de mogelijkheid tot hertrouw na echtscheiding en de wijze waarop gesproken wordt over ruimte voor homoseksuele relaties. De manier waarop Hays te werk gaat is naar mijn indruk illustratief voor die van welhaast de kerk als geheel.

In zijn bezinning op echtscheiding en hertrouw[33] gaat Hays eerst een voor een de nieuwtestamentische teksten na. Het zijn vier uitspraken van de Heer en een van Paulus:

Mat. 5:31-32: Er is ook gezegd: Wie zijn vrouw verstoot, moet haar een echtscheidingsbrief geven. Maar Ik zeg u dat wie zijn vrouw verstoot om een andere reden dan hoererij, maakt dat zij overspel pleegt; en wie met de verstotene trouwt, pleegt ook overspel.

Mat. 19:9: Maar Ik zeg u: Wie zijn vrouw verstoot anders dan om hoererij en met een ander trouwt, die pleegt overspel, en wie met de verstotene trouwt, pleegt ook overspel.

Mark. 10:11-12: En Hij zei tegen hen: Wie zijn vrouw verstoot en met een andere trouwt, pleegt overspel tegen haar. En als een vrouw haar man verstoot en met een andere trouwt, pleegt zij ook overspel.

Luk. 16:18: Ieder die zijn vrouw verstoot en met een andere trouwt, pleegt overspel en ieder die met een vrouw trouwt die door haar man verstoten is, pleegt ook overspel.

1 Kor. 7:10-16: Maar de gehuwden beveel ik – niet ik, maar de Here – dat een vrouw niet zal scheiden van haar man, – en als zij toch gaat scheiden, moet zij ongehuwd blijven of zich met haar man verzoenen – en dat een man zijn vrouw niet zal verlaten. Maar tegen de anderen zeg ík, niet de Here: Als een broeder een ongelovige vrouw heeft en zij ermee instemt bij hem te wonen, moet hij haar niet verlaten. En als een vrouw een ongelovige man heeft en deze stemt ermee in bij haar te wonen, moet zij hem niet verlaten. Want de ongelovige man is geheiligd door zijn vrouw en de ongelovige vrouw is geheiligd door haar man. Anders waren immers uw kinderen onrein, maar nu zijn zij heilig. Maar als de ongelovige scheiden wil, laat hij scheiden. De broeder of de zuster is in zulke gevallen niet gebonden. God heeft ons echter tot vrede geroepen. Want hoe weet u, vrouw, of u uw man zult behouden? Of hoe weet u, man, of u uw vrouw zult behouden?

Ik laat de – overigens uiterst boeiende – exegese die Hays van deze Schriftplaatsen heeft voor wat ze zijn. Het gaat me om wat hij zegt over hertrouw na echtscheiding. Over de ruimte die het nieuwtestamentische

[33] Hays 1996, 347-378.

onderricht daarvoor biedt, schrijft hij: 'Luke excludes it altogether; Matthew thinks that divorced women cannot remarry without committing adultery but leaves the door open for husbands to remarry if their first wives have been guilty of *porneia*. Paul advises against remarriage for anybody, including widows (…) the option of remarriage for those who have been divorced by unbelievers remains at least an open possibility. Mark vehemently rejects divorce as an instrument of serial polygamy but does not entertain the problem of remarriage under special circumstances, such as those envisioned by Matthew and Paul.'[34]

T.a.v. Hays' interpretatie van 1 Kor. 7 wil ik overigens een behoorlijke slag om de arm houden. 1 Kor. 7:10-11 stelt het algemene, op de Heer zelf teruggaande uitgangspunt: niet scheiden, indien toch, dan ongehuwd blijven. 1 Kor. 7:12-16 gaan in op een bijzondere situatie: het huwelijk tussen een gelovige en ongelovige. De gelovige mag niet het initiatief tot scheiding nemen (:12-13) en heeft daar ook geen reden toe (:14). Wenst echter de ongelovige van de gelovige te scheiden, dan mag de gelovige dat laten gebeuren (:15) en ook daar geeft Paulus een argument voor (:16). Vervolgens komt Paulus niet terug op de mogelijkheid tot hertrouw. Het ligt, gelet op :11 niet voor de hand dat dit 'at least an open possibility' is, om niet te zeggen dat ook hierop een verbod lijkt te rusten. Maar zekerheid hierover bestaat er niet.[35]

Tot zover de teksten. Hoe gaat Hays in de praktijk om met deze voorschriften, die, gelet op wat hij verder schrijft over het huwelijk in het verband van het geheel van de canon, een enorme klem hebben? Enerzijds beklemtoont Hays dat echtscheiding zondermeer tegen Gods wil is, tenzij in bepaalde uitzonderlijke situaties, t.w. indien er sprake is van seksuele ontrouw of de wens van een ongelovige echtgenoot of echtgenote om te scheiden. Maar, aldus Hays, deze lijst met uitzonderingen kan uitgebreid worden. In geval van huiselijk geweld bijvoorbeeld. En waarom? 'I would take the New Testament's hermeneutical process of discerning exceptions of the rule of Jesus' teaching to be instructive about the *process* of moral deliberation in the church on this matter.'[36]

Over hertrouwen na echtscheiding meent Hays dat het Nieuwe Testament die mogelijkheid niet uitsluit. Ook al ontmoedigen of verbieden sommige teksten deze optie, andere laten de deur open, t.w. in het geval van seksuele ontrouw en scheiding van een ongelovige partner. Hays' conclusie: 'If the church assumes the authority to discern other exceptions to the rule against divorce, it must also acknowledge the possibility of remarriage in such cases, for "God has called us to peace." Indeed, if one purpose of marriage is to serve as a sign of God's love in the world (by symbolizing the relation between Christ and the church), how can we reject the possibility that a second marriage after a divorce could serve as a sign of grace and redemption from the sin and brokenness of the past? No New Testament writer entertains such a suggestion, but I offer it here as a constructive theological proposal.'[37]

Hays is dus van mening dat in de gevallen waarin echtscheiding door de kerk legitiem wordt geacht, hertrouw in principe geoorloofd is, ook al is het 'de hogere weg' (mijn woorden) om ongehuwd te blijven. En het argument daarvoor is dat 'the New Testament itself – especially 1 Corinthians 7 – *invites* (cursief JMM) its readers into a process of constructive reflection and discernment about the issues of divorce and remarriage.'[38] Het is me niet te doen om de kwestie van hertrouw na echtscheiding als zodanig, maar om een vergelijking van de wijze waarop Hays omgaat met de Bijbelse bepalingen inzake hertrouw na een scheiding en de wijze waarop hij omgaat met de Bijbelse bepalingen inzake de homoseksuele praxis. In het eerste geval acht hij uitzonderingen op de regel die Jezus zelf gesteld heeft heel wel mogelijk. Meer uitzonderingen dan de ene die Jezus zelf geeft. Hays komt zelfs met een heel nieuw criterium: 'Hertrouw na een scheiding die op legitieme gronden plaatsvond is in principe geoorloofd.' Dat hij deze stap in eigen verantwoordelijkheid zet, geeft Hays grif toe. Hij ontleent deze vrijheid aan de nieuwtestamentische teksten zelf, omdat, hoe minimaal ook, daarin een proces plaatsvindt waarin uitzonderingen op de door Jezus gestelde regel toegestaan worden. Deze laatste woorden suggereren, dat er iets lineairs zit in de wijze waarop Hays het nieuwtestamentische onderricht met betrekking tot hertrouw na een scheiding toepast in onze tijd. 'Het komt op uit de tekst.' Dat is echter maar zeer de vraag. Geheel onduidelijk immers blijft welk criterium Hays hanteert om vast te stellen of andere echtscheidingsgronden – dus gronden om in principe te hertrouwen na een echtscheiding – legitiem zijn. Hij geeft zelf als enig voorbeeld dat van huiselijk geweld, maar waarom dit een legitieme echtscheidingsgrond is, verantwoordt hij niet. Hij vindt het blijkbaar gewoon. Sterker, 'This is merely one illustration. My aim here is not to produce a list of exceptions but to illustrate the sort of hermeneutical procedures that we might apply to this text.' (378) Hays maakt echter helemaal niet inzichtelijk wat voor hermeneutische procedure hij toepast op de tekst. Hij verwijdert zich slechts

---

[34] Hays 1996, 362.
[35] Verg. Fee 1987, 303: 'From Paul's point of view, one is bound to a marriage until death breaks the bond (7:39).' En: 'In v. 11, even though there is a similar exception regarding divorce, he explicitly disallows remarriage.' Tegelijk houdt Fee een slag om de arm: 'All of this does not to say that Pauls disallows remarriage in such cases; he simply does not speak to it at all.'
[36] Hays 1996, 372.
[37] Hays 1996, 373.
[38] Hays 1996, 373.

van de overduidelijke en diep in de openbaring verankerde regel op grond van criteria die uiteindelijk in het duister blijven.

Ronduit fascinerend is het, dat Hays, als het om hertrouw gaat, opeens niet meer uitgaat van de 'rule mode', de regel, maar van een principe, in mijn woorden 'een karaktereigenschap van God', t.w. 'God heeft ons echter tot vrede geroepen' (1 Kor. 7:15). Dat die inderdaad uiterst relevante woorden door Hays uit hun verband gelicht worden, mag duidelijk zijn. In 1 Kor. 7:15 hebben ze geen betrekking op hertrouw, maar op het feit van de scheiding zelf. In het geval een ongelovige weggaat bij een gelovige, mag de laatste daar vrede mee hebben.[39] Hays echter gebruikt deze karaktereigenschap van God om ook hertrouw na echtscheiding in het kader van Gods sjalom, vrede te zetten. Mijn punt is, dat Hays dit niet doet op grond van de door hem besproken Bijbelteksten en ontworpen leesregels, maar op grond van iets dat niet benoemd wordt en daardoor geen legitieme plek krijgt in zijn ontwerp: zijn gevoel voor wat recht en billijk is, zijn compassie en inlevingsvermogen. Een gevoel voor recht en billijkheid dat enerzijds gevoed is door de ontmoeting met de HERE in zijn woord, maar tegelijk onlosmakelijk verbonden is met zijn persoonlijke ervaring en de cultuur waarvan hij deel uitmaakt. Eigenlijk dus vraagt de move die Hays maakt als het om hertrouw na echtscheiding gaat om een type hermeneutiek zoals ik daar in het hoofdstuk over hermeneutische grondlijnen een schets van heb gegeven.

Maar vooral wil ik dit opmerken: wat een contrast. Wat een contrast tussen hoe Hays op grond van de Bijbelse gegevens aankijkt tegen hertrouw na echtscheiding en hoe hij op grond van de Bijbelse gegevens aankijkt tegen homoseksuele relaties. Waarom kan hij, ondanks de werkelijk minimale ruimte die het Nieuwe Testament daarvoor biedt, royaal en warm ruimte laten voor hertrouw na echtscheiding als teken van genade en verlossing van de wereld van zonde en de gebrokenheid van het verleden, maar waarom ziet hij geen enkele, maar dan ook geen enkele ruimte voor een homoseksuele relatie als teken van genade en verlossing van zonde en gebrokenheid? Waarom gaat hij in het ene geval 'organisch' met de Schriftgegevens om en in het andere geval 'mechanisch'? Vanwege die ene (naar mijn mening althans) uitzonderingsmogelijkheid die het Nieuwe Testament met betrekking tot de echtscheiding biedt? Ik kan dat niet geloofwaardig vinden.

Nu kan ik me voorstellen, dat iemand zegt: 'Waar maak je je druk om? Dit is toch maar een detail?' Maar dit 'detail', dit contrast tussen de wijze waarop Hays omgaat met hertrouw en homoseksualiteit is kenmerkend voor de christenheid als geheel. Ik signaleer tweeërlei weegsteen. En tweeërlei weegsteen is voor de HERE een gruwel (Spr. 20:23).

Samenvatting

Een mechanische toepassing van het verbod op de homoseksuele praxis is, gelet op de wijze waarop in de gemeente van Christus wordt omgegaan met andere (categorische) Bijbelse ge- en verboden, ongeloofwaardig.

Van de wijze waarop in de Bijbel zelf wordt omgegaan met de wet van de HERE, valt te leren dat de Bijbelse ge- en verboden met wijsheid en onderscheidingsvermogen moeten worden toegepast. Dit geldt ook voor het verbod op de homoseksuele praxis.

6.4. Over homoseksualiteit

In een hermeneutische bezinning spelen ook opvattingen over homoseksualiteit een rol. Dat is inherent aan een bezinning van hermeneutische aard, omdat die tot taak heeft Gods Woord op onze werkelijkheid en onze werkelijkheid op Gods Woord te betrekken. Geeft de kennis die wij tegenwoordig van homoseksualiteit hebben aanleiding om wat in de Bijbel over de homoseksuele praxis lezen in heroverweging te nemen? Veel christelijke theologen zijn om twee redenen van mening dat dit niet het geval is.

De eerste is, dat de homoseksuele praxis zoals die in de oudheid voorkwam in die mate correspondeert met de hedendaagse, dat er geen enkele aanleiding is de kracht van het Bijbelse verbod op homoseksuele praxis af te zwakken.

De tweede is, dat de ervaringen met homoseksualiteit en de hedendaagse wetenschappelijke verklaringen voor het ontstaan van een homoseksuele oriëntatie geen aanleiding geven wat de Bijbel over de homoseksuele praxis zegt als achterhaald te beschouwen. Met deze visie op homoseksualiteit hangt de stelling samen dat iemand met

[39] In navolging van Hays (367) en anderen vind ik dit, ondanks het betoog van Fee (304-305), de meest voor de hand liggende interpretatie.

homoseksuele gevoelens geen ‘homo-identiteit’ hoeft aan te nemen, maar zijn identiteit mag vinden en heeft te vinden in Christus.

6.4.1. De homoseksuele praxis in Bijbeltijd en onze cultuur

Een cruciale vraag bij het toepassen van Bijbelteksten is, of het verschijnsel of gedrag dat in de Bijbel besproken, geboden of veroordeeld wordt hetzelfde is als hetgeen in onze cultuur aan de orde is.[40] Degenen die menen dat de kerk van Christus geen ruimte mag bieden aan homoseksuele relaties, zijn van mening dat ook die door de Bijbel veroordeeld worden, aangezien de homoseksuele praxis zoals die in de oudheid voorkwam niet in die mate verschilt van die in onze cultuur, dat dit een terzijdestelling van het Bijbelse verbod rechtvaardigen zou.[41]

Naar mijn mening echter zijn er steekhoudende argumenten die het ons onmogelijk maken, verbieden zelfs, om het Bijbelse verbod op de homoseksuele praxis zo toe te passen in onze cultuur en context.

Om te beginnen wil ik er nogmaals op wijzen dat er heel veel bekend is over vormen van homoseksueel verkeer en uitingen van homoseksualiteit in de oudheid. Maar wat geheel en al ontbreekt, is zelfs de geringste aanwijzing dat mensen vanwege hun homoseksuele gevoelens depressief zijn of zelfmoord plegen. Nergens is er in bronnen uit de oudheid een spoor van te vinden dat mensen vanwege hun homoseksuele gerichtheid een groot innerlijk conflict kunnen hebben. Dat is veelzeggend. Van de diepe nood waarin mensen vanwege hun homoseksuele gerichtheid kunnen komen (hierover later), lijkt de oudheid en ook de Bijbel niet te weten. [42] En het is vanwege onze bekendheid met die nood dat ook wij, orthodoxe christenen, voorzichtiger, pastoraler zijn in onze bejegening van homoseksuelen. Het is daarom dat wij onderscheid maken tussen de aard en de daad, schuld belijden over het onrecht dat homo’s is en wordt aangedaan en praktiserende homoseksuele christenen niet (zondermeer) van het avondmaal afhouden. Naar mijn overtuiging is dit geheel terecht. De ontmoeting die wij met homoseksuelen mogen hebben, schept een eigen verantwoordelijkheid en die hebben we ook te nemen. Maar, daar geven de Bijbelteksten ook aanleiding voor.

Romeinen 1, 1 Korintiërs 6 en 1 Timoteüs 1

Op goede gronden kan aangenomen worden dat het beeld dat de apostel Paulus van homoseksuelen had niet correspondeert met het onze.

- Een eerste aanwijzing hiervoor is het gebruik van het woord ‘*pathè*’, passie, drift in Rom. 1:26: God levert de mens uit aan zijn (onterende) passies. Hier meteen al zullen wij o.g.v. onze ervaringen met homoseksuelen geneigd zijn een pas op de plaats te maken. Hoewel sommige homoseksuelen zich, net als sommige heteroseksuelen, helemaal laten leiden door hun driften, zien wij het homoseksuele verlangen niet primair als een drift, maar als een aspect van dezelfde soort gevoelens en verlangens

---

[40] Zo terecht Nissinen 1998, 123: ‘If we want the Bible and other ancient sources to contribute to today’s discussion, the starting point is the sensible hermeneutical principle that there must be sufficient correlation between the topics discussed today and the ancient sources.’

[41] Ik volsta hier met te verwijzen naar de argumenten voor deze opvatting en de bespreking daarvan in hoofdstuk 2.5.1.2., ‘Homoseksuele geaardheid ,…’ en 2.5.1.3. ‘Homoseksuele relaties, …’

[42] Boer 2007, 128 stelt: ‘Hoewel de bijbelschrijvers homoseksualiteit niet als zodanig benoemden of herkenden, moeten bovendien sommigen onder hen, zeker degenen met een pastorale bediening, het als verschijnsel meegemaakt hebben. Misschien waren er onder de *arsenokoitai* en de *malakoi* (‘… sommigen van u zijn dat ooit geweest’, I Kor. 6:11) mensen die we tegenwoordig homoseksueel zouden noemen. Hoewel geen van de bijbelschrijvers beschikte over de inzichten en concepten die ons thans ter beschikking staan, is het onwaarschijnlijk dat zij van de pastorale noden van homo’s en lesbiennes dus geheel onkundig waren.’ Deze aanname is op grond van de ons beschikbare bronnen dusdanig problematisch, dat ze naar mijn mening geen rol in de bezinning hoort te spelen.

die heteroseksuelen hebben: gevoelens van verliefdheid en genegenheid, verlangen naar een maatje en geborgenheid, etc. Paulus echter heeft het niet over liefde, maar uitsluitend over lust.

- Een volgende aanwijzing dat Paulus' en ons beeld van homoseksualiteit niet corresponderen, is, dat Paulus die ten nauwste verbindt aan de afgodsdienst en het oordeel van God daarover. Afgodsdienaars hebben 'de majesteit van de onvergankelijke God vervangen door hetgeen gelijkt op het beeld van een vergankelijk mens, van vogels, van viervoetige en kruipende dieren' en daarom heeft God hen overgegeven aan o.a. schandelijke, homoseksuele lusten. Deze gedachtegang is geheel in overeenstemming met die van andere Joodse schrijvers in Paulus' tijd. Daarom ook was men van mening dat homoseksueel verkeer wezensvreemd aan het Jodendom was en zelfs dat Joden zich daaraan niet bezondigden. Het betoog van Paulus in Rom. 1 en de speciale plaats die daarin de homoseksuele praxis heeft, past helemaal in dit beeld. Wij echter hebben in de twintigste eeuw een andere ervaring opgedaan en die is dat mensen die de ene ware God oprecht dienen en aanbidden wel degelijk homoseksuele verlangens kunnen hebben, i.c. zichzelf homoseksueel weten. Hoe rijm je Rom. 1 hiermee? Anders gesteld: 'Hoe kan het dat mensen die niet anders willen dan de enige ware God, Vader, Zoon en Geest eren en liefhebben desondanks homoseksuele gevoelens hebben? In Christus is de aanleiding voor de HERE God om zijn kinderen, zijn zonen en dochters in Christus in dit oordeel te storten toch weggenomen?'
- Anders dan Paulus zullen wij homoseksuelen, ook als zij samenleven in een relatie van liefde en trouw, niet op een lijn met goddelozen stellen. Paulus zet in Rom. 1 een samenleving neer, die tot totale dwaasheid is vervallen: zij zijn verdwaasd in hun overwegingen en hun onverstandig hart is verduisterd. Terwijl zij zich uitgaven voor wijzen, zijn zij dwaas geworden... (Rom. 1:21c-22). Om en nabij de 25 termen gebruikt hij om die verdwaasde samenleving te typeren. Het verschijnsel 'tegennatuurlijke omgang' is er één van. Wie die termen elders in de canonieke (en apocriefe) boeken nagaat, komt de meeste daarvan ook tegen in andere opsommingen van goddeloosheid in het Nieuwe Testament.[43] Veel van de termen vinden we ook terug in het Oude Testament, met name in de wijsheidsliteratuur (Spreuken, Wijsheid en Jezus Sirach). Daar worden ze gebruikt om het doen en laten van de dwaas, goddeloze en onrechtvaardige te typeren. Een onrechtvaardige echter, een dwaas vertoont een bepaald totaalbeeld, een totaalbeeld dat haaks staat op het profiel van de wijze, de rechtvaardige. Het beeld dat Paulus schetst in Rom. 1 past echter niet bij veel homoseksuelen die wij kennen. Het past veel meer bij de Romeinse samenleving uit de eeuwen rond het begin van de christelijke jaartelling zoals wij die kennen uit de ons overgeleverde historische bronnen. Denk alleen maar aan Pompei en de indruk die alle fresco's en opschriften daar wekken.[44] Een poel van seksuele verwording en gebrek aan respect voor de mens en Gods schepping. Denk ook maar aan de levenswijze van de meest prominente vertegenwoordigers van de Romeinse samenleving, de keizers. Zij leefden geheel zoals Paulus het beschrijft in Rom. 1:18-32, de homoseksuele uitspattingen incluis. Met het beeld van die samenleving voor ogen lijkt Rom. 1:18-32 geschreven te zijn. Begrijpelijk, want het is immers een brief aan de christenen te Rome. Maar ook dit is een aanwijzing dat Paulus een ander beeld van homoseksuelen had dan wij.

[43] Rom. 3:13; 1 Kor. 6:9-10; 2 Kor. 12:20-21; Gal. 5:20-21; Ef. 4:17-5:5; Kol. 3:5-8; 1 Tim. 1:8-10; 1 Tim. 6:4-5; 2 Tim. 3:2-5; Tit. 3:3; Jak. 3:14-16; 1 Petr. 2:1.
[44] Zie Williams, 2010, 291-302 (Appendix 4, 'Pompeiian graffiti in context').

Nog zijn er homoseksuelen, die, net als vele heteroseksuelen, in de Bijbelse zin van het woord dwaas zijn. Feit echter is dat veel homoseksuelen, ook – of juist – als ze samenleven in een relatie van liefde en trouw, wel degelijk onder de rechtvaardigen gerekend kunnen worden.

- Paulus lijkt, net als zijn Joodse tijdgenoten, homoseksueel gedrag te zien als een welbewust gekozen levensstijl, iets waaraan een mens zich uit begeerte overgeeft – dit als gevolg van het rechtvaardig oordeel van God over allen die de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden. Dat doet vermoeden dat Paulus niet uitgaat van het bestaan van ‘een homoseksuele geaardheid’ zoals daar tegenwoordig wel over gesproken wordt. Maar zeker weten doen we het niet.
- De opvatting dat Paulus in Rom. 1 ook homoseksuele relaties in liefde en trouw voor ogen heeft, kan op grond van het ons beschikbare materiaal niet met feiten onderbouwd worden. Een tegengestelde opvatting, namelijk dat noch de oudheid, noch Paulus dergelijke relaties kenden, ligt gegeven het beschikbare materiaal meer voor de hand.
- Een andere aanwijzing is, dat Paulus met zijn spreken over de *malekoi* (1 Kor. 6:9) en de *arsenokoitai* (1 Kor. 6:9; 1 Tim. 1:10) helemaal uitgaat van de seksuele rollen zoals die zich binnen de homoseksuele praxis van de oudheid voordeden. Naar Paulus’ overtuiging zijn ze overigens geen *malekoi* en *arsenokoitai* meer: ze waren dat, maar dat is geweest (1 Kor. 6:11). Dit impliceert dat Paulus *malekoi* en *arsenokoitai* uitsluitend associeert met bepaalde gedragingen, niet – zoals wij dat bij homoseksuelen plegen te doen – met een bepaalde oriëntatie of zelfs geaardheid.

Al deze aanwijzingen zijn even zoveel argumenten om hetgeen we in Rom. 1, 1 Kor. 6 en 1 Tim. 1 lezen niet lineair of mechanisch toe te passen op homoseksuele medechristenen, maar daarbij onze eigen ervaringen en kennis te betrekken.

Leviticus 18 en 20

Wat voor de nieuwtestamentische teksten geldt, geldt nog meer voor Lev. 18 en 20.
Met goed recht valt te stellen dat homoseksuele relaties een volstrekt onbekend fenomeen in de cultuur van het Oude Nabije Oosten zijn geweest.
Daarnaast zijn er nog andere redenen om de in deze hoofdstukken categorische en met zware sancties omgeven verboden op de homoseksuele praxis niet lineair toe te passen.

- Om te beginnen zijn er bepalingen in Lev. 18 en 20 die de Schrift zelf niet lineair toepast. Te denken valt allereerst aan de wijze waarop wordt omgegaan met het verbod om seksuele omgang met een schoonzus. Dat is een van de gruwelen die de HERE verbiedt, maar er zijn omstandigheden waarin het verbod opgeheven wordt, zoals in het geval van een noodsituatie: wanneer een broer is overleden zonder nageslacht bij zijn vrouw verwekt te hebben.
- Te wijzen valt ook op het feit dat de aartsvaders zelf zich schuldig hebben gemaakt aan allerlei door Lev. 18 en 20 streng verboden seksuele verbintenissen, zonder daarvoor ooit gekapitteld te zijn.
- Dan zijn er enkele vormen van seksueel verkeer die in Lev. 18 en 20 *tô‘ēbah*, een gruwel genoemd worden, maar door ons toch toelaatbaar worden geacht. In de Nederlandse wet althans is het huwelijk met een bloedverwant van de derde graad (dus ook met een tante of oom toegestaan). Ook seksuele omgang met een menstruerende vrouw wordt toelaatbaar geacht, althans, het is geen item onder christenen.
- Ten slotte wil ik ingaan op het woord *tô‘ēbah*. Dat woord is een zware diskwalificatie, zo hebben we vastgesteld. Toch zijn er nogal wat zaken die in het Oude Testament wel, maar door ons niet als *tô‘ēbah* beschouwd worden:

- In Deut. 14:3 worden een aantal dieren genoemd die *tô'ēbah* zijn. Hier dient een link gelegd te worden met de voorschriften van Lev. 11, waar onreine dieren *sjèqèts* heten te zijn. (Dit woord heeft dezelfde gevoelswaarde als het woord *tô'ēbah*, zoals o.a. ook blijkt uit 2 Kon. 23:13, waar *tô'ēbah* en de stam *sjqts* elkaar dekken.) Bepaalde dieren zijn dus een 'gruwel' – men lette op de generaliserende, ontologische manier van uitdrukken. Hoewel we de voorschiften van Lev. 11 en Deut. 14 moeten lezen bij het licht van Hand. 10, blijft staan dat er voor die onreine dieren in de context van het oude Israël heel zware woorden werden gebruikt. Iets wat in de toenmalige omstandigheden een gruwel was, is dat niet in de huidige.
- Hierbij kan ook Deut. 17:1 betrokken worden, het verbod op het slachten van een rund met enig gebrek (verg. Mal. 1:8). Dat is de HERE een gruwel en wel omdat het van geen enkel respect tegenover de HERE getuigt. Maar er zit nog een kant aan en wel dat het geschondene op zich niet waardig is om voor het aangezicht van de HERE te komen, zie Lev. 21:16-24 en Deut. 23:1. Deze voorschriften zijn in de loop van de heilsgeschiedenis door de HERE zelf als achterhaald betiteld, zie Jes. 56:1-8 en Hand. 8. Het geschondene, ook het geslachtelijk geschondene mag erbij zijn in de tempel, sterker, krijgt een ereplaats in de tempel.
- Ten slotte valt te wijzen op Deut. 22:5 en Deut 24:1-4. In Deut. 24:4 wordt in de allersterkste woorden benadrukt dat het *tô'ēbah* voor het aangezicht van de HERE is als een vrouw die van haar man gescheiden is, tot hem terugkeert nadat ze met een ander gehuwd is geweest. Het is echter heel wel denkbaar dat wij daar een andere opvatting over hebben en, wanneer een vrouw haar man/gezin in de steek heeft gelaten en bij een ander is ingetrokken, er in eerste instantie heel hard aan zullen werken om haar weer te laten keren tot haar eerste echtgenoot.

Ook uit het feit dat Lev. 18:22 en 20:13 algemeen en absoluut geformuleerd zijn mag dus niet geconcludeerd worden dat er geen ruimte is om deze verboden met onderscheiding toe te passen.

6.4.2. Verklaringen en verklaringsmodellen

In deze paragraaf wil ik ingaan op het argument dat de hedendaagse wetenschappelijke verklaringen voor het ontstaan van een homoseksuele oriëntatie geen aanleiding geven om wat de Bijbel over de homoseksuele praxis zegt als achterhaald te beschouwen. Voordat ik dat doe, wil ik in beeld brengen welke die wetenschappelijke verklaringen zijn en hoe die terugkomen in de theologische bezinning op homoseksualiteit.

Over homoseksualiteit – wat het is en hoe het ontstaat – bestaan uiteenlopende opvattingen. Er zijn ook meerdere typen verklaringsmodellen.

Het ene verklaringsmodel laat zich vangen in het woordpaar 'nature – nurture' en is biologisch en medisch van aard. 'Nature' staat hier voor de opvatting dat homoseksualiteit biologisch verankerd, i.c. aangeboren is, 'nurture' voor de opvatting dat homoseksuele gevoelens ontstaan onder invloed van omgevingsfactoren, opvoeding en levenservaringen. Velen overigens kunnen zich niet vinden in het strikt tegenover elkaar plaatsen van nature en nurture. Zij zijn van mening dat er zowel sprake is van een bepaalde aanleg voor homoseksuele gevoelens, als van invloed vanuit de cultuur en de omgeving.

Het andere model laat zich vangen in het woordpaar 'essentialisme – constructivisme' en is sociaalpsychologisch en antropologisch van aard. De essentialistische opvatting ligt in het verlengde van de overtuiging dat homoseksuele gevoelens aangeboren zijn: ze behoren

daarom tot iemands persoonlijkheid, zijn wezenlijk, essentieel voor iemands identiteit. Iemand ís homo. De constructivistische opvatting gaat terug op de vaststelling dat de homoseksuele praxis zich in andere tijden en culturen heel anders voordoet dan in onze cultuur. Ze leidt daaruit af dat 'homoseksualiteit' als zodanig niet bestaat, maar een construct is van onze gemedicaliseerde, twintigste-eeuwse, westerse cultuur. Iemand ís geen homo, binnen onze cultuur labelt iemand met homoseksuele verlangens zichzelf als homo, neemt iemand een homoseksuele identiteit aan.

In de huidige bezinning over homoseksualiteit en het ontstaan daarvan is het woordpaar 'nature' – 'nurture' op de achtergrond komen te staan en voert het woordpaar 'essentialisme – constructivisme' de hoofdrol.

'Nature' – 'nurture'

De allereerste wat bredere verhandelingen over homoseksualiteit die in het Nederlands verschenen zijn, bevinden zich stuk voor stuk op de nature-lijn.[45] Schoondermark bijv. maakt consequent onderscheid tussen 'geboren Urningen'[46] en '*psychisch hermaphroditisme*', d.w.z. 'individuën, die zich overeenkomstig hun aangeboren natuur, zoowel tot het ene, als tot het andere geslacht – ook afwisselend – aangetrokken voelen'.[47] Von Römer herleidt het feit dat er mannen zijn die uitsluitend in staat zijn mannen lief te hebben en die men 'uraniër, of urning of homoseksueel noemen kan' tot de ontwikkeling van de mens in de baarmoeder.[48] Alterino beroept zich voor het aangeboren zijn van homoseksualiteit op de erfelijkheidsleer van Hugo de Vries (in ieder mens is zowel het mannelijke als vrouwelijke aanwezig) en op het feit dat homoseksuelen altijd homoseksuele dromen dromen, waarin hun ware natuur tot uiting komt.[49]

Voor de nature-opvatting zijn ook tegenwoordig nog overtuigde pleitbezorgers te vinden. In Nederland o.a. de neurowetenschapper Dick Swaab die van mening is dat er sprake is van een 'vroege programmering van onze hersenen gedurende ontwikkeling in de baarmoeder, waardoor deze de rest van ons leven vastligt. (…) De omgeving na de geboorte heeft hier geen invloed meer op.'[50] De homoseksuele oriëntatie wordt dus niet veroorzaakt 'door het gedrag van een dominante moeder die er altijd de schuld van kreeg.'[51] Naar zijn overtuiging heeft het dan ook geen enkele zin om te proberen homo's te genezen of te veranderen. Recentelijk heeft de psychiater Gerrit Glas, lid van de Gereformeerde Kerk (vrijgemaakt) verdedigd dat 'homoseksualiteit lichamelijk verankerd is. Het zit "in het systeem".'[52]

De rol die deze opvatting aangaande homoseksualiteit in de bezinning speelt, is veelal en vanouds deze, dat daaraan een argument ontleend wordt om ruimte te geven voor de homoseksuele praxis.[53] Homo's zijn zo, dus hebben ze geen andere keuze dan een homoseksuele relatie aan te gaan.

De nurture-opvatting werd tot ver in de twintigste eeuw door artsen en psychiaters verdedigd. Ook in publicaties van christenen en kerken werd de opvatting uitgedragen dat homoseksualiteit ontstaan is t.g.v. de persoonlijke ontwikkeling na de geboorte. Zeegers bijv. meent dat er zowel sprake is van aanleg als van een belangrijke invloed vanuit de omgeving.

---

[45] Schoondermark, 1894, Von Römer 1904, Alterino 1908.
[46] De in 1864 door Karl Heinrich Ulrichs gesmede term voor homoseksuelen.
[47] Schoondermark 1894, 77. Hij leunt hier overigens zwaar op de door Karl Heinrich Ulrichs voorgestane opvattingen m.b.t. het ontstaan van homoseksualiteit (zie Greenberg 1988, 408-409).
[48] Von Römer 1904, 103-107.
[49] Alterino 1908, 55-60.
[50] Swaab 2010, 91.
[51] Swaab 2010, 90.
[52] Glas 2012, 21.
[53] Zo in de negentiende eeuw al, zie Greenberg 1988, 409.

De op Freuds werk gestoelde psychoanalyse draagt daar de argumenten voor aan: 'Bij een zekere aanleg ontwikkelen zich neurotische stoornissen onder invloed van allerlei factoren in opvoeding en milieu.'[54] Maar ook de cultuur speelt een rol: 'Wie geboren is met een aanleg, die niet in overeenstemming valt te brengen met de eisen van die zijn cultuur aan zijn sexe stelt, is de onaangepaste, de gestoorde. Die wordt neurotisch, of erger.'[55] Naar Zeegers mening zouden er daarom 'minder sexuele stoornissen ontstaan en voortbestaan, wanneer wij ieder mens meer de gelegenheid gaven, te zijn zoals hij naar zijn aard is.'[56] 'Een van de ergste dingen die wij het kind aan kunnen doen is, zijn sexe dubieus te stellen. (…) Laat de zachte, kunstlievende jongen zich ontwikkelen naar zijn aard. (…) Evenmin is een vrouw 'mannelijk' of geïnverteerd, wanneer zij scheikunde studeert, auto rijdt, een bedrijf leidt. (…) Laten we dan ook kinderen die zulke neigingen in de dop vertonen niet drijven tot het gevoel dat zij eigenlijk niet in hun sexe thuis horen. Ook dat is een manier om homosexuelen te kweken (!, JMM).'[57]

Ook de psychiaters Los en Zijlstra gaan uit van de opvatting dat de mens – en dat geldt ook van zijn seksueel gedrag – zo veelzijdig is, dat hij vrijwel tot alle gedragingen in staat is. 'Het jongen of meisje zijn is een gegevenheid, vastgelegd bij de geboorte. De ontwikkeling tot man of vrouw is een groeiproces. De richting van de groei is een keuze, die aanvankelijk door de ouders wordt gedaan en later door het kind wordt overgenomen.'[58] 'In een liefhebbende verhouding der ouders vindt het kind het eerste beeld van een normale heterosexualiteit. Wanneer het kind echter niet in zijn jongen- of haar meisje zijn wordt aanvaard, wanneer het voorbeeld ontbreekt of wanneer de ouder van het andere geslacht niet de warmte of genegenheid verschaft, die het kind in beginsel moet brengen tot een heterosexueel beleven door het kind hetzij af te stoten, hetzij egoïstisch geheel voor zichzelf op te eisen en zo af te schrikken, staat de weg open voor de ontwikkeling van homosexualiteit.'[59] 'De richting wordt reeds vroeg bepaald. Zo vroeg, dat men jarenlang de homo- zowel als de heteroerotiek als aangeboren en zelfs als erfelijk beschouwde. De ontwikkeling van de homosexualiteit is steeds een gevolg van een belemmering der normale heterosexuele ontwikkeling.'[60] Daarom adviseren beide psychiaters: 'Bij het voorkomen van de primaire vormen van homosexualiteit zal men moeten beginnen bij de ouders. Zij zullen moeten leren hun kinderen te aanvaarden, zoals ze hen ontvangen.' Ook zien zij genezingskansen: hoe jonger de mensen in behandeling komen, hoe beter hun genezingskansen zijn. Tegelijk geldt: hoe vroeger de stoornis is ontstaan, des te moeilijker is hij te behandelen.[61]

Een vergelijkbare opvatting huldigt de Nederlandse psychiater Van der Aardweg.[62] Hij is overigens van mening dat aanleg geen enkele rol speelt: er is niet zoiets als een homoseksuele of bisexuele aanleg.[63] Homofilie beschouwt hij als een neurose, een complex dat iedere

---

[54] Zeegers 1961, 72.
[55] Zeegers 1961, 79.
[56] Zeegers 1961, 96.
[57] Zeegers 1961, 98. Een tiental jaren later legt Zeegers overigens een duidelijk ander accent: 'Veel argumenten wijzen in de richting van aanleg als belangrijke factor, zoals het in alle tijden en culturen altijd weer voorkomen van een homoseksuele groep, de soms constateerbare lichamelijke habitus, het zich doorzetten van de homoseksuele neiging tegen alle verboden en verleiding tot het tegendeel in, de vaak geconstateerde onbehandelbaarheid en onbeïnvloedbaarheid in veel gevallen, het tezamen vaak optreden bij een-eiïge tweelingen, ook zonder onderlinge beïnvloeding. Anderzijds zijn er nog geen overtuigende bevindingen die een lichamelijke aanlegfactor kunnen doen vaststellen.' (Zeegers 1973, 51)
[58] Los, Zijlstra 1967, 15.
[59] Los, Zijlstra 1967, 16.
[60] Los, Zijlstra 1967, 17.
[61] Los, Zijlstra 1967, 21.
[62] Van der Aardweg 1981. Over zijn opvattingen, zie ook Kurpershoek 2015, 176.
[63] Van der Aardweg 1981, 148-161, 169.

jongen of ieder meisje in bepaalde omstandigheden zou kunnen ontwikkelen. 'Het geluk van iemand die tot normale heteroseksualiteit is uitgegroeid is, dat hij of zij niet onderhevig is geweest aan deze vrij specifieke, traumatiserende invloeden. Homofilie is een *emotionele handicap*.'[64] Ook Van der Aardweg is ervan overtuigd dat verandering mogelijk is, zo er sprake is van een goede wil en inzicht in de aard van de eigen problematiek: een mens kan een homoseksuele neurose ontgroeien.[65] De opvattingen van Van der Aardweg hebben lange tijd grote invloed uitgeoefend op het werk van *Evangelische hulp aan homofielen* (het huidige *Different*) van de Vereniging 'Tot Heil des Volks'.[66]

Ook recentere publicaties vanuit christelijke kring nemen veelal expliciet en met meer of mindere kracht afstand van de nature-opvatting.[67] Veelal wordt de opvatting gehuldigd die Zeegers begin jaren zestig van de vorige eeuw al voorstond, nl. dat homoseksualiteit ontstaat t.g.v. een zekere aanleg voor homoseksuele gevoelens en invloed vanuit opvoeding, omgeving, cultuur en levenservaring.[68]

Ondanks deze overeenkomsten met oudere publicaties is er tegelijk sprake van enkele niet onbelangrijke verschillen. 1. Anders dan in het verleden het geval was, benoemt geen van de recente door mij gelezen auteurs (uitgezonderd Leanne Payne[69]) welke opvoeding en welke levenservaringen een homoseksuele oriëntatie veroorzaken. 2. Hoewel sommige studies ook nu nog benadrukken dat de verandering van een homoseksuele oriëntatie in een heteroseksuele oriëntatie zeker tot de mogelijkheden behoort (mits er sprake is van een sterke

---

[64] Van der Aardweg 1981, 187.
[65] Van der Aardweg 1981, 188-191.
[66] Zie Bos 1974, 22-29 en de brochure van Stichting Moria, 9-11 en 16-18. Verg. Loonstra 2005, 51-52.
[67] Hays 1996, 397 meent, met een beroep op Greenberg, dat er goede redenen zijn om de essentialistische visie te bevragen. Gagnon 2001 gaat op basis van wetenschappelijk onderzoek uitvoerig in op het argument dat homoseksualiteit een genetische component heeft waarvan de Bijbelschrijvers zich niet bewust waren. Zijn conclusies luiden: 1. Als er al sprake is van genetische invloeden die leiden tot homoseksualiteit, dan zijn die hoe dan ook zwak vergeleken met de invloed van de familie, de samenleving en andere milieu-invloeden (401, 406). 2. Seksueel gedrag is elastisch: 'People who at one time or another experience homosexual impulses do so at different levels of intensity, at different times of life, and for periods of different durations.' (418) Terzijde, vandaar dat Gagnon bij voorkeur over 'homosexual impulses' en 'homosexual urges' spreekt. 3. Mensen met een homoseksuele oriëntatie kunnen veranderen. Die verandering kan zich in verschillende gradaties voordoen (van een reductie en eliminatie van gedragingen en gevoelens tot een totale transformatie tot een homoseksuele gerichtheid), maar ze vraagt een sterke motivatie en een ondersteunende sociale context (426-427). En: 'Christian faith entails a strong belief in the power of the Spirit of God to change the lives of those who submit themselves to the lordship of Jesus Christ (…) we have a "cloud of witnesses" (…) who testify to the power of God's Spirit to transform their lives and gave them sexual fulfilment in heterosexual marriages.' (428-429) Ook Goldingay e.a. 2010 gaat in op de wetenschappelijke stand van zaken en sluit zich aan bij de conclusies dat 'the evidence does not point to any sort of "gay gene" or one type of biological cause. In fact, it is unlikely to be the case that there is an "innate" causal factor (or set of factors), because the role of environment (psychosocial factors) is also extremely important.' (33) Ook benadrukt zijn studie de mogelijkheid van verandering (Goldingay e.a. 2010, 26).
[68] Gagnon 2001, 430; Goldingay e.a. 2010, 26; Studierapport CGK 2013, 6. Yarhouse 2010, 6 sluit zich aan bij de conclusie van de American Psychological Association: 'There is no consensus among scientists about the exact reasons that an individual develops a heterosexual, bisexual, gay, or lesbian orientation. Although much research has examined the possible genetic, hormonal, developmental, social, and cultural influences on sexual orientation, no findings emerged that permit scientists to conclude that sexual orientation is determined by any particular factor or factors. Many think that nature and nurture both play complex roles; most people experience little or no sense of choice about their sexual orientation.' Hays meent dat in dit opzicht homoseksualiteit en alcoholisme vergelijkbaar zijn. Daar hebben sommige mensen ook een aanleg voor. 'Once exposed to alcohol, they experience an attraction so powerful that it can be counteracted only by careful counselling, community support, and total abstinence. We now conventionally speak of alcoholism as a "disease" and carefully distinguish our disapproval of the behaviour with it from our loving support of the person afflicted by it. Perhaps homoerotic attraction should be treated similarly.' (Hays 1996, 398)
[69] Zie voor Payne: Ganzevoort 2011, 35-38; Kurpershoek 2015, 176vv.

wil en een sociale context die hieraan meewerkt), is de algemene teneur op dit punt beduidend minder optimistisch dan in het verleden het geval was.

Essentialisme - constructivisme

Van de filosofie[70] en de culturele antropologie zijn naar mijn indruk impulsen uitgegaan die geleid hebben tot een constructivistische opvatting van (homo)seksualiteit. Voor wat betreft de culturele antropologie; in 1961 al maakte Zeegers in zijn bezinning op homoseksualiteit volop gebruik van het werk van Margaret Mead (door mij niet ingezien). [71] Twee citaten: 'Hoeveel invloed de cultuur en de gewoonte hebben op onze opvattingen en gedragingen, op de rol die wij aan man en vrouw ieder voor zich toedichten, blijkt het duidelijkst door vergelijking met andere culturen.' (77) En: 'Wij kunnen van Margaret Mead leren, dat deze begrippen over mannelijke en vrouwelijke eigenschappen voor een zeer groot deel willekeurige constructies zijn.' (81) Ook de wijze waarop de homoseksuele praxis vorm gegeven wordt, verschilt van cultuur tot cultuur.

Uitvoerig is dit gedocumenteerd en beschreven door David Greenberg in zijn invloedrijke studie *The Construction of Homosexuality*. In de neerslag van zijn historische i.c. sociologische onderzoek beschrijft hij vier vormen van homoseksuele praxis[72] die voorkwamen in premoderne samenlevingen, gebaseerd op de relatieve sociale status van de deelnemers: *transgenerational* (waarin de partners van ongelijke leeftijden zijn), *transgenderal* (waarin de partners een andere genderrol hebben), *egalitarian* (waarin de partners in maatschappelijk opzicht gelijken zijn) en *class-structured homosexuality* (waarin de partners tot verschillende sociale klassen behoren).[73] De wijze waarop de homoseksuele praxis zich voordoet verschilt van cultuur tot cultuur en laat zich ook relateren aan een bepaalde cultuur, aldus Greenberg.[74] Homoseksueel verkeer doet zich in een sterk hiërarchisch geordende samenleving anders voor dan in een matriarchale samenleving en in het stamverband van een natuurvolk anders dan in de westerse samenleving van de eenentwintigste eeuw. Het seksuele gedrag van de mens is zeer elastisch en niet noodzakelijk op een specifiek object gericht.[75] Iedereen kan in principe seksueel aangetrokken worden tot

---

[70] Van Simone de Beauvoir is de beroemde uitspraak 'On ne naît pas femme: on le devient.' ('Je wordt niet als vrouw geboren, je wordt er een.') Voor sommigen staat deze uitspraak aan de basis van het constructivisme.

[71] *Sex and temperament in three primitive societies*, New York 1950, zie Zeegers 1961, 71, 77vv.

[72] Of beter gezegd: van wat wij homoseksuele praxis zouden noemen. Greenberg wijst in zijn inleiding op het gevaar van anachronisme dat op de loer ligt wanneer we een modern westers concept van homoseksualiteit projecteren op primitieve samenlevingen: 'There are societies, including some where homosexual acts are frequent, that lack any concept of a homosexual person.' (1988, 3) En: 'It is generally recognized that neither homosexual subcultures nor homosexual identities are present in primitive societies. Although homosexual roles may be recognized, mere involvement in a sexual relationship with someone of the same sex does not become the basis for classifying someone as a distinct type of person.' (14) Het eerste deel van Greenbergs boek heeft dan ook de passende titel 'Before Homosexuality'.

[73] Greenberg 1988, 26-73, 117-123. De eerste drie vormen van homoseksualiteit kwamen reeds voor in samenlevingen waarin het sociale leven naar verwantschap georganiseerd was en de economische en sociale ongelijkheid beperkt (*kinship-structured societies*, 25-26). Het laatste type kon pas opkomen in samenlevingen die een georganiseerde staat hadden en waarin de economische ongelijkheid en de verschillen tussen sociale klassen groter waren (*archaic civilizations*, 89-90). De meest voorkomende vormen van *class-structured homosexuality* waren prostitutie en gemeenschap met slaven (117).

[74] Greenberg 1988, 490: 'It is not by chance, then, that medical conceptions of homosexuality became influential in nineteenth-century Europe and not in the villages of New-Guinea, or that transgenerational male homosexuality became institutionalized in Melanesia and not in Europe.'

[75] Hoewel deze plasticiteit ook volgens Greenberg niet oneindig is: 'The years some homosexuals spend trying without success to conform to conventional expectations regarding gender and sexual orientation tell against the most extreme claims of sexual plasticity.' (1988, 487)

de eigen sekse.[76] En het idee dat er zoiets als een stabiele, levenslange homoseksuele identiteit bestaat, noemt hij een vinding van de moderne westerse, geürbaniseerde en gemedicaliseerde samenleving. Met Michel Foucault stelt hij dat 'it was the production and dissemination of a medical discourse in the recent past that gave birth not just to the *concept* of a homosexual person, but also to homosexuals themselves, and at the same time, to their antitwins, heterosexual persons.'[77]

Christelijke auteurs die afstand nemen van een essentialistische visie op homoseksualiteit, doen dat niet zelden met een beroep op of op basis van het werk van Greenberg.[78]

Beroep op het constructivisme

Veel recente, christelijke publicaties die zich verzetten tegen de mogelijkheid dat homoseksualiteit aangeboren kan zijn, maken gebruik van het constructivisme om hun standpunt kracht bij te zetten. Nu is daar op zich niets bezwaarlijks tegen, het is per slot van rekening een door sommige wetenschappers voorgestane visie. Toch vallen er bij dit beroep op het constructivisme als zodanig wel enige kritische kanttekeningen te maken.

Om te beginnen hebben 'constructivisten' niet alleen een constructivistische visie op homoseksualiteit, maar op seksualiteit als zodanig. Hoe in een samenleving vorm wordt gegeven aan seksualiteit, hoe de beide seksen zich tot elkaar verhouden, welke rollen ze vervullen, verschilt van cultuur tot cultuur. Daaraan is weinig 'natuurlijks', het is menselijk maakwerk en vooral een kwestie van macht, mannelijke macht meestal, die maatgevend is voor de wijze waarop dat gebeurt. Het is deze constructivistische opvatting van seksualiteit die – door feministen en degenen die een veel vrijere opvatting hebben over seksuele moraal en relatievorming – wordt gebruikt om op soms programmatische wijze de traditionele waarden met betrekking tot huwelijk en gezin te ondermijnen. In die zin haalt de christelijke theologie met het constructivisme het paard van Troje binnen.

Veel christenen die vanuit een constructivistische optiek naar homoseksualiteit kijken, zullen dat per se niet doen als het om de seksualiteit tussen man en vrouw gaat. God heeft de mens mannelijk en vrouwelijk gemaakt, dus het sekseverschil en hoe dat gestalte krijgt is geen kwestie van cultuur, maar van natuur (essentialisme). Uit methodisch oogpunt is het echter inconsequent en zelfs willekeurig om in het geval van homoseksualiteit een constructivistisch en in het geval van heteroseksualiteit een essentialistisch standpunt in te nemen.

Bij het beroep op het constructivisme kan ook de kanttekening gemaakt worden dat een uitsluitend constructivistische verklaring van homoseksualiteit geen recht doet aan de mate waarin wij in een gebroken schepping leven. We gelóven dat het kwaad in deze door zonde geschonden wereld erbij is gekomen. Desalniettemin is de werkelijkheid waarin wij leven dusdanig diep geschonden door de zonde, dat elke cel en elke tel daarvan deelt in de gebrokenheid van het bestaan.[79] Van héél de schepping geldt dat die gezamenlijk zucht en

---

[76] Greenberg 1988, 491: 'If there are "essences" that structure erotic feelings, they may in some people, or even in all, be unstable or subject to environmental influence.'

[77] Greenberg 1988, 486-487.

[78] Hays 1996, 399vv; Gagnon 2001, 413-416; Ganzevoort 2010, 25-33. Voor zijn pleidooi voor een krachtige, culturele blijk van afkeur van homoseksueel gedrag in de veronderstelling dat dit tot een aanzienlijke afname van homoseksueel gedrag zal leiden, beroept Gagnon zich op Greenberg (zie Gagnon 2001, 415, verg. Greenberg 1988, 487). Het studierapport CGK 2013 stelt onder verwijzing naar Greenberg: 'Op het niveau van de samenleving heeft het systeem van straffen en belonen ook effect: een samenleving die homoseksuele omgang tolereert en bekrachtigt, laat een toename van die omgang zien, terwijl een bestraffende cultuur daarop een remmend effect heeft.' (9)

[79] Verg. ook Douma 1984, 79: 'De zondeval had niet slechts incidentele en oppervlakkige gevolgen. Ze kan reiken tot in de diepten van het menselijke leven. Zo is ook een ingrijpende verandering van heterofiel in homofiel mogelijk geworden.'

gezamenlijk in barensnood verkeert tot nu toe (Rom. 8:22). Dat ook christelijke theologen die krachtens hun belijdenis dit woord van Paulus in z'n volle zwaarte nemen en dus weten hoe diep de gebrokenheid van dit bestaan gaat hun toevlucht zoeken bij het constructivisme, roept daarom de vraag op hoe doordacht dat is.

Naar mijn mening is het beroep dat de christelijke theologie op het constructivisme doet voor zover het om homoseksualiteit gaat met vraagtekens omgeven. Soms is het beroep op het constructivisme dusdanig inconsequent, dat de conclusie dat er ideologische belangen in het spel zijn welhaast onontkoombaar is.[80] Er lijkt me sprake te zijn van een soort gelegenheidscoalitie. Het constructivisme geeft de theologie een wetenschappelijk argument in handen om homoseksuele gevoelens in meer of mindere mate te relativeren. Homoseksualiteit is een sociaal construct, dus een homoseksuele oriëntatie is niet aangeboren – al kan er sprake zijn van aanleg –, behoort niet bij wie iemand wezenlijk is. Er is dus geen reden om een homo-identiteit aan te nemen en – menen sommigen – zo er sprake is van de juiste instelling en openheid voor het werk van de heilige Geest is reconstructie heel wel mogelijk. De vraag is of wij homo's zo recht doen.

Iets heel anders is dat er tegen de opvatting dat de twintigste-eeuwse, westerse visie op homoseksualiteit uitsluitend een sociaal construct is, ook enige kanttekeningen vallen te plaatsen.

Kanttekeningen bij het constructivisme

Zo vraag ik me om te beginnen af of het woord waarop het begrip 'constructivisme' teruggaat, t.w. constructie, wel helemaal recht doet aan de feitelijke gang van zaken. Er klinkt in door dat onze moderne visie op homoseksualiteit en homoseksuelen geconstrueerd is, maakwerk is. Alsof de woorden 'homoseksueel' en 'homoseksualiteit' door mecaniciens op een werkplaats in elkaar geknutseld zijn. Maar voordat mensen, mannen om te beginnen, zichzelf 'Urning' noemden, was er sprake van het besef van een seksuele gerichtheid die exclusief op de eigen sekse gericht was. Voorafgaande aan de medicalisering en psychologisering was er de ervaring van het op een wezenlijk punt werkelijk anders te zijn. In het begin was niet het woord 'homoseksueel',[81] maar de mens die – meestal verbijsterd en beschaamd – vaststelde: 'Ik ben zo.' De homoseksueel deed geen uitvinding, maar een ontdekking, zo is mijn indruk.[82] Net als Newton, die, toen hij nadacht over het vallen van een appel, geen uitvinding, maar een ontdekking deed. Ontegenzeggelijk zit er in het feit dat deze ontdekking in de loop van de negentiende eeuw gedaan werd iets, dat samenhangt met veranderingen in de cultuur.[83] Maar, om opnieuw dat woordpaar te gebruiken, die verandering en het ontstaan van een homoseksuele identiteit hangen op een organische en niet op een mechanische wijze samen.

Een andere kanttekening bij de constructivistische visie op homoseksualiteit is, dat die uitsluitend focust op de praxis, de wijze waarop homoseksueel gedrag zich voordoet. Ze maakt geen onderscheid tussen seksuele voorkeur en seksuele expressie.[84] Die expressie is

---

[80] Ik doel hier op de wijze waarop het studierapport CGK al naar gelang het uitkomt lijkt te kiezen voor een meer constructivistische, dan wel meer essentialistische benadering. Zie hoofdstuk 2.5.1.2 in deze studie.

[81] Naar Greenberg zegt, met een parodie op Joh. 1:1. (Greenberg 1988, 487)

[82] Iets dergelijks zou ook opgemaakt kunnen worden uit hetgeen Greenberg zelf schrijft: 'physicians did not invent the notion of an essential homosexuality. It was the product of the urban male-homosexual networks and subcultures that had developed in European cities well before the late nineteenth century.' (1988, 486)

[83] Zie hoofdstuk 4.1.

[84] Glas 2012, 21. Zo al Grubben 1977, 14. Hij maakt er bezwaar tegen dat Kinsey bij zijn definitie van homofilie niet alleen de gevoelsrichting meetelt, maar ook gedragingen (contacten) als onderscheidend kenmerk: 'Recentere auteurs, die het begrip homofilie enger afgrensden door uitsluitend de gevoelsrichting (fantasie, droom, gevoeligheid voor visuele prikkels) als maatstaf te nemen hebben de mening van Kinsey en zijn

inderdaad variabel en onderhevig aan allerlei culturele invloeden. Seksuele voorkeur evenwel heeft betrekking op het primaire gegeven van het zich aangetrokken voelen tot leeftijdsgenoten van hetzelfde geslacht. Dit onderscheid is van belang voor de duiding van vormen van homoseksueel verkeer die in andere culturen voorkomen en op basis waarvan bijv. Greenberg de opvatting huldigt dat 'de homoseksueel' in onze cultuur een sociaal construct is.

Dan verdisconteert een constructivistische benadering naar mijn indruk niet dat het aantal mensen dat zichzelf in onze cultuur 'homoseksueel' noemt ruim een eeuw lang nauwelijks veranderd is. De allereerste – min of meer wetenschappelijke – onderzoeken naar het voorkomen van bi- en homoseksuele gevoelens vonden begin twintigste eeuw plaats. Uit deze onderzoeken blijkt dat minimaal 1,5% tot 2% van de ondervraagden exclusief homoseksuele gevoelens heeft en minimaal 4% biseksuele gevoelens.[85] Deze uitkomst wijkt nauwelijks af van de uitkomst van onderzoek dat een volle eeuw later is gehouden.[86] Dit gegeven lijkt me om een tweetal redenen relevant.

Ten eerste blijkt hieruit dat de stelling, dat seksueel gedrag zich voegt naar de omgeving, wanneer afwijkend seksueel gedrag consequent bestraft en aangepast seksueel gedrag bevestigd wordt, aanvechtbaar is. Ik beweer niet dat deze opvatting zondermeer onjuist is. Het feit dat Joodse wetgeleerden van mening waren dat homoseksualiteit onder Joden niet voorkwam, zou er voor kunnen pleiten. Feit echter is dat 'strong, cultural disapproval of homosexual behavior' diepgaande homoseksuele gevoelens niet wegneemt. De bovengenoemde onderzoeken uit het begin van de twintigste eeuw vonden immers plaats in een tijd dat er sprake was van een 'strong, cultural disapproval of homosexual behavior'. Er was een repressieve cultuur ten opzichte van homoseksualiteit en de homoseksuele praxis stond voor velen nog gelijk aan sodomie. De cultuur waarin wij leven is in hoge mate een tolerante cultuur ten opzichte van de homoseksuele praxis. Dat desondanks het percentage ondervraagden dat zich homoseksueel noemt tamelijk constant blijft, kan er een indicatie van zijn dat de invloed van omgevingsfactoren – waaronder de mate waarin een cultuur al dan niet repressief is – niet overschat moet worden.

Ten tweede lijken de statistische gegevens van de afgelopen eeuw erop te wijzen dat het aantal mensen dat zichzelf in onze cultuur 'homoseksueel' noemt vrij constant is. Degenen die menen dat een homoseksuele oriëntatie aangeboren is en dat er ten allen tijde een klein percentage van de mensheid is dat homoseksueel is, zouden hierin een bevestiging van hun standpunt kunnen zien.

Zijdelings wil ik hier een opmerking maken over het pleidooi van Gagnon voor een cultuur waarin homoseksueel gedrag kan rekenen op 'strong, cultural disapproval'. Het staat vast dat een dergelijke cultuur de nood van homoseksuelen in hoge mate versterkt. Dat blijkt uit het reeds aangehaalde werk van Von Römer (waarover later meer), het wordt bevestigd uit recenter onderzoek. Onderzoek wijst uit dat zelfmoordgedachten onder homojongeren veel vaker voorkomen dan onder heterojongeren. De helft van de onderzochte homojongeren denkt wel eens aan zelfmoord; 9% van de jongens en 16% van de meisjes heeft ook echt een zelfmoordpoging gedaan.[87] Verder is gebleken dat onder andere religie een van de risicofactoren is voor het denken aan zelfmoord of het ondernemen van een poging daartoe. Gelovig zijn blijkt ook de zelfacceptatie moeilijker te maken: 25% van de religieuze

---

medewerkers weersproken. Zij zijn van mening dat de bifiele menggroep slechts zeer klein is en dat verreweg de meeste mensen exclusief (of althans overwegend) en duurzaam ofwel heterofiel ofwel homofiel zijn.'

[85] Von Römer 1992, 97-177, 111-115.

[86] Goldingay e.a. 2010, 24 spreekt van 2%. Glas 2012, 20 maakt attent op een onderzoek waaruit blijkt dat ongeveer 2-5% van de mannen en 1-2% van de vrouwen homoseksueel is.

[87] Rapport Sociaal Cultureel Planbureau 2010, 190.

homojongeren accepteert zichzelf niet.[88] Cijfers als deze logenstraffen de opvatting dat een verhoogde kans op depressie en suïcide waarschijnlijk verergerd worden door de tekortkomingen die inherent zijn aan homoseksuele relaties en niet slechts door de maatschappelijke weerstand daartegen.[89] Met het beleid dat Gagnon bepleit, bereikt hij slechts één doel: dat homo's in de kerk en masse weer terug in de kast gaan, of – in onze cultuur – de kerk ontvluchten.

Ten slotte is een van de steunpilaren van het constructivisme dat de menselijke seksuele expressie uiterst elastisch is. De mens is maakbaar, de samenleving is maakbaar, zo veronderstelt het constructivisme. Vandaar het optimisme inzake het kunnen genezen en zelfs voorkomen van homoseksualiteit. 'Homoseksuelen worden gekweekt', zo lazen we bij Zeegers. En nog zijn er die deze opvatting huldigen. Over de veranderbaarheid van homoseksuele neigingen zijn velen – ook degenen die van mening zijn dat homoseksuele relaties in Bijbelse licht per definitie ontoelaatbaar zijn – echter veel minder positief gestemd dan voorheen. In 2013 heeft de koepelorganisatie Exodus International zichzelf opgeheven.[90] Alan Chambers, de voorzitter van het bestuur verklaarde: 'The majority of people that I have met, and I would say the majority meaning 99.9% of them have not experienced a change in their orientation.' Chambers betuigde zijn spijt voor de slogan 'Change Is Possible' en voor het leed dat homo's en hun ouders was aangedaan ten gevolge van de verwachtingen die door Exodus International waren gewekt.[91] Hoewel de achterban deze woorden niet voor zijn rekening nam en veel hulpverlenende instanties die onder de koepel van Exodus International vielen hun werkzaamheden hebben voortgezet, is deze uitspraak van iemand die zolang in verandering geloofd heeft er een indicatie van dat verandering van oriëntatie hoe dan ook problematisch is. Dat wordt bevestigd door de koerswijziging van de stichting *Different*. Die mikt inmiddels niet meer op verandering, laat staan op genezing, maar op het leren omgaan met homoseksuele gevoelens in het licht van Gods liefde. Ook Herman van Wijngaarden, zelf homo, gelooft niet dat iemand die 'overwegend homoseksuele gevoelens' heeft, zó sterk kan veranderen dat hij 'overwegend heteroseksueel' wordt. Meestal 'is de homofiele gerichtheid zó verweven met iemands persoonlijkheid, dat je er beter van uit kunt gaan dat je zo bent. De goede vraag is dan niet: "Hoe kom ik ervan af", maar: "Hoe ga ik ermee om?"'[92]

Eigen positie

Vooropgesteld, ik ben geen bioloog, geen medicus, geen psychiater, geen socioloog. Dat impliceert dat ik niet in staat ben inzake de klassieke debatten over 'nature versus nurture' en 'essentialisme versus constructivisme' voor of tegen het een of andere standpunt te kiezen. Uit mijn bovenstaande kanttekening bij het constructivisme moet dan ook niet afgeleid worden dat ik op de nature-lijn zit of essentialistisch denk. Op een wezenlijk punt ben ook ik gevoelig voor, om niet te zeggen beïnvloed door het constructivisme en wel in mijn opvatting dat de wijze waarop de homoseksuele praxis gestalte krijgt in een samenleving in hoge mate beïnvloed wordt door de cultuur daarvan. De homoseksuele praxis in het oude Griekenland

---

[88] Rapport Sociaal Cultureel Planbureau 2010, 190-196.
[89] Zie Gagnon 2001, 475.
[90] Voor onderstaande informatie, zie http://en.wikipedia.org/wiki/Exodus_International .
[91] 'I am sorry for the pain and hurt many of you have experienced. I am sorry that some of you spent years working through the shame and guilt you felt when your attractions didn't change. I am sorry we promoted sexual orientation change efforts and reparative theories about sexual orientation that stigmatized parents.'
[92] Wijngaarden 2013, 22. Idem het studierapport CGK 2013: 'In het algemeen geldt dat iemand die van jongs af aan een homoseksuele gerichtheid heeft, deze niet of nauwelijks kan veranderen. Anders ligt dat soms bij iemand die door een bepaalde ontwikkeling in zijn latere jeugdjaren deze oriëntatie heeft ontwikkeld. Dan kan verandering niet altijd worden uitgesloten. Hoewel gedrag en houding in veel opzichten veranderbaar en kneedbaar zijn, blijkt in de praktijk van onze cultuur dat nog niet zo gemakkelijk te zijn. Een verschuiving in seksuele gerichtheid is vaak moeilijk, voor velen zelfs onbespreekbaar en in veel gevallen niet mogelijk.' (11)

was van een ander karakter dan die in het oude Rome en die in het oude Rome weer van een ander karakter dan die in onze cultuur. Ook ben ik in navolging van anderen van mening 'dat er een direct verband bestaat tussen de wijze waarop het fenomeen homoseksualiteit zich in onze cultuur voordoet en ontwikkelingen in onze moderne westerse samenleving die ons allemaal beïnvloeden.'[93] De opvatting dat het spreken over een homoseksuele identiteit nauw verweven is met onze cultuur, val ik dan ook bij. Zoals ik ook de opvatting bijval dat de manier waarop wij omgaan met gezinsvorming en tegen de verhouding tussen man en vrouw en de pedagogische tik etc. aankijken nauw verweven is met onze cultuur. Maar, en dat lijkt me een cruciaal punt, kan dat niet heel goed samengaan met een opvatting die als essentialistisch getypeerd kan worden? Neem het fenomeen 'uithuwelijken'. Millennia lang is dat in talloze culturen de regel geweest. Het is voor ons echter ondenkbaar dat een man en vrouw niet vrij zouden zijn om hun eigen partner te kiezen. Sterker, het is voor ons essentieel dat ze daartoe in staat gesteld worden. Allicht kunnen we ons indenken dat zowel uithuwelijken als vrije partnerkeuze zijn voors en tegens heeft, maar dat doet niets af van onze diepe overtuiging dat het essentieel is dat je in principe vrij bent om je eigen man of vrouw te kiezen. Neem ook de verhouding tussen man en vrouw in onze cultuur. Die is zo 'geconstrueerd' – laat ik die mechanische term maar even gebruiken – dat man en vrouw in elk opzicht gelijke rechten en in principe gelijke kansen hebben. We kunnen ons indenken dat er een tijd was dat het anders was, we kunnen het misschien begrijpen, maar voor onszelf niet meemaken. Ofwel, iets kan een sociale 'constructie' zijn en toch tot in de poriën van het bestaan als wezenlijk beleefd worden.[94]

Ik moet hier denken aan het gesprek dat Harry Potter heeft met professor Dumbledore op King's Cross Station in het laatste boek van de Harry Potter-reeks: 'Tell me one last thing,' said Harry. 'Is this real? Or has this been happening inside my head?' Het antwoord van Dumbledore luidt: 'Of course it is happening inside your head, Harry, but why on earth should that mean that it is not real?'[95] Dit gesprekje zou zo overgeplant kunnen worden naar een gesprek over het constructivisme. 'De homoseksuele identiteit is een construct van onze cultuur,' beweert de constructivist. Waarop ik vervolgens geneigd ben te zeggen: 'Mogelijk is het ontstaan van 'de homoseksuele identiteit' nauw verweven met het soort cultuur waarin wij leven. Maar impliceert dit dat 'de homoseksuele identiteit' niet essentieel, niet wezenlijk voor iemand is?' Cultuur en natuur zijn twee verschillende grootheden, maar zo nauw verweven dat wat binnen de ene cultuur werkelijk 'natuurlijk' is, in een andere cultuur werkelijk 'onnatuurlijk' is.

Homoseksualiteit heeft voor mij nog steeds iets van een onopgelost en pijnlijk raadsel.[96] Maar naar mijn mening hoeven we dat raadsel niet opgelost te hebben om onze houding tegenover iemand die zichzelf homoseksueel noemt te bepalen. In een wat oudere publicatie over homoseksualiteit trof mij de uitspraak: 'De homosexuele mens treft zich als zodanig

---

[93] Zie hoofdstuk 4.1.1.

[94] Greenberg 1988 maakt zelf ook een soortgelijk punt: 'The epistemological observation that alternative systems of classifying people are possible has little relevance to those who are now classified as homosexual. Had I been born in a different country or era, my ideas would no doubt be different from what they are now, but that doesn't mean that at the snap of the finger I could begin thinking like a Hindu or a medieval Frenchman. The modern Western system of sexual classification is embodied in social identities, roles, institutions, and ways of life that can hardly be abolished by an arbitrary act of will. Gays who tried to do so would be giving up the resources they provide for self-defense. Few if any social constructionists have advocated doing so.' (492-493)

[95] Rowling 2007, 579.

[96] Mudde 1998b, 107. In 1961 sprak Janse de Jonge al over 'Het raadsel van de homosexualiteit' (Janse de Jonge, 1961) Verg. Kool 1995, 37: 'Zij (homofilie, JMM) behoort tot de raadselen van de schepping.' Idem Leede 1995, 74-75: 'Homoseksualiteit heeft te maken met de gebrokenheid, of zo men wil: het raadsel van de schepping; ze is als zodanig niet een uitdrukking van de rijkdom van de schepping.'

aan.'[97] En zo is dat. Iemand ontdekt op een gegeven moment dat hij of zij homoseksueel is. Inderdaad, bij niet iedereen doen die gevoelens zich in dezelfde mate voor en bij niet iedereen gaan ze even diep. In die zin schuilt er misschien wijsheid in het oude onderscheid tussen 'kern-homofielen' en 'perifere homofielen'.[98] Het is een onderscheid dat in andere woorden al gemaakt werd in de negentiende eeuw,[99] maar om meerdere redenen in onbruik is geraakt. Er klinkt het besef in door dat er mensen zijn bij wie homoseksuele gevoelens heel diep zitten. Zo diep dat ze homoseksueel denken, dromen en kijken. Daarom noemen zij zichzelf homoseksueel. Zelfs al zou dat woordgebruik onlosmakelijk verbonden zijn met de cultuur waarin wij leven, wie ben ik om dat vervolgens te relativeren of zelfs af te serveren door te zeggen 'Nee, jij hebt alleen homoseksuele driften en neigingen?'

Samenvatting

Veel christenen die tegen ruimte voor homoseksuele relaties zijn, beroepen zich hiervoor ook op argumenten die aan een *nurture*-opvatting m.b.t. homoseksualiteit en het constructivisme ontleend zijn. Ik kan me niet aan de indruk onttrekken dat dit beroep in sommige gevallen ideologisch gekleurd is.

Bij zowel een constructivistische als een essentialistische benadering van homoseksualiteit vallen kritische kanttekeningen te plaatsen. Er is echter geen positiebepaling in het debat 'nature versus nurture', of 'constructivisme versus essentialisme' voor nodig om je positie te bepalen ten opzichte van degenen die van zichzelf weten een homo te zijn. Waar het om gaat is dat degenen die te kennen geven levenslang al een diepgewortelde en exclusieve homoseksuele gerichtheid te hebben, volstrekt serieus genomen worden. We hebben in de gemeente van Christus niet te maken met het constructivisme of het essentialisme, maar met de mens voor ons, die we nemen zoals hij of zij is.

6.4.3. Over homo-identiteit en identiteit in Christus

Met het beroep op het constructivisme hangt de – steeds vaker – gehoorde stelling samen dat iemand met homoseksuele gevoelens geen 'homo-identiteit' hoeft aan te nemen, maar zijn identiteit mag vinden en heeft te vinden in Christus.

Hieronder wil ik een indruk geven van de wijze waarop het begrip 'homo-identiteit' gebruikt wordt in de theologische bezinning op homoseksualiteit en de rol die het daarin speelt. Vervolgens wil ik hierbij een aantal kanttekeningen maken.

Identiteit en homoseksualiteit

De eerste die in de door mij gelezen literatuur over het jezelf homofiel noemen spreekt als een vorm van 'zelf-identificatie' en 'zelf-etikettering' is Van der Aardweg.[100] Invloedrijk op dit punt is hij naar mijn indruk echter niet.

Van recenter datum en veel invloedrijker lijkt me het werk van Mark A. Yarhouse te zijn. Daarin speelt het een sleutelrol. Kern van zijn concept is dat er onderscheid bestaat tussen 1. het aangetrokken worden tot de eigen sekse, 2. de seksuele oriëntatie en 3. de seksuele

---

[97] Emde Boas 1966, 8.
[98] Embe Boas 1966, 3; Van Veen 1973, 13.
[99] Zie Schoondermark 1894, 77, waar onderscheid gemaakt wordt tussen 'geboren Urningen'[99] en '*psychisch hermaphroditisme*'.
[100] Van der Aardweg 1981, 140vv. Over deze zelf-identificatie schrijft hij: 'Homofielen spreken soms in zodanige bewoordingen over hun verlangens, dat we de indruk krijgen, dat zij deze inderdaad als het meest essentiële van hun persoon beschouwen. (…) Daarmee maken zij duidelijk dat zij zichzelf inderdaad als een homofiel identificeren: hun 'diepste wezen' schijn samen te vallen met hun "homofilie".' (141) Van der Aardweg is van mening dat uit deze zelfbenoeming blijkt dat sprake is van een obsessie.

identiteit. Het eerste kan in iemands natuur zitten, aangeboren zijn.[101] Het tweede ontstaat gaandeweg en onder invloed van allerlei factoren.[102] Ook de ervaring van aangetrokken te worden door de eigen sekse kan hierin een rol spelen. Maar wie een homoseksuele oriëntatie heeft, heeft nog geen homoseksuele identiteit. Daarvan is pas sprake als je die aanneemt, i.c. jezelf als homo labelt en gaat leven overeenkomstig het gay-script.[103] Wie een homo-identiteit aanneemt, plaatst naar de mening van Yarhouse het homo-zijn in het centrum van zijn peroon-zijn en maakt dat bepalend voor zijn levensverhaal.[104] In het aannemen van een homo-identiteit zit ook iets normatiefs: 'It embraces a gay identity as a normative outcome for sexual identity development among those who are attracted to the same sex. Same-sex behavior, then, is believed to be a normal and natural expression of identity, of who one is as a person.'[105]

Yarhouse echter beklemtoont dat iemand die aangetrokken wordt tot de eigen sekse, of een homoseksuele oriëntatie heeft, geen homo-identiteit hoeft aan te nemen. Het is mogelijk 'to dis-identify' met een homo-identiteit en een andere levensreis te kiezen.[106] Yarhouse wijst in dit verband op Gal. 2:19-20 waar Paulus schrijft: 'Want ik ben door de wet voor de wet gestorven, opdat ik voor God zou leven. Ik ben met Christus gekruisigd; en niet meer ik leef, maar Christus leeft in mij; en voor zover ik nu in het vlees leef, leef ik door het geloof in de Zoon van God, Die mij heeft liefgehad en Zichzelf voor mij heeft overgegeven.' De 'wrongly centered self' moet 're-centered' worden. En: 'The act or process of re-centering involves a shift away from self and toward a more salient identity in Christ.'[107] Veel christenen die behoren tot een seksuele minderheid doen dat ook. Yarhouse citeert iemand die zegt: 'I would say no label because I can't really say I am straight because I am sexually attracted to men. Not homosexual or gay because I think those are identities and not fact. I refuse to identify as homosexual/gay because I find my identity in Christ and those are not Christ-like identities.'[108]

Uit een analyse van het begrip 'homo-identiteit' in de door Yarhouse gebruikte zin blijkt:

- Bij 'identiteit' gaat het niet om de kern van je persoonlijkheid, om wie je ten diepste bent, maar om iets secundairs, om wat je met je gevoelens en aanleg doet.

---

[101] Yarhouse 2010, 29: 'people do not choose to experience same-sex attraction; they find themselves experiencing attraction to the same sex.'

[102] '(…) the pathway to developing a homosexual orientation likely involves many different contributing factors from both nature and nurture, from both biology and the environment.' Over 'the causes of a homosexual orientation' schrijft Yarhouse: 'There is much we do not know at this time. But the causes are likely a combination of factors from both nature and nurture. These contributing factors are not determinative, like eye color or hair color is determined. Rather, the role of biological antecedents may be that they provide a push in the direction of homosexuality for some persons. Other factors must also be in place, and these, too, vary in relative weight from person to person.' (28-29) Yarhouse sluit hier aan bij de zienswijze van de American Psychological Association: 'There is no consensus among scientists about the exact reasons that an individual develops a heterosexual, bisexual, gay, or lesbian orientation. Although much research has examined the possible genetic, hormonal, developmental, social, and cultural influences on sexual orientation, no findings emerged that permit scientists to conclude that sexual orientation is determined by any particular factor or factors. Many think that nature and nurture both play complex roles; most people experience little or no sense of choice about their sexual orientation.' (Yarhouse 2010, 6; zie ook Rose 2012, 115-116)

[103] Yarhouse 2010, 11: 'Sexual identity refers to the labeling that occurs when a person designates themselves as gay, straight or bi. Other labels include curious, queer, bi-curious, and questioning.'

[104] Yarhouse 2010, 17: 'A gay identity label is a kind of ethically constitutive story insofar as integrating same-sex attractions into a gay identity provides a set of reference points for who one is and how to think about oneself.'

[105] Yarhouse 2010, 22.

[106] Yarhouse 2010, 25.

[107] Yarhouse 2010, 26.

[108] Yarhouse 2010, 18-19.

- Een identiteit is iets niet-noodzakelijks. Welke identiteit iemand aanneemt hangt wel samen met aanleg, persoonlijke ontwikkeling, gerichtheid, emotionaliteit, ervaringen, opvoeding etc., maar is daarvan niet de noodzakelijke uitkomst.
- Aan iemands 'identiteit' ligt een bewuste keuze ten grondslag. Een identiteit neem je aan, het is de manier waarop je jezelf labelt, jezelf onderscheidt van anderen.

In het geval van mensen met homoseksuele gevoelens impliceert het aannemen van een homoseksuele identiteit ook, dat je kiest voor een bepaalde manier van leven, t.w. voor een levenswijze die inhoudt dat je volgens een gay-script gaat leven, i.c. homoseksuele relaties aangaat.

De visie van Yarhouse wordt tot in detail gevolgd door het studierapport van de CGK en mag als een kern daarvan beschouwd worden: je hoeft geen homo-identiteit aan te nemen, je hebt je identiteit in Christus.[109] Het studierapport gaat ook in op de modellen die in de psychologie zijn opgesteld over de ontwikkeling van een homoseksuele gerichtheid en identiteit. Daarbij tekent het studierapport als bezwaar aan 'dat ze geen rekening houden met wie weloverwogen geen homo-identiteit aannemen en bewust hun seksuele gerichtheid niet allesbepalend laten zijn. (…) Dat is mogelijk: de eigen gerichtheid erkennen en tegelijkertijd het levenspatroon laten bepalen door een andere werkelijkheid dan deze gerichtheid. Geloof en godsdienst kunnen maken dat iemand in die zin afziet van een homoseksuele identiteit.'[110] Veelvuldig spreekt het studierapport over de identiteit in Christus en wat die mag betekenen en heeft te betekenen voor iedere christen en homoseksuele christenen in het bijzonder.[111]

Ook Peter van de Kamp en Wolter Rose nemen de opvattingen van Yarhouse over.[112] En hoewel Prosman het werk van Yarhouse niet gebruikt, sluiten ook diens opvattingen over identiteit deels bij die van Yarhouse aan.[113]

Het bovenstaande plaatje van hoe in de theologische bezinning over homo-identiteit gesproken wordt, is echter nog niet compleet. Soms wordt het woord homo-identiteit gebruikt op een wijze die afwijkt van die van Yarhouse. Identiteit staat dan voor wat iemand werkelijk en wezenlijk is.

Zo stelt De Bruijne, aanvankelijk geheel in lijn met Yarhouse, dat een homoseksuele identiteit 'een tweede identiteit' is, net als het lid zijn van een bepaalde familie, onze nationaliteit, ons ras en ons man- of vrouw-zijn. En waarom? 'Voor een christen ligt immers het eigenlijke leven in de opgestane Christus. Wie wij ten diepste zijn is in Hem verborgen. (…) Wie zijn of haar homoseksuele identiteit leert zien als een tweede identiteit zal deze niet verabsoluteren.'[114] Vervolgens zegt hij – hiermee t.o.v. Yarhouse een eigen accent leggend – over die 'tweede identiteit', dat die desondanks 'dicht bij de kern van onze persoon' kan liggen en ook in Christus zijn positieve waarde kan houden. Naar zijn mening is er namelijk sprake van een 'hermeneutisch tekort' in het christelijke debat over homoseksualiteit: 'Voor wij Bijbelteksten over homoseksualiteit vandaag kunnen toepassen, moeten wij ook beter in beeld hebben wat vandaag een homoseksuele identiteit is.' De Bruijne beschouwt die als een uniek verschijnsel. 'Weliswaar leefden in alle tijden en culturen mensen met wat wij vandaag een homoseksuele dispositie noemen', maar 'Pas de moderne westerse culturele constellatie

---

[109] In navolging van Yarhouse maakt het rapport onderscheid tussen 'gevoelens, gerichtheid en identiteit': 'Homoseksuele gevoelens kunnen in verschillende gradaties en op verschillende momenten voorkomen. Zij kunnen ook van voorbijgaande aard zijn. Zoals gezegd spreken we over een homoseksuele gerichtheid wanneer de gevoelens een stabiel karakter hebben. We zouden van een homoseksuele identiteit kunnen spreken wanneer iemand zijn gerichtheid bepalend laat zijn voor zijn persoon-zijn en zich sterk profileert aan de hand van zijn seksuele voorkeur.' (7)

[110] Studierapport CGK 2013, 9-10.

[111] Het is in dit verband niet doenlijk om het wijde verband dat het rapport schetst zowel breed als genuanceerd weer te geven. Waar het om gaat is de identiteit in Christus en wat die voor allen die Christus toebehoren – dat staat in het rapport steeds voorop – en in het bijzonder homoseksuelen betekent.

[112] Van de Kamp, 2012, 84-85; Rose 2012, 117-119.

[113] Prosman 2013, 244-249.

[114] De Bruijne 2012b, 65.

liet de homoseksuele dispositie zo onontkoombaar uitkomen, dat deze zelfs bepalend kon worden voor de identiteit en zelfbeleving van de betrokkenen.'[115]

De invulling die De Bruijne hier aan het woord 'identiteit' geeft, leunt dicht aan tegen de meer gangbare wijze waarop over 'identiteit' gesproken wordt. Iemands identiteit lijkt te staan voor iemands 'authentieke, "eigenlijke ik"'. En een identiteit is niet zozeer een keuze, maar overkomt je. In de pastorale handreiking van het studierapport van de Christelijke Gereformeerde Kerken wordt op een vergelijkbare wijze over identiteit gesproken. We lezen daar: '"Identiteit" is een totaalbegrip. Het omvat alle aspecten van ons mens-zijn: denken en dromen, wensen en willen, voelen en praten, doen en laten. Dat maakt het onmogelijk 'zijn' en 'doen' te scheiden. 'Zijn' is nooit een abstract idee maar op zichzelf al een manier van 'doen' en in elk 'doen' manifesteert zich ons 'zijn'. Dat kan ook van het seksuele aspect van onze identiteit worden gezegd.'[116] Het begrip 'identiteit' krijgt hier naar mijn indruk een andere, minder 'Yarhousiaanse' invulling dan in het eerste deel van het rapport. 'Identiteit' is geen keuze, geen label dat je jezelf meegeeft, maar de ontdekking van wie je werkelijk bent. 'Identiteit' is niet 'iets doen', maar 'iets zijn'.

Bespreking

Voor mij is het 'in Christus zijn' de kostbare kern van het christelijk geloof. Ook meen ik dat dit concept, hoezeer ook doortrokken van het moderne levensbesef, recht doet aan wezenlijke nieuwtestamentische noties. In Christus hebben wij inderdaad onze identiteit gevonden. In Christus hebben wij een nieuwe naam, een nieuw bestaan. In Christus leven wij niet onder Gods oordeel, maar uit genade. En met Paulus mag ik zeggen: 'Niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij.' En voor iedere christen, voor ieder mens mag en heeft te gelden dat hij of zij zijn of haar identiteit in Christus vindt. Toch meen ik dat er allerlei vragen geplaatst kunnen worden bij de wijze waarop onderscheid gemaakt wordt tussen hetzij het aannemen van een homo-identiteit hetzij het vinden van je identiteit in Christus. Naar mijn mening is het concept om meerdere redenen dusdanig onrijp en problematisch dat ik grote twijfels heb over de bruikbaarheid daarvan in een positiebepaling met betrekking tot homoseksualiteit.

Ten eerste is er sprake van een minimale bezinning op het complexe begrip 'identiteit', hoewel het in het debat een welhaast maximale rol vervult. Dat wreekt zich in ieder geval hierin, dat dit sleutelbegrip in het debat verschillende invullingen krijgt. Door sommigen wordt het gebruikt om aan te duiden dat iemand zich echt en wezenlijk homoseksueel weet, door anderen om aan te duiden dat iemand met homoseksuele gevoelens voor een identiteit en een daarmee samenhangende levenswijze kiest. Die begripsverwarring is weliswaar overkomelijk, maar komt het debat niet ten goede.

Ten tweede lijkt het een kwestie van willekeur om uitsluitend van een homo-identiteit te spreken als er sprake is van een participatie in de homoseksuele praxis of het aangaan van een homoseksuele relatie. Als een broeder of zuster in Christus van zichzelf weet en zegt: 'Oké, ik ben dus homo',[117] maar verklaart celibatair door het leven te willen gaan, is er naar mijn mening niet minder sprake van een 'homo-identiteit' dan wanneer iemand zegt: 'Ik ben homo' en kiest voor een homoseksuele relatie. Zeker, die 'homo-identiteit' krijgt in het eerste geval een heel andere invulling dan in het tweede, maar ook in het eerste geval profileert iemand zichzelf als homo en maakt hij het 'zo zijn' bepalend voor zijn levenskeuzes.

Ten derde wordt het concept van Yarhouse gedragen door een naar mijn mening problematische opvatting over het ontstaan van een homoseksuele oriëntatie. Er is sprake van aanleg, die aanleg kan onder invloed van opvoeding, omgeving, ervaringen etc. tot een

---

[115] De Bruijne 2012b, 66.
[116] Studierapport CGK 2013, 65. Ook schrijft het rapport: 'Zoals het tot iemands eigenheid behoort Jood of Griek, man of vrouw te zijn, zo kan ook homoseksualiteit onvervreemdbaar tot iemands eigenheid behoren.' (64)
[117] Naar de titel van een boek van Herman van Wijngaarden, Wijngaarden 2013.

oriëntatie worden. En vervolgens kan op basis van die oriëntatie in onze cultuur al dan niet voor een homo-identiteit gekozen worden. Dat dit hele concept in hoge mate hypothetisch is, blijkt uit de wijze waarop Yarhouse zich uitdrukt.[118] We bevinden ons helemaal in 'het is waarschijnlijk i.c. aannemelijk dat sfeer'. Dan rijst de vraag onder invloed van welk soort opvoeding, welk soort ervaringen, welk soort omgeving homoseksuele gevoelens tot een homoseksuele oriëntatie worden?[119] En, wat dient er aan de opvoeding, de omgeving etc. veranderd te worden om te voorkomen dat iemand een homoseksuele oriëntatie – die in onze cultuur tot een homo-identiteit kan uitgroeien – geraakt? In het verleden (zie hierboven) waren medici zeer beslist in het aanwijzen van de hiervoor verantwoordelijke factoren. Daar is men tegenwoordig van afgestapt. Hoewel, dat is eigenlijk niet goed gesteld. Er wordt geponeerd dat een aanleg voor homoseksuele gevoelens door oorzaken van allerlei aard (biologisch, psychologisch, milieu, levenservaring, cultuur), die ook nog eens per persoon verschillen, kunnen uitgroeien tot een homoseksuele oriëntatie.[120] Volgens mij is dit een andere manier om te zeggen dat men er geen idee van heeft hoe precies een homoseksuele oriëntatie ontstaat. Maar dat impliceert dat heel het concept waarin het gaat van gevoelens (aangeboren) tot oriëntatie (aangeleerd) en tot identiteit (keuze) naar mijn indruk van een hoog hypothetisch gehalte is.

Ten vierde, wil de wijze waarop Yarhouse onderscheid maakt tussen een homo-identiteit en iemands identiteit in Christus geloofwaardig zijn (niet willekeurig, uitsluitend op homoseksuelen van toepassing) dan zal ze ook hebben op te gaan voor andere identiteitsbepalende fenomenen. In ieder geval zal doordacht moeten worden hoe het in die andere gevallen werkt. Heb je werkelijk pas een 'hetero-identiteit' als je een (seksuele) relatie met iemand van de andere sekse aangaat? En wanneer heb je een Nederlandse of Chinese identiteit? Wanneer je in je moedertaal praat en denkt of pas wanneer je tranen in de ogen krijgt bij het zingen van het volkslied? En is het werkelijk zo dat je het gegeven van het man of vrouw zijn kunt integreren in een mannelijke of vrouwelijk identiteit, maar er ook voor kunt kiezen andere aspecten centraal te stellen in je identiteit?[121] Andere vraag, heeft iedereen hierin op gelijke wijze een keuze? Zit in het man en vrouw, Chinees of Hollander zijn veelal niet iets zo fundamenteels en onontkoombaars dat het al te simpel is om te stellen dat je in plaats daarvan je identiteit in Christus kunt stellen?

Ten vijfde is er iets voor te zeggen dat het onderscheid tussen 'homoseksuele aanleg' en 'homo-identiteit' slechts in woordgebruik verschilt van het onderscheid tussen 'aard' en 'daad'.[122] Dat blijkt, wanneer we dit onderscheid tussen 'gevoelens' en 'identiteit' toepassen op mensen met heteroseksuele gevoelens. Het mag duidelijk zijn dat de heteroseksuele praxis

---

[118] Yarhouse 2010, 28-29. 'There is much we do not know at this time. But the causes are likely a combination of factors from both nature and nurture. (…) the role of biological antecedents may be that they provide a push in the direction of homosexuality for some persons. Other factors must also be in place, and these, too, vary in relative weight from person to person. Does this mean that the person is born this way? This is not an easy question to answer with a simple Yes or No. (…) Yes, in the sense that people do not choose to experience same-sex attraction; they find themselves experiencing attraction to the same sex. No, in the sense that the pathway to developing a homosexual orientation likely involves many different contributing factors from both nature and nurture, from both biology and the environment.'

[119] Boeiend is ook de wijze waarop het studierapport CGK 2013 zich uitdrukt. Daarin wordt de nadruk gelegd op de actieve rol van degene met een homoseksuele aanleg. Het is een aanleg die je ontwikkelt (zoals vioolspelen en voetbal?) op basis van je natuurlijke aanleg. In de ontwikkeling van deze aanleg kunnen ook psychische en emotionele factoren een rol spelen. Het rapport geeft niet aan welke.

[120] Goldingay e.a. 2010, 26; Yarhouse 2010, 28-29.

[121] Ik refereer hier aan wat Van de Kamp in navolging van Yarhouse schrijft over homoseksuele gevoelens: 'Je aangetrokken voelen tot personen van hetzelfde geslacht is een ervaring, maar die is niet het doorslaggevende element van je identiteit. Je kunt ervoor kiezen om zo'n ervaring te integreren in een homo-identiteit , maar je kunt er ook voor kiezen om andere aspecten centraal te stellen voor je identiteit.' (Van de Kamp 2012, 85)

[122] Zie Kurpershoek 2015, 186.

in het bovengenoemde identiteitsconcept wel verenigbaar is met het vinden van je identiteit in Christus. Aan het onderscheid tussen hetzij ‘een homo-identiteit aannemen’ hetzij ‘je identiteit in Christus vinden’ gaan dus twee opvattingen vooraf: 1. de homoseksuele praxis is per definitie onverenigbaar met de Bijbel; 2. het hebben van homoseksuele gevoelens is oké, maar tegen de homoseksuele praxis zeggen we nee. Het eerste punt komt aan de orde in deze studie. Van het tweede punt werd eerder vastgesteld dat het ronduit problematisch is.[123]

Ten zesde heb ik er grote twijfels over of het aannemen van een homo-identiteit en het vinden van je identiteit in Christus wel zo tegenover elkaar geplaatst kunnen worden. Yarhouse plaatst in zijn concept het – machtige – gegeven dat wij ‘in Christus’ zijn en in hem onze identiteit hebben tegenover een concept uit de sociale psychologie, t.w. het aannemen van een homo-identiteit. Is het ‘in Christus’ zijn niet van een dusdanig andere orde dan een concept uit de sociale psychologie dat die twee nooit als alternatieve positiebepalingen tegenover elkaar geplaatst kunnen worden? En ligt de relatie tussen de identiteit die je als mens hebt in dit aardse bestaan hebt tot de identiteit die je in Christus hebt niet zodanig genuanceerd en gecompliceerd dat je het een niet simpelweg als alternatief voor het ander kunt poneren?

Ten zevende suggereert het spreken over ‘je identiteit in Christus’ een ethische klaarheid die er naar mijn mening in dit gebroken bestaan dikwijls niet is. Om daarvan één voorbeeld te geven: als iets uit de Bijbel duidelijk wordt, is het wel dat we in Christus één zijn met allen onder de volken die zijn naam belijden en dat de identiteit in Christus de nationale identiteit in hoge mate relativeert. Maar in de gebrokenheid van het bestaan is het niet alleen denkbaar, maar zelfs een gegeven dat degenen die hun identiteit helemaal in Christus vinden toch, omdat ze een andere nationaliteit hebben, op het slagveld tegen elkaar de wapens moeten opnemen. We hebben inderdaad allen onze identiteit in Christus, maar desondanks kan de ene christen het wel opbrengen om met een gewelddadige huwelijkspartner samen te leven en de andere niet. ‘Je identiteit in Christus hebben’ suggereert ook dat we eigenlijk altijd wel een antwoord hebben op de vraag ‘What would Jesus do?’ Echter, in heel veel situaties weten we dat simpelweg niet en in andere situaties – bijvoorbeeld als het gaat om de vraag: ‘Zal ik trouwen of niet?’ – hebben we aan de keuze die Jezus maakte, geen houvast. Anders gezegd: dat we onze identiteit in Christus hebben, betekent niet dat we nu over een ‘ideaal-identiteit’ beschikken waar we als het ware in kunnen stappen. Het ‘je identiteit in Christus hebben’ levert niet één script op en kan bij heel verschillende mensen met heel verschillende identiteiten in heel verschillende scenario’s en culturen op heel verschillende manieren uitpakken.

Aan ‘in Christus zijn’ zit overigens een heel vertroostende kant die vaak onbenoemd blijft. In Christus ben je ook als je, door omstandigheden gedwongen of door machteloosheid gebonden, leeft in een situatie die niet beantwoordt aan de hoge norm die Christus stelt. Ja, je bent in de oorlog en bent geroepen acties te ondernemen die een broeder het leven kunnen kosten. Dat is gruwelijk. En toch mag je weten ook dan in Christus te zijn. Of stel, je dochter van veertien is zwanger geraakt door een verkrachting en zij wil absoluut maar een ding: geen kindje van die vent! Dan kan het zijn dat ook christenouders iets laten gebeuren dat strijdig is met Gods bedoeling met ongeboren leven. En toch kan het zijn dat een pastor met de grootst denkbare pijn tegen zijn schaapje zegt: ‘Ga in vrede…’.

Ten slotte heb ik de behoefte om met het spreken over onze identiteit in Christus ook een andere kant op te kijken. Het onderscheid wordt gebruikt om christenhomo’s te helpen met hun homoseksuele gevoelens om te gaan. We kunnen ons echter ook afvragen wat het voor de

[123] Zie in hoofdstuk 4.1.2., *Zo zijn – zo doen*

gemeente van Christus zelf betekent om haar identiteit in Christus te hebben in haar omgang met en houding tegenover homoseksuele broeders en zusters. Wie geen homoseksuele aanleg heeft, staat van nature vreemd tegenover een homoseksuele relatie en de homoseksuele praxis. Dat verklaart waarom homo's wereldwijd – en ook in Nederland – onverdraagzaamheid ervaren. De kerk echter is een oefenplaats voor het leren aanvaarden van hetgeen anders en van nature vreemd is. Zij is een ruimte die doorademd wil – en heeft te – zijn van Christus' bruggenbouwende liefde. Mede daarom zou het wel eens gewenst en zelfs noodzakelijk kunnen zijn dat ook in een homoseksuele relatie levende gemeenteleden hartelijk aanvaard worden in de gemeente van Christus. Zo kan Christus' kerk de weg gaan die past bij haar roeping: 'in alle nederigheid en zachtmoedigheid, met geduld, door elkaar in liefde te verdragen, en zich te beijveren om de eenheid van de Geest te bewaren door de band van de vrede…' (Ef. 4:2-3)[124]

Samenvatting

Het onderscheid tussen hetzij het aannemen van een homo-identiteit hetzij het vinden van je identiteit in Christus, heeft in korte tijd een hoge vlucht genomen. Er rijzen echter zoveel vragen over de gebruikte terminologie, de vooronderstellingen die aan dit onderscheid ten grondslag liggen, de bruikbaarheid daarvan in de praktijk en de principiële ongelijksoortigheid van de tegenover elkaar geplaatste alternatieven, dat ik vooralsnog van mening ben dat het niet met vrucht gebruikt kan worden in de bezinning op de vraag of er in de gemeente van Jezus Christus ruimte is voor homoseksuele relaties.

6.4.4. Overige argumenten

Niet alleen opvattingen over het al dan niet aangeboren zijn of de cultuurbepaaldheid van homoseksualiteit spelen een rol in de positie die iemand kiest, ook andere argumenten die betrekking hebben op de homoseksuele praxis zoals wij die kennen doen mee.

Gezondheidsrisico's

Een pleidooi tegen ruimte voor de homoseksuele praxis binnen de gemeente van Christus wordt soms mede onderbouwd met het argument dat er grote gezondheidsrisico's kleven aan de homoseksuele praxis. Zo geeft Gagnon een opsomming van statistische gegevens – ontleend aan de Amerikaanse psychiater Jeffrey Satinover[125] – die betrekking hebben op de gezondheid van homoseksuele mannen, zoals een beduidend lagere levensverwachting, een sterk verhoogde kans op geslachtsziekten en hiv, een verhoogde kans op kanker aan de anus en de lever, een bovengemiddeld gebruik van drank en drugs.[126]

Wie zich een weinig verdiept in de aan homoseks gerelateerde gezondheidsrisico's,[127] stelt vast dat hier sprake is van een reëel punt. Uit de onderzoeken die gedaan zijn naar de (seksuele) gezondheid van degenen die behoren tot de zogenaamde LHBT (lesbiennes, homoseksuelen, biseksuelen en transgenders) blijkt, dat er sprake is van specifieke

---

[124] Ook Hays gaat in op de relatie tussen ruimte voor homoseksuele relaties en het volk van God, i.c. gemeente van Christus zijn. Hij doet dat, vanwege de context waarin Lev. 18:22 en 20:13 en 1 Kor. 6:9 staan, uitsluitend vanuit het perspectief van de heiligheid. Het gaat om 'the health, wholeness, and purity of the elect community.' (Hays 1997, 391) Ook naar mijn overtuiging heeft de gemeente van Christus een heilige, geheel aan God toegewijde gemeenschap te zijn. Er is geen duimbreed van ons leven waarvan Hij niet zegt 'Het is mijn.' Er bestaat echter een niet te veronachtzamen verschil tussen de context waarin Lev. 18:22 etc. staan en de onze. In de context waarin wij ons bevinden staan ook andere, niet minder fundamentele noties op het spel, die van beslissende invloed dienen te zijn op onze omgang met homoseksuelen: barmhartigheid en gerechtigheid.

[125] Een kanttekening bij de door Satinover aangeleverde cijfers is, dat die afkomstig zijn uit de tijd dat de Aidsepidemie op zijn hoogtepunt was. Ze leveren dus een vertekend beeld op.

[126] Gagnon 2001, 472vv.

[127] Op internet zijn meerdere bronnen beschikbaar, o.a. Renkens 2010.

gezondheidsrisico's, die direct te relateren vallen aan het zo zijn en het zo doen. Er is sprake van een samenhang tussen het hebben van een andere seksuele identiteit en klachten van psychische en depressieve aard. Degenen die tot de LHBT behoren denken vaker aan suïcide en ondernemen ook vaker een poging tot suïcide dan degenen die heteroseksueel zijn.

Onder degenen die tot de LHBT behoren is ook sprake van een verhoogde kans op een seks-, rook-, alcohol- of drugsverslaving. Dit kan leiden tot vormen van seksueel gedrag (onveilig vrijen bijv.) die risicodragend zijn. Ook de wijze waarop LHBT niet zelden omgaan met seks (meerdere seksuele partners, losse seksuele contacten, onveilig, i.c. zonder condoom vrijen) verhoogt de gezondheidsrisico's aanmerkelijk.

Zeer summier stip ik hier enkele relevante gegevens aan. Uit die gegevens blijkt, dat er meerdere kanten zitten aan de verhoogde gezondheidsrisico's waarvan sprake is bij o.a. homo's.

Wat betreft de relatie tussen het LHBT zijn en de geestelijke gezondheid, hoe die ook precies geduid moet worden, zeker lijkt te zijn dat 'minderheidsstress' hierin een rol speelt, aangezien de klachten afnemen als homo's aanvaard worden door hun omgeving en een voor LHBT veilige context gecreëerd wordt.

Wat betreft het feit dat bepaalde vormen van homoseksueel gedrag aantoonbare gezondheidsrisico's in zich bergen, net als met de meeste ongezonde vormen van heteroseksueel gedrag zijn die risico's rechtstreeks gerelateerd aan promiscuïteit, een praktijk waarvoor per definitie geen plaats is binnen de gemeente van Christus, omdat ze vloekt met woorden als liefde en trouw. Van homoseksueel verkeer in een relatie van liefde en trouw kan echter niet gezegd worden dat dat per definitie meer gezondheidsrisico's oplevert dan heteroseksueel verkeer in een relatie van liefde en trouw. Wel kleven aan anale seks gezondheidsrisico's die terdege de aandacht vragen, maar niet ieder homostel doet aan anale seks.[128]

Liefde en trouw?

Een ander argument dat aangevoerd wordt tegen de acceptatie van homoseksuele relaties door de gemeente van Christus is, dat de praktijk uitwijst dat homoseksuele relaties in liefde en trouw vrijwel onmogelijk zijn.[129] Juist omdat het in deze studie om dergelijke relaties gaat, is hier sprake van een argument waaraan niet voorbij gegaan kan worden. Het zou immers enigszins pijnlijk, of anders wel vermakelijk zijn als deze studie over een thema gaat dat feitelijk niet bestaat. Waar praten we dan nog over?

Dat m.n. homomannen verhoudingsgewijs veel wisselende en vrijblijvende seksuele contacten hebben mag een feit genoemd worden.[130] Dat er binnen homoseksuele relaties tussen mannen verhoudingsgewijs meer ruimte gelaten wordt voor seksuele contacten met anderen dan de vaste partner ook.[131] Ook blijkt uit onderzoek dat de duur van een homoseksuele relatie verhoudingsgewijs korter is dan die van een heteroseksuele relatie.[132] Het gaat echter veel te ver om te beweren dat een homoseksuele relatie in liefde en trouw een welhaast feitelijke onmogelijkheid is. De ervaring leert dat er wel degelijk homostellen zijn die een dergelijke relatie hebben. En Loonstra concludeert op grond van de onderzoeken 'dat

---

[128] Stephen Fry gaf in zijn documentaire te kennen dat er in zijn relatie met zijn vriend geen sprake is van anale seks.

[129] Gagnon 2001, 452-460.

[130] Op internet vond ik het verslag van een Expertmeeting over HIV en SOA bij LHBT en MSM. Daarin werden berekeningen gepresenteerd over het *laatste* sekscontact van een bepaalde groep respondenten. 'Voor 51% van de steekproef van 1714 mannen was dat laatste sekscontact met een losse mannelijke partner, voor 42% was dit met de huidige vaste mannelijke partner, en voor 8% met een andere vaste mannelijke partner.' (Zie http://www.rutgers.nl/sites/rutgersnl/files/PDF/Verslag_Themabijeenkomst_Hiv_Soa.pdf)

[131] Zie Loonstra 2005, 59-61.

[132] Zie Loonstra 2005, 58-59.

op de meeste onderzochte punten samenwoningsrelaties van homoseksuele mannen meer met die van heteroseksuele paren overeenkwamen dan dat ze daarvan verschilden. (…) De duur van huwelijken van man en vrouw was gemiddeld langer dan van relaties tussen twee mannen, hoewel ook daar langdurige relaties voorkwamen. Het grootste verschil bestond in de aanvaarding van andere seksuele contacten buiten de vaste relatie. Homo's bleken daarin veel liberaler dan hetero's. Toch is het aantal vaste homoseksuelen dat zijn relatie wel monogaam beleefde niet te verwaarlozen. Voor de verschillen tussen homo- en heterorelaties, zoals: meer nadruk op seks, grotere aanvaarding van gemeenschap met derden, kortere gemiddelde relatieduur, dringt zich de volgende verklaring op. Deze verschillen komen naast andere factoren niet zozeer voort uit het homo-zijn van de man, maar meer uit het man-zijn van de homo. De conclusie uit dit onderzoek laat geen ruimte voor de opvatting dat homoseksuelen in het algemeen gesproken niet in staat zouden zijn een duurzame en exclusieve relatie te onderhouden.'[133]

Ruimte voor wijsheid

Alle bovenstaande overwegingen m.b.t. homoseksualiteit zijn ogenschijnlijk van een andere orde dan principiële overwegingen als de scheppingsorde en het gezag van de Bijbelse ge- en verboden. Toch meen ik dat ook die overwegingen werkelijk serieus genomen moeten worden. Al onze kennis en heel onze ervaringswerkelijkheid hebben we te verwerken bij het maken van onze (ook morele) keuzes. Dat is inherent aan het fenomeen 'wijsheid' zoals we dat uit de Bijbel kennen. En als uit onderzoek bijvoorbeeld blijkt dat promiscuïteit onder (met name mannelijke) homoseksuelen verhoudingsgewijs aanzienlijk meer voorkomt dan onder heteroseksuelen, dan levert dat een bijzonder aandachtspunt en huiswerk voor homoseksuele christenen op. En als het een serieus te nemen optie is dat iemands homoseksuele gerichtheid verlegd kan worden naar een meer heteroseksuele gerichtheid, dan dient die optie niet genegeerd of geringschattend verworpen, maar benoemd en in de pastorale praktijk meegenomen te worden.

Onze kennis en ervaring mag volop meedoen, heeft zelfs mee te doen in de bezinning op alle morele vragen waarvoor we als gemeente van Jezus Christus in onze tijd staan. Maar welke rol spelen die kennis en ervaring in de argumentatie van christenen die zich op Bijbelse gronden tegen homoseksuele relaties verzetten? Ook zij beroepen zich op (wetenschappelijke) kennis en ervaring, maar hoe serieus kan dat beroep genomen worden? Welke functie vervult het? Ik krijg soms de indruk dat dat slechts één doel dient, namelijk de ruimte voor een homoseksuele relatie zo krachtig mogelijk uit te sluiten in plaats van de mogelijkheid, wenselijkheid, of zelfs noodzaak daarvan in alle ernst te overwegen. Gesteld namelijk dat

- iemand een homoseksuele gerichtheid heeft die net zo diep gaat als de heteroseksuele gerichtheid,
- ondanks intensieve therapie geen enkele verandering van gerichtheid doormaakt,
- niet bij machte is celibatair door het leven te gaan,
- een partner vindt in wie hij of zij een vergelijkbare vreugde vindt als man en vrouw in elkaar vinden,
- samenleeft in een relatie van liefde en trouw,
- daarin opbloeit en vreugde en zegen ervaart,

is dat relevant voor degenen die zich voor hun Bijbels geïnspireerde verzet tegen homoseksuele relaties op wetenschap, kennis en ervaring beroepen? Het simpele antwoord is 'nee', want het uitgangspunt is dat de Bijbel die verbiedt en dat daarom (wetenschappelijke) kennis en menselijke ervaring bij de standpuntbepaling uiteindelijk geen rol mogen spelen. Maar als dit zo is, waarom hebben we het dan nog over statistieken, gezondheidsrisico's,

[133] Loonstra 2005, 61.

ervaringen, depressiviteit en suïcidaliteit, bevolkings- en psychologisch onderzoek? Dat alles dient slechts ter bevestiging van een op andere gronden ingenomen standpunt. Vandaar dat ik deze overwegingen over homoseksualiteit wil afsluiten met wat naar mijn mening een prealabele vraag is: heeft het zin om in alle openheid door te praten over ervaringen, statistieken en onderzoek?

Samenvatting

Mijn overtuiging op basis van de uit de Bijbel zelf afgeleide hermeneutische grondlijnen is dat álle kennis en ervaring mee mag en mee moet doen bij het vinden van een begaanbare en heilzame weg voor homo's. Niet alleen die kennis en ervaring die ons ervan bewust maken dat homoseksuele gevoelens veranderlijk kunnen zijn en de homoseksuele praxis schadelijk voor de gezondheid kan zijn, ook die (ervarings)kennis die ervoor pleit dat de gemeente van Christus ruimte geeft aan homoseksuele relaties.

Concrete keuzes

7. Van sjibbolet naar sjalom

7.1. Bouwstenen

In de voorafgaande hoofdstukken zijn gaandeweg alle bouwstenen die bijdragen aan mijn eigen positiebepaling ten aanzien van ruimte voor homoseksuele relaties in Christus' gemeente op tafel gekomen. Tot die bouwstenen behoren:

- de Bijbelse gegevens met betrekking tot de homoseksuele praxis (hoofdstuk 2);
- de overtuiging dat de schepping waarvan Gen. 1 en 2 spreken van grote betekenis is voor hetgeen door de gemeente van Christus als goed en gaaf beschouwd wordt (hoofdstuk 3);
- de rol die de cultuur speelt in onze omgang met tal van thema's van – ook – morele aard, waaronder homoseksualiteit en de hermeneutische vragen die hieruit voortvloeien (hoofdstuk 4);
- de kennis die wij mogen hebben van het karakter van God en de betekenis daarvan voor de keuzes die we maken in kwesties van morele aard (hoofdstuk 5.1.1.);
- het inzicht dat heel de Bijbel door blijkt dat de HERE meer is dan zowel zijn schepping als zijn wet. Achter de schepping hebben we terug te gaan tot het hart van de schepper en achter de wet tot het hart van de wetgever (hoofdstuk 5.1.3.)
- de diep in de Bijbel verankerde notie dat mensen naar Gods beeld geschapen zijn en geroepen om met behulp van alle gaven van hoofd en hart en handen keuzes te maken die tot Gods eer en dienstbaar aan zijn gerechtigheid in deze wereld zijn (hoofdstuk 5.2.);
- het besef dat Gods steeds maar weer aansluiten bij de menselijke cultuur en context inherent is aan de roeping die de HERE de mens op aarde heeft gegeven. Christenen mogen 'moed tot cultuur' hebben en dienen bij hun positiebepaling in de cultuur gevoelig te zijn voor de krachten die van invloed zijn op hun cultuur (hoofdstuk 5.3.);
- het uit de Bijbel zelf gewonnen inzicht dat de gemeente van Jezus Christus met onderscheidingsvermogen en wijsheid mag en heeft om te gaan met het in de scheppingsorde verankerde verbod op de homoseksuele praxis (hoofdstuk 6.2., 6.3. en 6.4.1.);
- hetgeen wij van homoseksualiteit weten of menen te weten en hetgeen wij in onze ontmoeting met homoseksuelen ervaren hebben (hoofdstuk 6.4. en 6.5.).

Gaandeweg is ook duidelijk geworden dat ik me in meer of mindere mate herken in de argumenten van degenen die menen dat er binnen de gemeente van Christus ruimte voor homoseksuele relaties heeft te zijn.

Dit hoofdstuk zullen de lijnen doorgetrokken worden en samenkomen in een opvatting die weloverwogen en van harte ruimte laat voor homoseksuele relatie in de gemeente van Jezus Christus. Om te beginnen wil ik dan de rode draad die door heel deze studie loopt oppakken, namelijk onze cultuur en hoe die onze samenleving ertoe gebracht heeft een einde te maken aan alle discriminatie van mensen met een andere seksuele geaardheid.

7.2. De krachten in onze cultuur

Binnen een eeuw heeft zich in onze samenleving een ingrijpende omslag voorgedaan in de houding tegenover homoseksualiteit en homoseksuelen. Om die omslag met enkele woorden te markeren: van sodomie naar sociale acceptatie, van artikel 248bis (in 1911) naar antidiscriminatie, van homohaat naar homohuwelijk.

Vanwege het drastische karakter van deze omslag wordt wel gemeend dat die uniek is in de geschiedenis van de ethiek.[1] Ik waag het de juistheid van deze bewering te betwijfelen. Naar mijn stellige indruk doet het tempo waarin de visie op bijv. de doodstraf en de pedagogische tik in onze – ook kerkelijke – cultuur veranderd zijn, niet onder voor het tempo waarin de visie op homoseksualiteit veranderd is. Ook is mijn indruk dat de houding van het westerse deel van de christenheid t.o.v. bijv. het hoofd-zijn van de man in het huwelijk en het gebruik van anticonceptiva beduidend sneller en drastischer is veranderd, dan die t.o.v. homoseksuele relaties.

Dat deze omslag de kerk en velen in de kerk te hard gaat, kan en wil ik de kerk, míjn kerk niet verwijten. Als kerk van Christus willen we trouw zijn aan de Bijbel, Gods Woord en dat geeft, waar het ook over de homoseksuele praxis spreekt, daarvoor geen enkele ruimte, integendeel. Waarbij het scherpe oordeel van de Bijbel over de homoseksuele praxis teruggaat op iets uiterst fundamenteels: de schepping. De HERE heeft het sekseverschil in het leven geroepen met het oog op het voortbestaan van de mensheid en opdat man en vrouw ‘een vlees’, een nieuwe levenseenheid zouden worden. De homoseksuele praxis valt binnen dit plaatje van Gods goede, gave schepping geen plaats te geven, is een verstoring daarvan en lijkt daarom niet anders dan ook nu nog door de kerk verworpen te moeten worden. En mocht de samenleving, de wereld daar anders over denken, het zij zo. Wij zijn de gemeente van Christus en geroepen hem te volgen in deze tijd. Omwille van hem zijn we ook bereid onbegrip te verduren en smaad te dragen als het moet. Hoe dan ook moeten we niet willen toegeven aan de wereld, aan de druk die de wereld op ons uitoefent. Zegt Jakobus niet: ‘Overspelige mannen en vrouwen, weet u dan niet dat de vriendschap met de wereld vijandschap tegen God is? Wie dan nu een vriend van de wereld wil zijn, wordt als vijand van God aangemerkt.’ (Jak. 4:4)?

Nu is het wel zaak om Jak.4:4 in zijn verband te lezen. Wat ‘wereld’ is, wordt daarin volstrekt duidelijk: ‘wereld’ staat voor strijd, conflicten, hebzucht, jaloezie en moordlust. ‘De wereld’ is de wereld van gebekvecht en twist, de wereld waarin het alleen maar om het eigen ik draait. Maar zijn dat de krachten die de omslag in onze samenleving ten opzichte van homoseksualiteit veroorzaakt hebben? Ik wil hieronder een wat genuanceerder beeld geven en gebruik daar drie woorden voor: barmhartigheid, gerechtigheid en vrijheid.

7.2.1. Barmhartigheid

In 1904 verscheen de eerste Nederlandse publicatie van enige omvang over homoseksualiteit – toen nog ‘uranisme’ genoemd –, t.w. een rede van de Amsterdamse arts Von Römer, getiteld *Ongekend leed*.[2] Het was een voor Nederland baanbrekende toespraak die naar het huidige inzicht volstrekt achterhaalde standpunten over het ontstaan van homoseksualiteit uitdraagt, maar uit historisch en humaan oogpunt zeer de moeite van een lezing waard blijft.

De rede is afkomstig uit een tijd dat homoseksualiteit taboe was. De homoseksuele praxis stond nog gelijk aan de zonde van Sodom en was onbespreekbaar. Homo’s waren paria’s. In de rede van Von Römer wordt op basis van biologie, onderzoek, briefmateriaal en talloze persoonlijke contacten met homo- en biseksuelen geprobeerd binnen de samenleving begrip voor homo’s te kweken en ruimte voor hen te scheppen. Vanwege ‘de ellende en het diepe leed der urningen’[3] zet hij hun problematiek op de kaart, in zijn woorden, wekt hij belangstelling voor zoveel ongekend leed. En daaraan verbindt hij ook de vraag: ‘Is ’t niet uw

[1] Boer 2007, 123vv stelt: ‘Er is mij geen ander voorbeeld bekend van een zo totale ommezwaai. Ook bij andere ethische kwesties (slavernij, de toelaatbaarheid van geweld, privé-bezit, het goed recht van de staat, vlees eten, zondagsheiliging, geboorteregeling, de plaats van de vrouw) zijn er stemmen en tegenstemmen geweest. Maar terwijl er daarbij veelal sprake is van langdurige pluraliteit, vaak ook van een evolutie, is bij visies op homorelaties eerder sprake van een revolutie.’

[2] Von Römer 1992.

[3] Von Römer 1992, 119.

plicht als humaan mensch, of als Christen, uw hand dien ongelukkigen toe te steken, en hen hun schuldeloos leed te helpen dragen?'[4]

Zijn zienswijze heeft Von Römer gepubliceerd lang voordat homoactiegroepen al demonstrerende eisten dat medici hun visie op homoseksualiteit zouden bijstellen.[5] De rede is dus niet geschreven uit politiek correcte overwegingen (het was totaal niet publiek correct wat Von Römer schreef) of onder druk van een homolobby die gelijke rechten voor homo's willen afdwingen (Von Römer is eerder stem van de stemlozen). Dat maakt dit boek een authentiek en waardevol document.

Uitvoerig gaat Von Römer in op de nood waarin homoseksuelen in die tijd leefden, juist omdat er een taboe op homoseksualiteit rustte. Die nood was existentieel, religieus, psychisch. Die nood was, zo blijkt uit menig citaat, ook onoplosbaar.[6] Hoezeer sommigen ook gebeden hadden, er veranderde niets aan hun gerichtheid op de eigen sekse.[7] Uitvoerig ook citeert Von Römer uit gesprekken met en brieven van homo's. Menigeen leeft sterk met de gedachte zelfmoord te plegen, van anderen – die metterdaad zelfmoord pleegden – heeft Von Römer brieven beschikbaar. Enkele citaten:

'Nooit heb ik veel van het leven gehouden, en steeds was mij sterven 't liefste – en misschien ook had ik reeds zelfmoord gedaan, maar daar zulk een daad reeds in mijn familie voorgekomen was en ik de wanhoop mijner moeder gezien had, – deed ik het niet.'[8]

'Pogingen tot zelfmoord heb ik herhaaldelijk gedaan. (…) Dat toch de zelfmoord niet geschiedde, schrijf ik toe aan 't medelijden, dat ik met mijne in haar leven reeds zoo zwaar beproefde moeder had, die mij, als den eenigsten haar overgebleven zoon, boven alles liefhad.'[9]

Veel in de rede van Von Römer is achterhaald door wetenschappelijk onderzoek. En door de openheid over en acceptatie van homoseksualiteit in onze samenleving is de nood tegenwoordig lang niet zo fel gekleurd als toen. Maar dat die nood er nog steeds is, mag blijken uit het feit dat homoseksualiteit niet zelden gepaard gaat met klachten van psychische en suïcidale aard, met name dan wanneer in de nabije sociale omgeving – dat kan ook de kerkelijke zijn – een sterk negatieve houding tegenover homoseksualiteit en homoseksuele relaties wordt ingenomen.[10]

Het is vanwege het ontdekken van de eigen nood van de homoseksueel dat het onderwerp op de agenda van de samenleving en de politiek en de kerk is gekomen. De aanzet tot de homo-emancipatie in de twintigste eeuw en de primaire drijvende kracht daarachter is dan ook de barmhartigheid geweest. Als er één woord is dat ons als volgelingen van Jezus Christus moet raken, is dat het wel.

---

[4] Von Römer 1992, 151.

[5] De Amerikaanse psychiater Jeffrey Satinover is van mening dat de American Psychological Association (APA) uitsluitend onder druk van militante homoactivisten besloten heeft homoseksualiteit niet langer als een te genezen psychiatrische aandoening te beschouwen. De APA overigens ontkent deze bewering.

[6] Citaat uit een brief: 'Tegen mijn natuur als zoodanig heb ik nooit gestreden – die stond voor mij te vast, en te helder, maar tegen de geslachtsdaden heb ik steeds gestreden. Zeker was ik steeds ongelukkig, en dat ben ik ook nu nog.' (120)

[7] Citaat uit een brief: 'Geen mensch heeft wel ooit in zijn leven zoo sterk en oprecht tegen zijn natuur gestreden als ik, omdat ik meende, dat ik een zedelijk geheel verdorven mensch was. Op mijn 21ste jaar werd ik niettegenstaande de heftigste verwijten mijner familie katholiek, en ik wilde in een klooster gaan, om zoo voor de verzoekingen die mij in de wereld in de gestalte van bijna iederen jongeling tegemoet kwamen, veilig te zijn. Door de vurigste gebeden en devote overpeinzingen trachtte ik mijn natuur te bedwingen. En soms gelukte het voor korten tijd. Ook zocht ik door literatuur en muziek de mij ontbrekende bevrediging van mijn geslachtsleven te vervangen; …. te vergeefsch!' (119-120)

[8] Von Römer 1992, 122.

[9] Von Römer 1992, 123.

[10] Keuzenkamp 2010, 190-196.

7.2.2. Gerechtigheid

Er is een onlosmakelijke band tussen barmhartigheid en gerechtigheid. Barmhartigheid leidt tot het willen beoefenen van recht en gerechtigheid en recht en gerechtigheid doen een beroep op de barmhartigheid. Dit is in de Bijbel niet anders. De oudste wetten van het Oude Testament getuigen ervan: 'Als u het kleed van uw naaste in onderpand neemt, moet u dat aan hem teruggeven voordat de zon ondergaat. Dat is immers zijn enige bedekking. Het is de kleding over zijn huid. Waarin zou hij anders moeten slapen? Wanneer hij tot Mij om hulp roept, zal het gebeuren dat Ik het zal horen, want Ik ben genadig!' (Ex. 22:26-27)

Eenzelfde beweging voltrekt zich in onze twintigste eeuw m.b.t. de plaats van homoseksuelen in onze samenleving. Sinds eind negentiende, begin twintigste eeuw hun nood in beeld kwam, is een proces van homo-emancipatie in gang gezet. Bewegingen en organisaties ontstaan die niet alleen homoseksuelen in hun nood willen begeleiden, maar ook opkomen voor hun belangen en rechten. Mede onder invloed van deze bewegingen en organisaties heeft het proces van gelijkberechtiging van homoseksuelen en homoseksuele stellen in de westerse wereld stap voor stap zijn beslag gekregen: op het gebied van belastingen, erfrecht, uiteindelijk het homohuwelijk en zelfs het recht op adoptie. Dit proces van homo-emancipatie staat niet op zichzelf, maar is deel van een reeks emancipatieprocessen, waaronder dat van de vrouw.

Vanuit christelijke optiek wordt veelal negatief aangekeken tegen de organisaties die opkomen voor de rechten van homo's. Met onmiskenbare argwaan wordt over 'de homolobby', gesproken, mede ten gevolge van de agressieve wijze waarop die organisaties in het verleden en soms nog actie voer(d)en. Soms wordt de vrees uitgesproken dat 'de homolobby' er bewust op uit is om de Bijbelse waarden met betrekking tot huwelijk, gezin en seks ondermijnen.

Ik deel tot op zekere hoogte die zorg en argwaan, maar wil ook op een heel ander aspect wijzen. De voorvechters van emancipatiebewegingen zijn bepaald niet altijd 'armen van geest' (Mozes was het aanvankelijk ook niet!), uitzonderingen als Ghandi en Martin Luther King daargelaten. Maar waar zij voor (kunnen) staan, kan wel degelijk met recht en gerechtigheid te maken hebben. Zo heeft Herman van Wijngaarden eens opgemerkt veel aan de seculiere homobeweging te danken te hebben: 'Als er geen homobeweging was geweest, had ik in dit boek niet als christen-homo mijn verhaal gedaan. Want dan had de kerk het onderwerp nog steeds doodgezwegen.'[11]

In 1983 is het recht op gelijke behandeling vastgelegd in Artikel 1 van de Nederlandse Grondwet. Dat luidt: 'Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht of op welke grond dan ook, is niet toegestaan.' Dit artikel beantwoordt aan een beginsel dat 'wij, Nederlanders' zeer hoog in het vaandel hebben. Als er iets is waar we diep van binnen tegen in opstand komen, is het wel klassenjustitie, corruptie, discriminatie op grond van levensovertuiging, geslacht, ras of wat ook. En als er iets is waar we op staan, dan is het gelijke kansen voor iedereen en ons recht op gelijke behandeling. Het mag zo zijn dat aan de wijze waarop dit recht in Nederland geclaimd wordt niet zelden ontbreekt wat voor de Bijbel heel wezenlijk is (ootmoed, zachtmoedigheid), maar dat neemt niet weg dat in de

[11] Van Wijngaarden 2009, 263. Hij schrijft ook: 'Het is niet de kerk die begonnen is met nadenken over de moeilijke positie van homo's. Eeuwenlang – dat moeten we gewoon erkennen – is haar enige boodschap geweest: homoseksualiteit is fout, walgelijk zelfs.' (463) Ook Van Wijngaarden benadrukt in zijn artikel het seculiere, zeer onchristelijke karakter van de homobeweging die in het begin van de twintigste eeuw ontstaan is. In de documenten die ik gelezen heb, is van dat anti-kerkelijke echter heel weinig te merken.

formulering van Artikel 1 van de Grondwet iets terugkomt dat ook in de Bijbel van fundamenteel belang is.[12]

In dit verband wil ik iets opmerken over de argwaan die Nederlandse christenen soms hebben ten opzichte van onze overheid. Er wordt wel beweerd dat de overheid er onder invloed van 'de homolobby' op uit is de vrijheden die wij in onze samenleving hebben verworven aan banden te leggen. Zo blijkt uit de discussie in de aanloop naar de afschaffing van de 'enkele feit'-constructie.[13] Het antidiscriminatiebeginsel zou een dusdanig primaat krijgen dat andere grondrechten, die van de vrijheid van godsdienst en onderwijs, daardoor bedreigd worden.[14] Soms zelfs wordt de verwachting uitgesproken dat de overheidswetgeving op dit terrein de opmaat vormt tot het strafbaar stellen van de evangelieprediking als zodanig. Anderen menen dat redeneringen als deze veel te kort door de bocht zijn.[15] Het is nu nog niet te zeggen waartoe de afschaffing van de 'enkele feit'-constructie in de praktijk zal leiden. Nu echter gaat het me om de argwaan als zodanig en de reactiehouding waarin kerken en christenen daardoor vervallen kunnen.

In de christelijke bezinning op het thema 'kerk en wereld', wordt niet zelden het onderscheid tussen beiden benadrukt. Het perspectief is dat van de antithese zoals dat verwoord wordt in Ef. 4:17-18[16] en 2 Kor. 6:14-17.[17] Dit perspectief heeft zijn goed recht, maar is wel eenzijdig. De Bijbel zelf namelijk benadert het thema 'kerk en wereld' vanuit meerdere perspectieven. Een daarvan is dat 'de wereld mee- en de kerk tegenvalt.'[18]

In Gen. 20 lezen we van Abrahams verblijf in Gerar en zijn contact met koning Abimelek. Even eerlijk als humoristisch werpt dit verhaal een verrassend licht op de verhouding tussen 'kerk' en 'wereld'. De bevooroordeelde lezer verwacht dat iets onthuld zal worden van het contrast tussen beiden, maar het tegendeel is het geval. Uit angst dat er te Gerar geen vrees voor God, i.c. heilig ontzag voor de mensenrechten is, maakt Abraham keuzes die hem, zijn vrouw Sara en de bevolking van Gerar in grote problemen brengen. Van Abimelek echter geldt, dat hij een oprecht hart en zuivere handen heeft. Tussen Abraham en Abimelek blijkt inderdaad een contrast te bestaan: over het optreden van Abraham hangt van a tot z een waas van onoprechtheid, maar Abimelek is oprecht bezig.

Ook het Bijbelboek Jona levert er een treffende illustratie van dat een vergelijking van kerk en wereld in het voordeel van de wereld kan uitpakken. Jona verwaarloost zijn roeping voor de wereld, brengt het leven van anderen – heidenen! – in gevaar, maar die heidenen zetten vervolgens alles op alles om Jona in leven te houden. In de kerk kan het erger dan heidens toegaan, zo wist ook de apostel Paulus al (1 Kor. 5:1-2) en heidenen op hun beurt kunnen een buitengewoon filantropische, menslievende instelling hebben (Hand. 28:2). Bijbelgedeelten als deze maken ons er van bewust dat wij de verhouding tussen kerk en wereld niet alleen vanuit het perspectief van de antithese hebben te bezien.

Terug naar artikel 1 en de positie van homo's in onze samenleving. De Nederlandse overheid wordt niet gekenmerkt door 'vrees voor God'. Maar een groot respect voor de mensenrechten is er wel, zeker van overheidswege. En mijn eigen indruk is, dat onze overheid meer dan menige andere in de wereld het welzijn van alle burgers op het oog heeft, in het bijzonder de kwetsbare. En waar de overheid middels overheidsinstanties in het privé-leven ingrijpt, probeert ze ook dan het welzijn van vooral kwetsbare deelnemers aan de samenleving te dienen. Of dit ook de intentie is van politici die de 'enkele feit'-constructie hebben afgeschaft, kan ik niet beoordelen. Toch wil ik ervoor pleiten om zover als mogelijk met hen mee te denken, omdat gelijke kansen op scholing, ontplooiing en werk ook vanuit Bijbels oogpunt alles met recht en gerechtigheid te maken hebben.

---

[12] 'U mag de meerderheid niet volgen in het kwaad, en u mag in een rechtszaak niet zo antwoorden dat u zich schikt naar de meerderheid om zo het recht te buigen. U mag een arme bij zijn rechtszaak niet voortrekken.' 'U mag het recht van de arme onder u niet buigen bij zijn rechtszaak.' 'U mag geen geschenk aannemen, want het geschenk maakt zienden blind en verdraait de woorden van de rechtvaardigen.' (Ex. 23:2, 3,6,8)

[13] Over deze materie, zie Mudde 2011, 161-165. Op 10 maart 2015 is de 'enkele feit'-constructie afgeschaft na het aannemen door de Eerste Kamer van een initiatiefwetsvoorstel hiertoe.

[14] Mudde 2011, 163.

[15] Henk Post, Pas op met jammerklachten over SGP-uitspraak Hoge Raad, in: Reformatorisch Dagblad 23 april 2010 (http://www.refdag.nl/opinie/pas_op_met_jammerklachten_over_sgp_uitspraak_hoge_raad_1_399169). Zie ook Mudde 2011, 163-165.

[16] 'Dit zeg ik dan en getuig ervan in de Here, dat u niet meer wandelt zoals de andere heidenen wandelen, in de zinloosheid van hun denken, verduisterd in het verstand, vervreemd van het leven dat uit God is, door de onwetendheid die in hen is, door de verharding van hun hart.'

[17] 'Vorm geen ongelijk span met ongelovigen, want wat heeft gerechtigheid gemeenschappelijk met wetteloosheid, en welke gemeenschap is er tussen licht en duisternis? En welke overeenstemming is er tussen Christus en Belial? Of wat deelt een gelovige met een ongelovige? Of welk verband is er tussen de tempel van God en de afgoden?'

[18] Zie Kuyper z.j.II, 13.

De tweede drijvende kracht achter de ruimte die homo's in onze samenleving hebben gekregen, is het willen beoefenen van gerechtigheid aan een in de geschiedenis uiterst kwetsbaar gebleken groep. Ook dat moet ons als christenen aanspreken. En we zullen naar mijn mening ook dit moeten meenemen in onze bezinning op de plaats van homo's in de gemeente van Christus: Hoe kunnen we hen recht doen? Hoe kunnen zij tot bloei komen met de gaven en mogelijkheden die zij van de HERE gekregen hebben?

7.2.3. Vrijheid

Het woordje 'vrijheid', althans, wat daaronder verstaan wordt in onze samenleving, is naar mijn indruk een derde kracht die de omslag binnen onze samenleving tegenover de homoseksuele praxis verklaart. De staat der Nederlanden geeft iedere burger de maximale vrijheid om het leven naar zijn of haar inzicht in te vullen. En Nederlanders willen niets liever dan dat. Dick Hillenius dichtte:

'Wetten zijn
de strakke lijnen van ijskristallen
netten wevend
van de dood
Leven is
in ontduiken van wetten
vechtend ontkomen
aan vernietiging'

En niet minder kenmerkend voor de Nederlandse samenleving is de liedtekst:

'Vijftien miljoen mensen,
op dat hele kleine stukje aarde,
die schrijf je niet de wetten voor,
die laat je in hun waarde.'

Onthullende zinnen: blijkbaar wordt een mens níet in zijn of haar waarde gelaten als je wetten voorschrijft, regels oplegt. Deze opvatting van vrijheid leidt tot een samenleving waarin een ieder met zijn leven of haar lichaam kan doen wat goed is in zijn of haar ogen, 'behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet'. Er is in onze samenleving ruimte om binnen twee jaar van degene aan wie je 'eeuwige trouw' hebt beloofd te scheiden, simpelweg omdat je verliefd bent geworden op een ander, maar ook ruimte om die mens levenslang trouw te blijven. Er is ruimte om het grootste deel van wat je verdient aan goede doelen te schenken, maar ook ruimte om elke cent voor jezelf te houden. Er is ruimte om in een auto te rijden die het milieu ten zwaarste belast, er is ook ruimte om uit milieuoverwegingen fietsend en treinend door het leven te gaan. Er is ruimte om met talloze mensen geheel vrijblijvend seks te hebben en ruimte om monogaam door het leven te gaan, enzovoorts.

Deze opvatting van wat vrijheid is gaat in Nederland hand in hand met de overtuiging dat we tolerant hebben te zijn. Die tolerantie is waarin Nederland zich in zekere zin probeert te onderscheiden van andere naties. Als eerste land ter wereld ging Nederland dan ook over tot het legaliseren van het homohuwelijk. Gemeend wordt dat die in het verlengde ligt van de tolerantie die ons land altijd heeft gehad en die Nederland, i.h.b. Amsterdam, maakte tot een toevluchtsoord voor Joden in de zeventiende eeuw.

De ruimte voor de homoseksuele praxis is niet los te zien van deze opvatting van wat vrijheid is. Terecht wordt dat gesignaleerd door het studierapport van de Christelijke Gereformeerde Kerken: 'Seks is volgens de heersende cultuur mogelijk en geoorloofd in elke vorm en context zolang niemand wordt beschadigd. (…) Levenslange trouw en zorg jegens elkaar zijn naar de achtergrond gedrongen. (…) Seksualiteit is buiten de sfeer van goed en kwaad geplaatst. (…) Een van de effecten van de ingrijpende veranderingen op het gebied van

de seksualiteit is een breed gedragen acceptatie van seksuele relaties tussen personen van gelijk geslacht.'[19]

Als het om een beoordeling van de krachten gaat die de homo-emancipatie in onze cultuur hebben mogelijk gemaakt, stuit de wijze waarop in Nederland het woord 'vrijheid' uitgelegd en ingevuld wordt binnen de gemeente van Jezus Christus, denk ik, op de meeste weerstand. En terecht, omdat hier sprake is van een evidente karikatuur van wat vrijheid is. Christus heeft ons verlost, vrijgemaakt van onze zonden. Vrijheid kan daarom nooit vrijheid zijn om te zondigen, maar om lief te hebben en gerechtigheid te oefenen. Hetgeen Paulus schrijft in Gal. 5:13-17 is voor de gemeente van Christus allesbepalend voor het verstaan en de invulling van het woord 'vrijheid': 'Want u bent tot vrijheid geroepen, broeders, alleen niet tot die vrijheid die aanleiding geeft aan het vlees; maar dien elkaar door de liefde. Want de hele wet wordt in één woord vervuld, namelijk hierin: U zult uw naaste liefhebben als uzelf. Maar als u elkaar bijt en verslindt, pas dan op dat u niet door elkaar verteerd wordt. Maar ik zeg: Wandel door de Geest en u zult zeker de begeerte van het vlees niet volbrengen. Want het vlees begeert tegen de Geest in, en de Geest tegen het vlees in; en die staan tegenover elkaar, zodat u niet doet wat u zou willen.' De zonde legt de mens een slavenjuk op, Christus maakt vrij van zonde en geeft zo deel aan het ware leven.

Het is mede daarom dat wij ons als christenen in hoge mate een vreemdeling binnen onze samenleving kunnen voelen. Alle werken van het vlees grijpen daarin volop hun kans: 'overspel, hoererij, onreinheid, losbandigheid, afgoderij, toverij, vijandschappen, ruzie, afgunst, woede-uitbarstingen, egoïsme, onenigheid, afwijkingen in de leer, jaloersheid, moord, dronkenschap, zwelgpartijen, en dergelijke…' (Gal. 5:19-21) Vreemdelingen in deze wereld zijn we als volgelingen van Jezus per definitie, maar door hoe in onze samenleving wordt omgesprongen met de vrijheid ervaren we ons vreemdelingschap ook daadwerkelijk.

7.2.4. Evaluatie

In het bovenstaande heb ik een poging gedaan om de drijvende krachten achter 'de homo-emancipatie' in kaart te brengen: barmhartigheid, gerechtigheid en vrijheid. Ik denk dat het onderscheiden van deze drie krachten kan helpen om een genuanceerd beeld te krijgen van hoe de emancipatie van homo's in onze samenleving tot stand is gekomen. Op grond daarvan kan ik niet meegaan met de opvatting dat de ruimte voor homoseksualiteit in onze samenleving vooral het gevolg is van de seksuele revolutie van de jaren zestig van de vorige eeuw.[20] De aandacht en ruimte die homo's in de loop van de twintigste eeuw in onze samenleving en de kerk(!) gekregen hebben, heeft niet allereerst met seksuele vrijheid of overwaardering van seksualiteit te maken, maar veel meer met het ontdekken van de nood van de homoseksueel, i.c. met barmhartigheid en gerechtigheid. Het feit dat deze ontwikkeling in de tweede helft van de twintigste eeuw gepaard ging met de culturele omslag van de zestiger jaren werkt daarom vertroebelend. Ze kan zelfs de indruk wekken dat het streven naar ruimte en rechten voor homo's een exponent is van die culturele omslag. Het begon echter met een andere ontwikkeling, die van de barmhartigheid en een streven naar gerechtigheid, ook voor homo's. Bij die ontwikkeling mogen en moeten wij als gemeente van Jezus Christus aanknopen.

Maar hoe doen we dat? Hoe doen we dat op zo'n wijze dat we recht doen aan de Bijbel en wat we daarin lezen over de schepping en de homoseksuele praxis?

---

[19] Studierapport CGK 2013, 2-3.

[20] Ook Goldingay e.a. 2010 verbindt de acceptatie van de homoseksuele praxis direct aan de seksuele revolutie van de zestiger jaren van de vorige eeuw. En aan 'lax sexual morals'. (1) Tegelijk echter zijn de opstellers van de verklaring zich er volop bewust van dat ook 'principles of fairness, tolerance and compassion' en 'justice' onze samenleving hiertoe gebracht hebben. (1, 8, 33)

7.3. Ruimte voor homoseksuelen in de gemeente van Christus

Hoe kunnen de woorden barmhartigheid en gerechtigheid voor homoseksuelen in de gemeente van Christus een concrete invulling krijgen? Impliceert dit dat er ook ruimte is voor homoseksuele relaties? En een volstrekte gelijkschakeling van homo- en heteroseksuele relaties, zoals onze samenleving daarvoor gekozen heeft? Ik pak een drietal thema's op: veiligheid, relatie, gelijkheid.

7.3.1. Veiligheid

Homo's verkeren in veel samenlevingen, ook in de onze, in een kwetsbare positie. 'Homo' is een veel gebruikt scheldwoord, wereldwijd worden homo's als oud vuil of grote zondaren bejegend en in Nederland neemt het gevoel van veiligheid onder homo's af. Ook kerken, met name orthodoxe kerken, worden door homoseksuelen dikwijls niet als veilig ervaren. Ze verlaten met stille trom de gemeente of opereren geheel in de marge. Hun ouders verzwijgen dat hun zoon of dochter homo is. Daarbij komt dat voor veel jonge mensen de ontdekking dat ze een homoseksuele gerichtheid hebben niet zonder emoties en strijd gepaard gaat. Je bent anders – dat is, zeker als je jong bent, al slikken –, anders op een heel teer punt. Het is een feit dat sommige jongeren hierdoor in een ernstige crisis kunnen komen, zo ernstig, dat ze – mede door de reacties van de omgeving – langs en soms zelfs óver de rand van zelfmoord gaan. En veel tijd en strijd kan het kosten, voor ze door die crisis heen zijn en zichzelf – met hun geaardheid – geaccepteerd hebben en daarvoor ook uit durven te komen.

Het is deze ervaring, dit stukje kennis waar we niet om heen kunnen, ook al rept de Bijbel er met geen woord over. Als we weten dat het zo beleefd kan worden, zo diep gaat, wat betekent het dan om met de ogen van Christus te kijken? Wat heeft het voor de gemeente van Christus, dit wetende, te betekenen om barmhartigheid en gerechtigheid te oefenen? Allereerst dit, dat de gemeente van Christus naar vermogen een veilige plaats aan homo's biedt. En wel door homo's te aanvaarden en lief te hebben zoals Jezus Christus hen aanvaardt en liefheeft.

Als gemeenschap zijn we geroepen om zo mogelijk te voorkomen, dat mensen vanwege hun homoseksuele oriëntatie of geaardheid in de put van de zelfverwerping vallen. Hoewel we dat niet in de hand hebben, zijn er wel dingen die we kunnen doen en nalaten. Een belangrijke rol is hier om te beginnen voor ouders weggelegd. Zij hebben tijdens de opvoeding van hun kinderen al te wijzen op de mogelijkheid dat sommige mensen homofiel zijn. En vervolgens uit te stralen: 'Mocht ooit blijken dat jij zo bent, dan blijven we er voor jou, en we veroordelen je om die reden niet.' Deze houding hebben ook kerken in te nemen. 'De aanleg of geaardheid waarmee jij geboren bent, hoe raadselachtig ze ook is, mag voor jou geen reden zijn jezelf te verachten en voor ons geen reden om jou te laten vallen.'

Als het waar is – onderzoeken en documentaires wijzen het uit[21] –, dat de homoseksuele praxis bij heteroseksuelen een innerlijke weerstand, mogelijk zelfs weerzin oproept, dan impliceert dit dat deze veiligheid voor homo's nooit vanzelfsprekend, nooit een gegevenheid is. Wie geen homo is, kan zich niet met de homoseksuele praxis identificeren, die blijft 'tegennatuurlijk', iets van 'een gruwel' houden zelfs, om dat belaste woord te gebruiken. Mocht dit zo zijn, dan is dat een reden temeer om ook van kerken plaatsen te maken waar homo's zich werkelijk veilig voelen.

Vanuit dit perspectief is het daarom volop verdedigbaar dat o.a. de Nederlands Gereformeerde Kerken in 2010 hun medewerking hebben verleend aan de opstelling van de zogenaamde IDAHO-verklaring tegen geweld tegen homoseksuelen. Die verklaring luidt:
'In ons land doet zich regelmatig geweld voor – subtiel en minder subtiel – tegen homoseksuele mannen en vrouwen.

[21] Zie hoofdstuk 4, noot 46

Ze worden in elkaar geslagen, lastig gevallen, getreiterd of uitgescholden en kunnen meemaken dat hun auto wordt vernield of hun huis wordt beklad. Op veel plekken durven ze er niet voor uit te komen dat ze homoseksueel zijn.

Ter gelegenheid van de International Day Against Homophobia (IDAHO) verklaren wij als vertegenwoordigers van Nederlandse kerken het volgende:

We denken niet in alle opzichten gelijk over homoseksualiteit, maar we zijn één in het geloof dat de mens geschapen is naar het beeld van God en kostbaar is in zijn ogen. Daarom moeten mensen waardig met elkaar omgaan – respectvol, vreedzaam en liefdevol – en is geweld tegen homoseksuelen, in welke vorm dan ook, uit den boze.

Van elke schending van mensenrechten zeggen we nu: dat deugt niet. Vandaag benadrukken we dat in het bijzonder waar het de schending van de mensenrechten van homoseksuelen betreft. Daaronder vallen alle vormen van fysiek, psychisch en verbaal geweld tegen homoseksuelen evenals het aanzetten tot deze vormen van geweld. Wie geweld gebruikt tegen de mens als beelddrager van God, gaat voorbij aan Christus' oproep om God en de medemens lief te hebben.

Ook in onze geloofsgemeenschappen is de menselijke waardigheid van homoseksuelen soms geschonden, door liefdeloos en zonder begrip met hen om te gaan.

We willen ons op alle mogelijke manieren ervoor inzetten de waardigheid van alle mensen te verdedigen. We roepen gelovigen in onze kerken op geen voeding te geven aan enige vorm van geweld tegen homoseksuelen.

Kerken willen, naar het voorbeeld van Christus, ruimte bieden voor ontmoeting. Zij willen een veilige plaats zijn voor iedereen, ook voor homoseksuelen.

We roepen iedereen op om op hun eigen plaats in de maatschappij een omgeving te bieden waar homoseksuelen zich veilig voelen en zo ook bij te dragen aan een veilig klimaat in onze samenleving.

We willen ons ervoor inzetten om ook in onze internationale kerkelijke contacten en in onze contacten met vertegenwoordigers van andere religies homofobie, homovijandigheid, homohaat en geweld tegen homoseksuelen te bestrijden.'

Overigens kunnen homo's in de (orthodoxe) kerken ook zelf hun bijdragen geven aan het creëren van een opener sfeer rond homoseksualiteit. Namelijk door zichzelf niet te verstoppen. Wie zich verstopt, maakt een ontmoeting onmogelijk. En waar geen ontmoeting plaatsvindt, blijft homoseksualiteit voor de gemiddelde gemeente en het gemiddelde gemeentelid een ver-van-mijn-bed-show. Verenigingen voor christen-homo's kunnen hierbij de gewenste steun bieden.

7.3.2. Ruimte, ook voor homoseksuele relaties

Maar als iemand met zijn of haar homoseksuele gevoelens voor de dag is gekomen, hoe dan verder? Sommige christelijke gemeenschappen zetten vol in op verandering van een homoseksuele gerichtheid in een heteroseksuele. Andere zeggen: 'Je mag wel zo zijn, maar niet zo doen.' In andere wordt homo's ruimte gegund om homoseksuele samenwoonrelaties van niet-seksuele aard aan te gaan. In weer andere worden homoseksuele relaties gedoogd. In nog weer andere kerken is er ruimte voor homoseksuele relaties, zonder dat daarover een zegen gegeven wordt. Ten slotte zijn er kerken en gemeenten waar het homohuwelijk een volstrekt geaccepteerd gegeven is.

De stelling die ik wil verdedigen, luidt: de gemeente van Christus dient homoseksuele gemeenteleden zoveel ruimte te bieden als zij nodig hebben om voor Gods heilig en genadig aangezicht een weg te vinden die voor hen heilzaam en zegenrijk is.

Die ruimte is wat mij betreft geen onbegrensde ruimte. Zoals gezegd, er kan binnen de gemeente van Christus nooit ruimte gegeven worden aan vrijblijvende seksuele relaties. Die ruimte is wel een ongedwongen ruimte, waarin de gemeente homo's niet voorschrijft welke weg zij hebben te gaan. Wel heeft er binnen die ruimte ook plaats voor homoseksuele relaties te zijn.

De kerk voor Christus heeft homoseksuele relaties altijd afgewezen omdat die niet passen bij de orde die de HERE God in de schepping heeft gelegd en omdat Gods Woord de homoseksuele praxis categorisch verbiedt. Het vorige hoofdstuk ben ik het gesprek met deze

opvatting aangegaan. De kern van mijn zienswijze is, dat de HERE meer is dan zijn schepping en bereid is uit barmhartigheid en wanneer de gerechtigheid en het heil van de mens dat vereisen, de bakens van scheppingsorde te verzetten. En, niet het houden van de geboden is doel op zich, gerechtigheid en liefde zijn doel op zich. Dit impliceert dat de toepassing van de vele concrete geboden en verboden in de Bijbel met wijsheid en onderscheidingsvermogen dient te gebeuren.

Het woord gerechtigheid behelst dat mensen op de plek waar zij in de wereld gepoot zijn de ruimte krijgen om overeenkomstig hun eigen mogelijkheden en gaven tot groei en bloei te komen tot eer van God en tot zegen van de naaste.[22] De kerk, een gemeenschap die haar identiteit in Christus vindt, heeft zich dan ook af te vragen op welke wijze zij recht kan doen aan homoseksuele gemeenteleden en wat gerechtigheid voor hen betekenen mag.

Mijn uitgangspunt daarbij is, dat het menselijke verlangen naar iemand om daarmee het hele leven te delen, de hoogte- en dieptepunten, blijdschap en verdriet, lichaam en ziel, één van de meest basale en gerechtvaardigde menselijke verlangens is. Hier geeft met name Gen. 2:18-25 ruimschoots aandacht aan. Zelfs de mens die mag wandelen met God wordt meer mens, dankzij een medemens met wie hij of zij één mag zijn. Mede dankzij de medemens die ons op hoogste persoonlijke wijze bemint en trouw blijft, komt een mens tot groei en bloei. Voor homo's ligt dit niet anders. Zij hebben dat gerechtvaardigde verlangen ook. En hoewel de vervulling van dit verlangen gezocht wordt in een richting die op gespannen voet staat met de richting die Gen. 2 gaat, het verlangen zelf is er niet minder gerechtvaardigd om.

Soms lijkt de problematiek van een homoseksueel vooral als een seksuele beschouwd te worden. En in een adem wordt gesteld dat de Bijbel seks ontmythologiseert en onze culturele obsessie met seksuele vervulling ondermijnt.[23] Nu is er bij veel homo's – net al bij veel heteroseksuelen – ongetwijfeld ook sprake van een seksueel verlangen dat naar bevrediging zoekt, maar is dat werkelijk waar het om gaat? Is ook bij een homo het seksuele verlangen niet een aspect van een veel breder spectrum aan verlangens, te weten het verlangen naar een bondgenoot, een maatje, iemand die een tegenover voor je is, je eenzaamheid doorbreekt, iemand bij wie je liefde, intimiteit en geborgenheid beleeft? Door de verlangens van de homoseksueel uitsluitend te bestempelen als seksuele verlangens wordt de problematiek van een homo versmald en tekort gedaan. Het is een diep menselijke problematiek, gelijk aan die van een Adam zonder Eva in de hof. En dan moet vanuit canonisch perspectief gesteld worden dat het mogen vinden van iemand die bij jou past wel degelijk behoort tot datgene dat er op een heel basaal niveau aan meewerkt dat de mens de zin van het leven ervaart.

Soms ook wordt gesteld dat er in de praktijk geen onderscheid bestaat tussen alleenstaanden in de gemeente en homoseksuelen.[24] Beiden moeten leven met het onvolkomene in het licht van het volkomene. Er is echter wel degelijk sprake van een

---

[22] Zie hoofdstuk 5.1.2.

[23] Hays 1996, 391. Iemand die celibatair leeft is voor Hays vooral iemand die lijdt 'onder het gemis van seksuele vervulling'. Kritisch spreekt Hays zich ook uit over degenen die 'personal fulfillment' gelijkschakelen met 'sexual fulfillment' en die 'sexual "salvation" now' verwachten. (402) Ook Van Wijngaarden meent dat het enorme belang dat onze cultuur hecht aan seksualiteit ons parten speelt. 'Voor mensen in de 21e eeuw hoort seks tot de primaire levensbehoeften. (…) Ongetwijfeld is dit een van de redenen waarom de kwestie van homoseksualiteit ook in de kerk zo groot is geworden: we zijn seks sowieso veel belangrijker gaan vinden. Als dan principieel gekozen wordt vóór de mogelijkheid van een homoseksuele relatie, kan ik me niet aan de indruk onttrekken dat dat *soms* ook te maken heeft met een knieval voor deze overwaardering van seksualiteit.' (Van Wijngaarden 2009, 265)

[24] Hays spreekt over 'precisely the same position' (Hays 1996, 402). Ook Goldingay e.a. 2010, 37-38 en het studierapport CGK 2013 noemen het in de ongehuwde staat door het leven moeten gaan van homo's in één adem met het kruis dat ongehuwden hebben te dragen, zij het met oog voor nuanceverschillen. 'Toch moet er ook oog zijn voor een verschillend perspectief. Het maakt bijvoorbeeld wel uit om zelfbeheersing te oefenen met het oog op je trouwdag of in hoop op betere tijden óf in het besef dat het relationeel beleven van seksualiteit levenslang onmogelijk zal blijven.' (Studierapport CGK 2013, 70)

ingrijpend verschil. De heteroseksuele alleenstaande die niemand gevonden heeft die bij hem of haar past, mocht zoeken, mocht dromen, mocht verlangen. De heteroseksuele alleenstaande mocht verliefd worden, daten, gekust worden, hoop koesteren. Een alleenstaande mag zelfs zijn of haar hele leven hoop koesteren, want soms doen zich in het leven ongedachte verrassingen voor. Die ruimte heeft een homoseksueel, indien de kerk hem of haar verbiedt een relatie aan te gaan niet. In de gemeente van Christus waar een verbod op de homoseksuele praxis rust, is een homo, zelfs als hij of zij helemaal aan het begin van zijn leven staat, per definitie genoopt – om niet te zeggen veroordeeld – om alleen te blijven. Hij of zij is als Adam in de hof zonder ooit te mogen hopen op een relatie met iemand die bij hem past. Uit psychologisch oogpunt is dat een reëel en diepingrijpend verschil.

Ontneemt de gemeente van Christus een homoseksuele broeder of zuster de mogelijkheid om een relatie van liefde en trouw aan te gaan, dan ontneemt zij hem of haar dus ook een mogelijkheid om hier op aarde tot groei en bloei te komen op een wijze die overeenkomt met het beeld van Gods gerechtigheid dat de Bijbel biedt. Daarmee wordt een mens een heel zware last opgelegd. Een last waarvan we ons in alle nuchterheid moeten afvragen of alle homoseksuele broeders en zusters in staat zijn die te dragen. Het menselijke verlangen naar iemand die bij hem of haar past, is immers zo basaal en zit zo diep, dat slechts zelden iemand op vrijwillige basis kiest voor de celibataire staat. Niet voor niets noemt Paulus de ongehuwde staat in 1 Kor. 7:7 dan ook een charisma, een gave.[25]

De last die de gemeente van Christus haar homoseksuele leden oplegt, wordt naar mijn mening onaanvaardbaar zwaar wanneer die gepaard gaat met de uitoefening van de christelijke tucht over degenen die een homoseksuele relatie aangaan, i.c. de afsnijding van de gemeente van Christus, met als gevolg dat iemand voor eeuwig buiten Gods Koninkrijk komt te staan, zo hij of zij zich niet bekeert. Daardoor worden – ook jonge – homoseksuele broers en zussen gedoemd levenslang alleen te blijven, willen zij lid van Christus' gemeente blijven. Naar mijn mening brengt de kerk van Christus haar homoseksuele leden daardoor in een situatie die een karikatuur is van de gerechtigheid zoals de Bijbel daarover spreekt.

Dan wil ik erop wijzen, dat de grote woorden waar het in de Bijbelse ethiek om gaat – gerechtigheid, liefde en trouw – geen schade hoeven worden toegebracht wanneer twee homo's samenleven. Dit is een belangrijk gegeven. Dat onder andere is het levensgrote verschil tussen een pedofiele en homoseksuele relatie. Ik stip dat aan, omdat wel beweerd wordt dat acceptatie van homoseksuele relaties onontkoombaar leidt tot acceptatie van pedofiele relaties. (De gang van zaken in onze samenleving, die in de zeventiger jaren toleranter tegenover pedofilie stond dan tegenwoordig, laat overigens zien dat deze Verelendungstheorie niet opgaat.) Hier worden twee werkelijk ongelijksoortige grootheden met elkaar vergeleken. Weinig woorden zijn krachtig genoeg om het verwerpelijke karakter van pedofilie neer te zetten. Een kind is onvolgroeid en onvolwassen. Het wordt dus betrokken bij verrichtingen waarvoor het naar lichaam en geest onrijp is. Een volwassene is ook een volstrekt ongelijkwaardige partner van een kind. Pedofilie gaat daarom in tegen de rechten van het kind: het recht om zich in het seksuele en emotionele te ontwikkelen overeenkomstig de loop van de eigen natuur. Daarbij komt, maar dat is van secundaire betekenis, dat een pedofiele verhouding per definitie van voorbijgaande aard is. De ontrouw zit in de verhouding als zodanig gebakken. In deze elementaire opzichten echter is een

[25] Herman van Wijngaarden schrijft: 'Dat ook een homo liefde wil ervaren, erken ik en herken ik. Maar als in die relatie per se seks een rol moet spelen – omdat je zonder seks gefrustreerd zou worden – dan heb ik daar toch erg veel moeite mee.' (Van Wijngaarden 2009, 271) Deze zin lijkt me kenmerkend voor iemand die de gave heeft om ongehuwd te blijven en in onthouding te leven. Er spreekt geen gevoeligheid uit voor de betekenis die de seksuele omgang in een gezonde en gelukkige totaalrelatie heeft: ze is een bevestiging van de diepste gevoelens die mensen voor elkaar hebben, ze voedt de wederzijdse liefde en mag zelfs als een cumulatiepunt daarvan beschouwd worden.

homoseksuele relatie vergelijkbaar met een heteroseksuele relatie. In beide gevallen kan sprake zijn van een volwaardige relatie die tot heil is van beide partners.

We zijn als gemeente van Jezus Christus geroepen om barmhartigheid in praktijk te brengen en recht en gerechtigheid te doen. En omdat 1. er in het leven van een homo sprake is van een reële, meervoudige nood, 2. liefde en trouw in een homoseksuele relatie niet minder tot hun recht hoeven te komen dan in een heteroseksuele relatie en 3. homoseksuele broeders en zusters in een relatie kunnen opbloeien en tot hun recht kunnen komen, ben ik van mening dat er binnen de gemeente van Christus ruimte voor dergelijke relaties mag zijn.

Wegen om te gaan

Ik meen dus dat een ieder die van zichzelf weet een homo te zijn binnen de gemeente van Christus de ruimte heeft te krijgen die hij of zij nodig heeft om zijn of haar eigen weg met God te gaan. Ik spreek van een weg. Dat is iets anders dan een doodlopende steeg. Dat is ook geen plein waarop je alle kanten uit kunt. Het is een pad dat bewandeld wordt met de HERE, in nauwe verbondenheid met de christelijke gemeente, die iedere volgeling van Jezus Christus nodig heeft om gevoed te blijven worden in geloof, hoop en liefde.

Wil een homo verkennen of de weg van genezing i.c. verandering voor hem of haar is weggelegd? Laat hij of zij dat doen, vrij van dwingelandij, maar ook van de hoon van degenen in onze samenleving die hem of haar voor achterlijk verklaren.

Blijken de homoseksuele gevoelens een onvervreemdbaar deel van iemands persoonlijkheid te zijn en kiest iemand voor een celibataire levenswijze, omdat gemeend wordt dat een homoseksuele relatie onverenigbaar is met Gods wil? Laat hem of haar dan de weg van de onthouding gaan en op zoek gaan naar zinvolle en zegenrijke alternatieven voor een relatie. In Christus liggen hier mogelijkheden. Paulus bijvoorbeeld vond zijn hoogste levensdoel in het er alleen maar zijn voor Jezus Christus en zijn rijk. En hij bracht die mogelijkheid nadrukkelijk onder de aandacht. Wie deze weg gaan, moeten kunnen rekenen op de steun en bemoediging van Christus' gemeente.

Maar ook als iemand vrij is in zijn of haar geweten – in de geest van Rom. 14 en 15 – om de levensweg te vervolgen met een geliefde die bij hem of haar past, dient daarvoor ruimte te zijn in de gemeente van Christus. En laat voor de gemeente van Christus ook bij deze levenskeuze het woord van de apostel opgaan: 'Wees blij met wie zich verblijdt.' (Rom. 12:15)

7.3.3. Spanningsvelden

Ik realiseer me dat de ruimte die ik bepleit geen spanningsvrije ruimte is, aangezien in de praktijk mensen tot keuzes kunnen komen die op gespannen voet met elkaar staan. Het is heel wel denkbaar dat een homoseksuele broeder of zuster die ervoor kiest om een veranderingsproces door te maken zich er niet mee verenigen kan dat een kerkverband of kerkelijke gemeenschap ervoor kiest ruimte te geven aan homoseksuele relaties. Ook zou een stel, dat een homoverbintenis aangaat, het als een aanklacht kunnen beleven wanneer een homoseksueel gemeentelid dat uit overtuiging voor een celibataire levensvulling kiest, om die reden hoog geacht wordt.

Vergelijkbare spanningsvelden kunnen zich voordoen wanneer een gemeente of kerkgenootschap voor de vraag staat of gemeenteleden die in een homoverbintenis samenleven in aanmerking komen voor de vervulling van een kerkelijk ambt. In een context waarin homoseksuele gemeenteleden de ruimte krijgen om heel verschillende keuzes te maken, kan dat tot heel verschillende afwegingen en keuzes leiden. Hoewel de focus in deze studie niet op het ambt, maar op de homoseksuele relatie ligt, wil ik een aantal afwegingen van zeer uiteenlopende aard noemen, die kunnen bijdragen aan een positiebepaling:

- Binnen onze culturele en kerkelijke context nemen homoseksuele broeders en zusters die uit een diepe overtuiging gekozen hebben voor een celibataire levenswijze naar mijn indruk een kwetsbare positie in. Daarmee wil ik niet suggereren dat ze in zichzelf kwetsbaar zijn – het kunnen krachtige persoonlijkheden zijn –, hun positie is dat. Hun levenskeuze veronderstelt dat zij van mening zijn dat een homoseksuele relatie niet verenigbaar is met Gods Woord. Velen in onze samenleving vinden zo'n opvatting per definitie je reinste onzin. Op respect en begrip vanuit de samenleving hoeven zij dus niet te rekenen. Maar ook binnen de kerken ontvangen zulke broeders en zusters niet altijd de hoogachting die hen toekomt. Daarvoor is hun keuze te onbegrepen en misschien ook te profetisch. Zonder op welke wijze dan ook de keuze van homo's die samenleven in een relatie van liefde en trouw onder de verdenking te willen plaatsen dat die beneden de maat van Gods bedoeling blijft, meen ik dat voor de positie en de stem van degenen die om Christus' wil celibatair leven een bijzondere aandacht heeft te zijn in Christus' kerk. Die positie kan voor hun gevoel in het geding komen of zelfs problematisch worden als de ambten opengesteld worden voor homoseksuelen die in een relatie van liefde en trouw leven. Ik kan me voorstellen dat een overweging als deze van invloed is op de besluitvorming op lokaal niveau.
- Al mag het zo zijn dat hetero's en homo's binnen onze cultuur gelijkberechtigd worden, de werkelijkheid is, dat de positie van homo's in welke cultuur dan ook altijd iets onzekers en mogelijk zelfs bedreigds zal houden, omdat de homoseksuele praxis voor hetero's per definitie 'onnatuurlijk' is. Het is om die reden van het grootste belang dat homo's ervaren en merken dat de gemeente van Christus een ruimte is waar zij werkelijk veilig en aanvaard zijn. Dat pleit ervoor de ambten open te stellen voor homoseksuelen die leven in een relatie van liefde en trouw.
- Er bestaat verschil tussen de kwestie van de vrouw in het ambt (eeuwenlang konden zusters in de kerk van Christus geen ambt vervullen en in veel kerken kan dat nog niet) en de kwestie van homo's in het ambt. Dat vrouwen geen ambt in de kerk mochten (mogen) bekleden had (heeft) niets te maken met hun levenswijze. In het geval van gemeenteleden die samenleven in een homoseksuele relatie ligt dat anders. Dat zij – anders dan celibatair levende homo's – geen ambt mogen vervullen, kan dan ook de indruk wekken of onderstrepen dat er in hun leven sprake is van iets verwijtbaars, iets waardoor zij beneden de maat van Gods bedoeling blijven en weliswaar lid, maar geen volwaardig lid van de gemeente zijn. Dit stille verwijt moet worden weggenomen en dat kan alleen als de gemeente de ambten voor hen openstelt.
- De vervulling van een ambt is van een andere orde dan de deelname aan de viering van het heilig avondmaal. En uitsluiting van de deelname aan het heilig avondmaal is dan ook van een heel andere orde dan uitsluiting van de vervulling van een ambt. Wie uitgesloten wordt van het heilig avondmaal wordt buiten het Koninkrijk van de Here geplaatst, wie geen ambt vervult – een kind bijvoorbeeld – kan voorgaan in het Koninkrijk van de hemelen. De vervulling van een ambt is voor het volwaardig lid zijn van de gemeente van Christus dan ook iets niet-noodzakelijks. Uit dit oogpunt is het geen 'must' om de ambten open te stellen voor broeders en zusters die samenleven in een homoseksuele relatie van liefde en trouw.
- Binnen onze maatschappelijke context is er sprake van een verregaande en vanzelfsprekende gelijkberechtiging van heteroseksuelen en homoseksuelen. Die gelijkberechtiging gaat ten dele terug op noties die ook in de Bijbel zelf terug te vinden zijn. Binnen deze maatschappelijke context zijn wij gemeente van Jezus Christus en waar mogelijk en in Bijbels licht verantwoord hebben we ons zo in te stellen op die maatschappelijke context dat elke oneigenlijke aanstoot tegen het evangelie wordt weggenomen, zodat de ontmoeting met de enige die in Bijbels licht

een aanstoot mag zijn en is, Jezus Christus en die gekruisigd, niet wordt belemmerd. Vanuit deze – missionaire – optiek is het gewenst dat de gemeente van Christus de ambten openstelt voor homoseksuele gemeenteleden die overtuigd en publiek te kennen geven in een relatie van liefde en trouw te willen leven.

- Te lang al trekken kwesties als 'de vrouw in het ambt' en 'homoseksualiteit' zoveel aandacht naar zich toe en onttrekken zij zoveel energie aan het kerkelijke leven dat het gewenst is die achter ons te laten. Nu er goede, Bijbelse gronden zijn om ruimte te geven aan homoseksuele relaties, moeten ook de ambten voor homoseksuelen worden opengesteld, om vervolgens met hernieuwde krachten bezig gaan met de zaken van het Koninkrijk waartoe Christus ons roept.

Gemeenten, contexten, personen en persoonlijke keuzes verschillen en daarom zal er wijsheid en onderscheidingsvermogen voor nodig zijn om alle homo's die lid zijn van Christus' kerk recht te doen. Toch wil ik aan de bovenstaande overwegingen één toevoegen die mij in het bijzonder van belang lijkt voor de kerk van Christus als geheel:

- Wie geen homoseksuele aanleg heeft, staat van nature (toch enigszins) vreemd tegenover een homoseksuele relatie en de homoseksuele praxis. Dat verklaart waarom homo's wereldwijd – en ook in Nederland – onverdraagzaamheid ervaren. De kerk echter is een oefenplaats voor het leren aanvaarden van hetgeen anders en van nature vreemd is. Zij is een ruimte die doorademt wil – en heeft te – zijn van Christus' bruggenbouwende liefde. Gelet op de kerkelijke verdeeldheid en de oorzaken daarvan is dit maar mondjesmaat gelukt. Mede daarom is het gewenst en zelfs noodzakelijk dat de ambten voor in een homoseksuele relatie levende gemeenteleden worden opengesteld. Zo kan Christus' kerk de weg gaan die past bij haar roeping: 'in alle nederigheid en zachtmoedigheid, met geduld, door elkaar in liefde te verdragen, en zich te beijveren om de eenheid van de Geest te bewaren door de band van de vrede' (Ef. 4:2-3).

7.3.4. Homohuwelijk?

Menende het karakter van de HERE te kennen, mogen we binnen de gemeente van Christus ruimte scheppen voor homoseksuele relaties. Maar betekent dit ook dat tussen het huwelijk van een man en vrouw en een homoverbintenis een isgelijkteken gezet moet worden? Die keuze heeft de Nederlandse samenleving als eerste in deze wereld gemaakt en inmiddels zijn er vele landen waar het homohuwelijk is ingevoerd.[26] Echter, niet iedereen die van mening is dat binnen de gemeente van Christus ruimte heeft te zijn voor homoseksuele relaties, maakt deze ontwikkeling mee. Hun uitgangspunt blijft hetgeen in Gen. 1 en 2 staat geschreven over de schepping van man en vrouw en Gods bedoeling met de menselijke seksualiteit. Henk de Jong noemt de homoseksuele geaardheid een beschadiging, omdat de mensheid tot uitsterven gedoemd zou zijn als ieder zo was.[27] Maar ook omdat de homoseksuele mens bij de uitermate boeiende ontmoeting tussen de geslachten ten diepste een buitenstaander is, niet vol kan genieten van het lichamelijk en psychisch echt anders zijn van de geslachten.[28] Hieruit wordt niet de conclusie getrokken dat er geen ruimte is voor homoseksuele relaties. Gemeend wordt echter wel, dat deze ruimte iets van een compromis, een noodverordening, een prothese heeft.[29]

De eerste Nederlandse theoloog die bij mijn weten in deze richting dacht, was S. J. Ridderbos. In zijn bijdrage aan het baanbrekende boek *De homosexuele naaste* houdt hij

---

[26] Zie Wikipedia onder 'Homohuwelijk'.
[27] De Jong 2010, 31.
[28] De Jong 2010, 32.
[29] Henk de Jong sprak in zijn bijdragen aan de bezinning bij herhaling van 'een prothese'. (*Opbouw* 20/29 1976; *Opbouw* 20/39 1976; *Opbouw* 26/8 1982; *Opbouw* 48/6 2004).

nadrukkelijk rekening met de mogelijkheid dat het iemand ‘een niet te wijzigen homosexuele structuur bezit’. In dat geval meent hij dat er ruimte is voor het compromis.[30] ‘Ascese kan voor een naaste de meest uitnemende, de koninklijke weg zijn en een heterosexueel is instinctief geneigd voor de homosexueel deze als de Gode welgevallige te beschouwen. (…) Maar als dit voor een andere naaste nu eens te zwaar wordt? 1 Cor. 7:9 slaat wel op het huwelijk, maar zou deze nuchtere, apostolische ‘kansberekening’ niets voor ons onderwerp te zeggen hebben?’, luidt de retorische vraag.[31]

Ook de gedachten van de Duitse theoloog Helmut Thielicke gingen begin jaren zestig van de vorige eeuw in deze richting.[32] Hij maakte de bezinning op homoseksualiteit tot een zelfstandig ethisch onderwerp, mede omdat de veroordeling van de homoseksuele praxis in Rom. 1 enkel illustratie is van hetgeen Paulus met name betogen wil, namelijk dat de wereld onder het oordeel van God ligt.[33] In het licht van de schepping kan Thielicke niet anders dan homoseksualiteit als een verdorvenheid, een ‘Depravierung’, zien. Een homoseksueel heeft daarom zijn status ‘nicht a priori zu bejahen oder gar zu idealisieren’. (802) Maar een structureel gevallen schepping kan niet zonder noodverordeningen, zie Gen. 9:1vv.: ‘Gott stellt sich nun in der Art, wie er die gefallene Welt “behandelt”, auf den *Boden* der also gestörten Welt: Von nun an soll Gewalt durch Gewalt oder genauer: die illegale Gewalt durch legale Gewalt bekämpft werden.’ Overeenkomstig dit concept neemt Thielicke aan ‘dass der Homosexuelle *auf den Boden* seiner irreversiblen Situation ethisch optimale Möglichkeiten zu realisieren hat. Man muss hier ernstlich fragen, ob (…) hier nicht ähnliche Normen zu gelten hätten wie im normalen Verhältnis der Geschlechter. (…) Der Zölibat kann nicht als Gegenargument verwendet werden, weil er in einer besonderen Berufung gründet und überdies freiwillig ist.’ (802-803)

In de kerken waarmee ik me nauw verwant weet, o.a. de Nederlands Gereformeerde en de Christelijke Gereformeerde Kerken staan onder meer Henk de Jong (zie hierboven), Ad van der Dussen[34] en Bert Loonstra[35] op het standpunt dat een homofiele relatie iets van een noodoplossing heeft.

Deze opvatting is van invloed op hoe tegen het homohuwelijk aangekeken wordt. Loonstra, De Jong en Van der Dussen zijn alle drie van mening dat de term ‘huwelijk’ gereserveerd moet blijven voor het huwelijk tussen man en vrouw. [36] Tegelijk staan zowel Loonstra als Van der Dussen open voor de mogelijkheid dat een homoseksuele relatie in de kerk de zegen ontvangt.[37]

---

[30] Ridderbos (S.J.) 1961, 40.
[31] Ridderbos (S.J.) 1961, 42.
[32] In Thielicke 1968, 788-810, onder de rubriek *Grenzsituationen*.
[33] Het feit ‘dass die Homosexualität hier innerhalb der symbolisierenden und illustratieven Aussagen auftaucht, dass sie also Aussage-*Mittel* und nicht selbstzwecklicher Gegenstand der Aussage-*Intention* ist, eine gewisse Freiheit zu einer Neubesinunng.’ (800)
[34] Van der Dussen 2012. Zijn eigen opvatting is, dat er, gelet op de specifieke nood waarin homoseksuelen in onze cultuur zich bevinden, sprake mag zijn van een ‘milde tegemoetkomendheid’ op het punt van homoseksuele relaties. Zijn bijdrage aan de bezinning kenmerkt zich echter vooral door een pleidooi voor deemoed in de wijze waarop de deelnemers aan het ‘delicate debat over homoseksualiteit’ hun standpunten naar voren brengen. ‘Naarmate men zijn of haar opvattingen massiever naar voren brengt, is er meer aanleiding om dat met een bonzend hart te doen. Ook en juist wanneer men ervan overtuigd is dat men het bij het rechte eind heeft, dient men zich te hoeden voor “de arrogantie van het goede geweten”.’ (80)
[35] Loonstra 2005, 77. Loonstra: ‘Het is niet Gods bedoeling dat de scheppingsordening homoseksueel georiënteerden als een molensteen om de nek hangt. (…) Het evangelie stelt ons in de vrijheid van het nieuwe leven voor Gods aangezicht. In de gebroken schepping mogen homochristenen op een aangepaste en voorlopige manier in een duurzame relatie de zegeningen van Gods Koninkrijk (…) ontvangen, beleven, uitdragen.’ (75)
[36] Loonstra 2005, 77; De Jong 2010, 33; Van der Dussen 2012, 77.
[37] Van der Dussen benadrukt dat homo’s, ook als zij in een homoseksuele relatie samenleven, ‘overtuigd en niet halfslachtig welkom worden geheten aan de avondmaalstafel. Hoe anders kunnen zij hun weg met een goed geweten gaan? Een volgende vraag is, of als uitvloeisel van dat welkom zo’n relatie in de kerk gezegend kan worden. Naar mijn gevoel zal de kerk daartoe eerder vrijmoedigheid kunnen vinden wanneer die zegen gevraagd wordt vanuit ootmoed, dan wanneer zij geclaimd wordt als een vanzelfsprekendheid.’ (Van der Dussen 2012, 77)

Komende vanuit de schepping van Gen. 1 en 2 en hoe daarover in het Nieuwe Testament gesproken wordt, kan de kerk van Christus niet anders dan in homoseksualiteit een exponent van de gebrokenheid van het bestaan zien.[38] Ook naar mijn overtuiging mogen voor de mens die op die gebrokenheid stukloopt voorzieningen getroffen worden, zoals de HERE dat in zijn barmhartige tegemoetkomendheid pleegt te doen,[39] maar onder dat alles zit het besef dat die niet behoren tot de gave wereld zoals die door God bedoeld was.

In dit licht bezien is een homoverbintenis van een andere orde dan het huwelijk tussen man en vrouw. Het huwelijk van man en vrouw is thuis in Gods oorspronkelijke schepping, een homoverbintenis is een schuilhut in het gebroken bestaan. Over het leven in die schuilhut mag naar mijn mening Gods zegen gebeden worden. Immers, ook voor homo's is het aangaan van een blijvende verbintenis een hachelijk avontuur en ook een dergelijke relatie behoeft daarom zowel rechtsbescherming als gebed van Christus' gemeente. Maar spreken van een homohuwelijk kan de gemeente van Jezus Christus niet.

In één adem voeg ik hier aan toe dat datgene waar het in de Bijbel om gaat – gerechtigheid, liefde, trouw – in een homoseksuele relatie evenzeer tot zijn recht kan komen als in een relatie tussen man en vrouw. Dat laatste is naar mijn mening van belang voor de mate waarin we een homorelatie als een compromis beschouwen. Gelet op de woorden gerechtigheid, liefde en trouw lijkt me dat het in de gemeente van Christus dulden van een echtscheiding die niet het gevolg is van overspel en het ruimte laten voor hertrouw na echtscheiding een beduidend pijnlijker compromis is dan het toestaan van een homoseksuele relatie. In beide gevallen is sprake van een noodvoorziening, we zijn er verlegen mee en proeven de pijn van het gebroken bestaan, maar in geval van echtscheiding zijn veelal liefde en trouw de verliezers, in het geval van een homoseksuele relatie niet. Gelet daarop mag er binnen de gemeente van Christus met een zekere vrijmoedigheid ruimte gegeven worden voor homoseksuele relaties. Daarmee doen we recht aan de grote woorden waar het in de Bijbel om gaat.

7.3.5. Een zegenrijke verbintenis

Dat een homoverbintenis niet gelijk gesteld kan worden aan het huwelijk, betekent zeker niet dat die voor de beide partners minder zegenrijk dan een huwelijk kan zijn. Een homoseksuele relatie kan werkelijk tot zegen – in de Bijbelse zin van het woord – zijn. Ik wil mijn studie dan ook afsluiten met de weergave van een deel van de toespraak die ik hield tijdens de uitvaart van Yvonne.

> ***Uit een uitvaartpreek over 1 Korintiërs 13 – gehouden ter nagedachtenis aan Yvonne***
>
> Yvonne haar blik naar buiten, haar kijk op anderen, ja, die was vol liefde.

---

[38] Mudde 1998b, 107: 'Beginnen we bij het begin, de schepping van de mens, en kijken we door de bril van Genesis 1 en 2 naar homofilie, dan kunnen we niet anders dan spreken van een pijnlijk raadsel. Hoe kan het, dat een man op mannen en een vrouw op vrouwen valt? 'Man en vrouw schiep Hij hen', zo was het in het begin en het was goed. De lichamen van man en vrouw zijn ook helemaal op elkaars maat gesneden. Over de lichamelijke liefde tussen man en vrouw zingt de Bijbel het hoogste lied. Die liefde draagt ook leven in zich ... Wat is het dan toch, dat gezonde mensen, die het wonder van de voortplanting in zich omdragen, een aanleg hebben, die – zo men geen gebruik maakt van kunst- en vliegwerk – niet tot de wording van nieuw leven, niet tot ouderschap leidt? Dat moet wel te maken hebben met de verwording van het leven na de zondeval. Ieder mens draagt sindsdien de vervreemding van God en de gebrokenheid van het leven in zich om. Een gebrokenheid die zich bij iedereen op talloze manieren uit. De homofiele geaardheid is er daar een van. Daarmee bedoel ik niet dat een homofiel per definitie zielig of ongelukkig is, alleen uitbundige kreten als 'Hoera, een homo!' me te schril, te overschreeuwerig in de oren klinken.'

[39] Mudde 1998b, 113-114.

Maar haar blik naar binnen, haar kijk op zichzelf, die is vele jaren, vele lange jaren negatief geweest, heel negatief. Een heel eenzaam mensje was ze, gevangen in zichzelf, gevangen in haar tobbende hoofd vol malende gedachten. Die Yvonne was er ook en ze vond zichzelf niets waard. Ze kampte met destructieve neigingen, met agressie die zich tegen haarzelf keerde. Ze bond er de strijd mee aan, met hulp van de mensen om haar heen, met hulp van de psychiatrie, met hulp ook van de medicijnen. Ieder die Yvonne van kindsbeen kent weet hiervan en ook jij Hetty hebt die Yvonne leren kennen. En je hebt er menig robbertje mee gevochten.
En toch is er met die Yvonne wat gebeurd de laatste jaren.
Degenen die Yvonne al wat langer kennen, zeggen dat er eigenlijk twee Yvonnes zijn geweest. Eén Yvonne van voor Hetty, zonder Hetty en één Yvonne met Hetty. Eén in zichzelf gekeerde Yvonne, een bloemetje dat maar niet uit de knop wil komen, een Yvonne, die het leven niet in kan, niet aankan. En een open gebloeide Yvonne, die het leven inkijkt, de wereld aankijkt.
Ra, ra hoe kan dat?
Dat is het wonder van de liefde. Het wonder van de liefde tussen Hetty en Yvon?
Zeker, maar meer nog, de liefde van God.

Ruim 8 jaar geleden bad Hetty dat er iemand van haar kerk op haar weg mocht komen; iemand met wie zij haar liefde tot God en haar leven kon delen.
Toen kwam Yvonne in haar leven. Dat liep via moeder K die op dat moment in MO verzorgd werd. Daar werkte Hetty en daar kwam Yvonne op bezoek. En zo ontstond het contact en groeide er een relatie.
Liefde tussen twee vrouwen, of twee mannen. In de kerk hebben we het er moeilijk mee. Kan dat wel, mag dat wel? Vragen die ik niet weg wil wuiven.
Maar als je let op hoe het is gegaan tussen Hetty en Yvonne, is er dan niet iets dat boven een moreel oordeel uitgaat? Is daar niet die evidente zegen die in jullie relatie heeft gelegen? Een zegen die eigenlijk alleen maar van God kan komen?
Want er is wat met Yvonne gebeurd de afgelopen jaren. De bloem in knop is open gebloeid. Zij die gevangen was, werd bevrijd. Zij die al te dikwijls met haar gedachten bij de dood was, is gaan leven. Jij Hetty speelde daarin een rol, maar ook je jongens en Germaine en Dani. De glimlach van een kind doet je beseffen dat je leeft. Toch?
Groot is het wonder van de liefde.
Maar ook, Groot is uw trouw o Heer. Groot is uw liefde. We kunnen er niet om heen. We doen U tekort als we het ontkennen.

Er is overigens de afgelopen jaren nog een wonder gebeurd. Yvonne heeft haar geloof weer terug gevonden, haar God en zelfs, wonder boven wonder, haar kerk, die ze de rug had toegekeerd. Ze was het onderweg kwijt geraakt. Maar door haar leven met Hetty kwam ze er weer helemaal mee in aanraking. Kan niet anders, iedereen die met Hetty omgaat komt ermee in aanraking. Yvonne nam de laatste jaren ook deel aan de activiteiten in de wijk en zo nu en dan bezocht ze de diensten. Gesprekken waren er ook. Maar sinds november vorig jaar is het verlangen naar God heel sterk geworden en gaandeweg heeft Yvonne haar hemelse Vader weer helemaal terug gevonden. Niet van de ene op de andere dag. Bidden vond ze een tijdlang best moeilijk. Maar Bijbellezen niet. En zeker de nieuwe Bijbelvertaling, Hooglied, de psalmen, wat was dat prachtig. En ook haar persoonlijke omgang met God groeide. Wat was ze ongelooflijk blij toen ze aan het begin van dit jaar echt kon bidden met gevoel.
Ze wist zich een kind van God.

"Ik zit in een bootje dat heel langzaam naar het einde kabbelt. En wat er dan komt, zie ik wel."
"Een hoge berg waar ik overheen moet, ja, maar aan de andere kant van de berg val ik heus niet op het beton."
Toen ze heel erg ziek werd, wilde ze lid worden van de kerk. En zondag 28 augustus, vandaag precies twee maanden geleden, was er een heel blijde dienst waarin zij in ons midden verwelkomd werd.
En toen het ging over deze dienst, haar uitvaartdienst zei Yvonne, het moet een jubelende dienst worden, met alle registers open, U zij de glorie, net als bij mevrouw S.!
Hoe kan dat, hè?
Dat is het wonder van de liefde. Het wonder van geloof, hoop en liefde.
Ja, zoals Paulus zegt, hier en nu zien wij nog als kleine kinderen. Wij spreken als kinderen, wij denken als kinderen, wij redeneren als kinderen. Nu kijken we nog in een wazige spiegel, nu is ons kennen beperkt. Er is zoveel wat we niet snappen.
Zoveel vragen. En daar kun je heel lang en diep over praten. Maar waar de taal van de liefde, Gods liefde gesproken wordt, daar hebben we toch de kern te pakken, daar gaat het om. Nu al.
(Hier geplaatst met toestemming van Hetty)

Nawoord

'Van sjibbolet naar sjalom' luidt de titel van deze studie.

Dat homoseksualiteit een sjibbolet is, hebben anderen ook opgemerkt.[1] Homoseksualiteit is een item dat kerken en christenen diepgaand verdeeld, om niet te zeggen dat rond het thema een sterk gepolariseerde sfeer is ontstaan. De visie op homoseksuele relaties is niet zelden dé lakmoesproef voor iemands vrij- of rechtzinnigheid.

Mijn hoop is dat mijn studie er aan mag bijdragen dat rond het thema homoseksualiteit vrede tot stand komt. Niet de vrede van de valse gerustheid, maar de vrede van Christus. Ik hoop inzichtelijk te hebben gemaakt dat er wel degelijk 'een solide bijbels-theologische onderbouwing' valt te geven voor ruimte voor homoseksuele relaties.[2] Bewust ook heb ik me er in deze studie voor ingespannen het gesprek te zoeken met degenen die op grond van de Bijbel van mening zijn dat er binnen de gemeente van Christus geen ruimte mag zijn voor homoseksuele relaties. Hopelijk heb ik hun argumenten en overtuigingen zo weergegeven dat zij zich daardoor recht gedaan voelen. En hopelijk is de wijze waarop ik op hun argumenten en opvattingen ben ingegaan van dien aard, dat het ons als christenen dichter bij elkaar brengt. Aan de vrede in Christus' kerk is mij namelijk heel veel gelegen.

Ook is er mij heel veel aan gelegen dat er vrede mag zijn tussen de gemeente van Christus en christenen die van zichzelf weten homo te zijn, welke levensweg zij ook kiezen. Omwille van die homo's, die, net als ik, teren op het geloof, de hoop en de liefde. Omwille van die homo's die niet anders willen dan zich met andere volgelingen van Christus uitstrekken naar de komst van Gods Koninkrijk. Maar niet minder omwille van de gemeente van Jezus Christus zelf, die dankzij de ruimte voor en de aanwezigheid van homo's in haar midden meer gaat beantwoorden aan de bedoeling die, naar mijn overtuiging, de Heer van de kerk in deze wereld met zijn volgelingen heeft.

Niet minder is er mij veel aan gelegen dat er vrede voor homo's mag zijn in de gemeente van Christus, ook als zij ervoor kiezen een homoseksuele relatie aan te gaan. De tijd dat de kerk het toejuichte dat zij de doodstraf kregen, ligt achter ons. Maar de tijd dat de kerk hen weert van de maaltijd van de Heer en buiten het Koninkrijk van God sluit, nog niet. Laat staan dat de tijd gekomen is dat zij hun levensweg onder de zegen van de gemeente mogen gaan en met hun gaven de gemeente van Christus mogen dienen. Menende God te kennen, hoop ik dat die tijd spoedig komen mag. Immers,

> Waar Hij ook gaat, de vrede gaat Hem voor,
> Liefde en trouw ontspruiten in zijn spoor.
> Gerechtigheid is voor zijn aangezicht,
> zij bloeit alom waar Hij zijn voetstap richt.
> (Psalm 84 vers 4, Liedboek voor de Kerken/ Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk)

---

[1] Ganzevoort 2012, 49. Het woord 'sjibbolet' gaat terug op de Bijbel, t.w. Ri. 12, de oorlog tussen Gilead en Efraïm. Om te bepalen of zij met iemand uit Efraïm te maken hebben, vragen de Gileadieten iedereen die de Jordaan oversteekt 'Zeg eens: "sjibbolet".' Als hij dan 'sibbolet' zei, en het woord dus niet goed uitsprak, grepen ze hem en doodden ze hem ter plekke.

[2] Theo Boer is van mening dat de standpuntwijzigingen ten aanzien van bijvoorbeeld de visie op slavernij, de heilige oorlogen, de Inquisitie en verbrandingen van heksen, ketters en homoseksuelen, de erkenning van de gelijke waarde van man en vrouw, de noodzaak van een eerlijke verdeling van rijkdommen en het streven naar een duurzaam gebruik van natuurlijke bronnen ook in de kerk voet aan de grond kregen, omdat die 'in het algemeen wel een solide bijbels-theologische onderbouwing hadden. En het is precies daar dat er bij het onderwerp 'homorelaties' specifieke problemen zijn.' (Boer 2007, 125)

Bijlage: Uitzonderlijk zondig?

Een bespreking van de opvatting van Robert A.J. Gagnon

Het boek *The Bible and homosexual practice*[1] (hier afgekort als *BHP*) van Robert A.J. Gagnon wordt door velen beschouwd als een gezaghebbend boek dat onomstotelijk heeft aangetoond dat elke vorm van homoseksuele praxis ten allen tijde onverenigbaar is met de Bijbel en om die reden per definitie ontoelaatbaar is in de gemeente van Christus. Ook is wel gezegd dat iemand die dit boek niet gelezen heeft niet gerechtigd is om zich te mengen in het debat over de Bijbel en homoseksualiteit.[2]

Inderdaad is *BHP* een indrukwekkend boek. Weinig boeken over de Bijbel en de homoseksuele praxis bespreken zoveel aspecten van het fenomeen homoseksualiteit, bevatten zoveel informatie over de vele vormen van homoseksualiteit die in Israëls 'Umwelt' voorkwamen, verwerken zoveel literatuur en wegen zoveel argumenten tegen elkaar af. Desondanks vind ik het boek van Gagnon op beslissende momenten verre van overtuigend. Dat geldt zeker ook voor dé centrale stelling die Gagnon verdedigt, namelijk dat seksuele omgang door de Bijbel als 'exceedingly sinful', uitzonderlijk zondig wordt beschouwd.[3] Zo gruwelijk en ongerijmd, dat de profeet Ezechiël de zonde niet rechtstreeks bij name noemde,[4] een – in mijn woorden - *crimen nefandum* dus.[5] Hierin verschilt *BHP* van de meeste andere boeken die de homoseksuele praxis op grond van de Bijbel veroordelen. Dat is een reden om niet in de hoofdtekst van mijn studie op deze these in te gaan. Toch zijn er goede redenen niet aan deze opvatting voorbij te gaan. Allereerst omdat het standpunt dat Gagnon huldigt klassiek is in die zin, dat zowel Joden als christenen eeuwenlang dezelfde mening waren toegedaan.[6] Ten tweede, omdat het boek van Gagnon voor velen een groot gezag heeft. Ten slotte, mocht de these van Gagnon deugdelijk zijn, dan hebben mannen en vrouwen met homoseksuele gevoelens daaraan een belangrijke reden te ontlenen om uit alle macht tegen die gevoelens te strijden en heeft de kerk alle reden om zich – nog veel scherper dan momenteel gebeurt – tegen homoseksualiteit te weer te stellen. Mocht de these echter niet waar zijn, dan worden mensen met homoseksuele verlangens met een heel zware last opgezadeld: 'Ik ben in potentie de ergste zondaar die er is.' Of, 'Ik heb me schuldig gemaakt of maak me schuldig aan de ergste zonde die er is.' In deze bijlage wil ik de exegetische

---

[1] Gagnon 2001.

[2] Verg. J.I. Packer in *Christianity Today*: 'I do not, however, know how any reasonable person could read BHP, and not conclude that any exegesis evading the clear meaning of Paul is evasive indeed. Nor from now on can I regard anyone as qualified to debate homosexuality who had not come to terms with Gagnon's encyclopaedic examination of all relevant passages and all the exegetical hypothesis concerning them.' In: 'Why I walked', *Christianity Today*, January 2003, 48. Bij herhaling heeft ook Ad de Bruijne (hoogleraar ethiek aan de Theologische Universiteit Kampen) rechtzinnige theologen die menen dat de Bijbel openingen biedt voor een homoseksuele relatie in liefde en trouw geprikkeld om hun opvatting te toetsen aan 'gedegen studies die de andere kant opwijzen' i.h.b. het boek van Gagnon. Zie bijv. De Bruijne 2009, 244.

[3] Gagnon 2001, 89.

[4] Gagnon 2001, 82, 269.

[5] *Crimen nefandum* is een Latijnse rechtsterm die letterlijk het 'onnoembare misdrijf' betekent. Tot in de twintigste eeuw werd de term gebruikt om tegennatuurlijk geslachtsverkeer mee aan te duiden. Die zonde was te erg voor woorden en mocht daarom niet bij name genoemd worden.

[6] In 1911 nog zei de latere minister-president De Geer (Christelijke-Historische Unie) tijdens een debat over art. 248bis in de Tweede Kamer: 'Dingen waarvan tot nu toe gold: "laten zij onder u zelfs niet genoemd worden", waarvan gelukkig velen nog niets weten en waaromtrent niet anders dan fluisterend gesproken werd zullen een voorwerp van strijd uitmaken. Voor een zo streng mogelijke behandeling der sexuele ontucht valt alles te zeggen, mits zij slechts in een algemeen artikel geschiedt, dat ook de heterosexuele ontucht omvat.' (Emde Boas 1966, 22) Zie ook Geesink 1908, 230. Het laatste overigens wat Gagnon zelf doet is in bedekte termen over dit *crimen nefandum* schrijven. Er is geen theologisch boek waarin dit zo expliciet en plastisch gebeurt als het zijne. (Zie hoofdstuk 3.4)

argumenten waarmee Gagnon zijn stelling onderbouwt, weergeven en bespreken. Mijn conclusie zal zijn dat de stelling niet alleen ten enenmale onhoudbaar, maar ook ethisch laakbaar is.

Genesis 9:20-27

Dit Bijbelgedeelte gaat over de zonde van Cham tegen zijn vader Noach. Die zonde is volgens Gagnon die van incestueuze homoseksuele verkrachting geweest. (64) Deze interpretatie en de zware ethische diskwalificatie die daarin doorklinkt neemt hij vervolgens voortdurend mee naar de uitleg van elk ander Bijbelgedeelte dat z.i. over de homoseksuele praxis gaat.

De belangrijkste argumenten voor zijn stelling dat Cham zich schuldig heeft gemaakt aan een incestueuze, homoseksuele verkrachting zijn:

- de werkwoordsvorm van ‘ontkleden’ (hitpa’el van *glh*) wijst erop dat Noach werd ontkleed (door Cham dus);
- de uitdrukking ‘iemands schaamte ontbloten’ wordt in Lev. 18:6-18, 20:11,17-21 en 18:9 gebruikt om incest mee aan te duiden;
- in Lev. 20:17 wordt de uitdrukking ‘iemands naaktheid (of schaamte) zien’ gebruikt om incest mee te omschrijven;
- homoseksuele verkrachting was in het Oude Oosten een manier om je macht over een rivaal te demonstreren. In die lijn ligt hetgeen Cham gedaan heeft;
- deze interpretatie verklaart de hevigheid van de vloek die Kanaän meekrijgt. Wat Lev. 18:24-30 en 20:22-26 beschrijft, nl. dat het land de Kanaänieten uitkotst om al het wangedrag, vindt een etiologie (=oorsprongsverklaring) in Gen. 9:20-27.

Dat het homoseksuele karakter van Chams zonde tot zijn vervloeking geleid heeft, ziet Gagnon bevestigd in de reeks verboden op incestueuze relaties in Lev. 18 en 20. Chams zonde wordt hier niet genoemd, omdat ‘its occurrence was probably considered so rare and heinous that no explicit prohibition was required other than the general prohibitions in Lev. 18:22; 20:13. Homosexual intercourse was understood to cut across all categories of sexual immorality, constituting its own distinct sin.’ (69-70) Gagnon wijst in dit verband ook op het verhaal van de dochters van Lot: ‘the degree or revulsion expressed by the Yahwist for the case of heterosexual incest is nothing like the degree of revulsion registered toward Ham’s act of homosexual incest (…).’ (70)

Commentaar

De uitleg die Gagnon van Gen.9:20-27 geeft is niet nieuw. In de rabbijnse traditie al werd ze voorgestaan en nog steeds staan meerdere exegeten deze verklaring voor.[7] Tegen de argumenten van Gagnon vallen m.i echter enkele doorslaggevende bezwaren in te brengen:

- In alle gevallen dat de stam *glh* gebruikt wordt in de door Gagnon aangehaalde teksten is sprake van een staande uitdrukking, nl. ‘de schaamte ontbloten’. Juist dat woord ‘schaamte’ (‘*èrwāh*) ontbreekt in Gen. 9:21. Er is dus geen sprake van een parallel.
- ‘De schaamte zien’ hoeft niet te betekenen dat er sprake is van incest of seks. In Klaagl. 1:8 en Ez. 16:37 betekent het niets anders dan dat iemands geslachtsdelen gezien worden.
- Gagnon suggereert dat spotten met iemands naaktheid op zich niet erg genoeg kan zijn geweest om zo’n ernstige vervloeking over Cham en zijn nazaten uit te spreken. Aan naakt te kijk staan tilt het Oude Oosten echter heel zwaar (verg. Ex. 20:26; 2 Sam. 6:26; 10:4vv; Klaagl. 1:8; Jes. 20:4; 47:3; Hos. 2:11) en spotten met iemands naaktheid, zo blijkt uit deze tekstgegevens, is dan ook een ultieme vernedering.

[7] Zie Amsel, 2, 8. Voor een overzicht, zie Westermann 1974, 653. Westermann overigens bestrijdt deze uitleg.

De exegetische argumenten die Gagnon aandraagt ondersteunen de opvatting dat de zonde van Cham incestueuze, homoseksuele verkrachting is geweest dus niet.

Er is echter meer aan de hand dan dat alleen Gagnons exegese van Gen. 9:20-27 niet overtuigt. Tijdens de behandeling van deze tekst al doet Gagnon uitspraken over hoe de Bijbel als geheel tegen de homoseksuele praxis aankijkt. Zo stelt hij heel in het algemeen: 'Homosexual intercourse was understood to cut across all categories of sexual immorality'. (69) Het argument hiervoor is, dat de lange opsomming van verboden incestueuze relaties in Lev. 18 en 20 slechts één verbod op homoseksueel verkeer telt. Daaruit concludeert Gagnon dat het verschijnsel incestueus homoseksueel verkeer waarschijnlijk zo uitzonderlijk en gruwelijk werd gevonden, dat een expliciet verbod daarop niet vereist was. Dit argument – overigens een argumentum e silentio – is even gezocht als onzinnig: als er een generaal verbod op seks tussen leden van het gelijke geslacht bestaat, dan omvat dit logischerwijs ook alle seksuele relaties tussen mannelijke familieleden. Wanneer het om verboden incestueuze relaties tussen mannen en vrouwen gaat, vraagt dit uiteraard om een nadere explicatie, aangezien seks tussen mannen en vrouwen in principe is toegestaan: waar ligt de grens, in welke gevallen is nog wel en in welke niet meer sprake van incest? Vandaar die uitvoerige opsomming. Dit ligt zo voor de hand, dat het me werkelijk een raadsel is hoe Gagnon hieraan een argument kan ontlenen om te menen dat homoseks in de Bijbel het ergste van alle morele kwaden wordt gevonden.

Grote moeite heb ik er ook mee, sterker, laakbaar vind ik het zelfs, dat in de geciteerde regels de gevoelswaarde die opgeroepen wordt door het vermeende seksuele misbruik door Cham van zijn vader overgedragen wordt op elke vorm van homoseksueel verkeer.

Ronduit pijnlijk ten slotte vind ik het dat Gagnon stelt dat het oordeel van de Bijbelschrijvers over de heteroseksuele incest van Lots dochters in het niet zinkt bij dat over Chams homoseksuele incest. Niet alleen als exegeet, maar ook als ethicus schiet Gagnon hier tekort.

Genesis 19:4-11

Enkele citaten van Gagnon:

'… since the story is used as a type scene to characterize the depth of human depravity in Sodom and Gomorrah and thus to legitimate God's decision to wipe these two cities off the face of the map, it is likely that the sin of Sodom is not merely inhospitality or even attempted rape of a guest but rather attempted homosexual rape of male guests.' (75)

'(…) what makes the name "Sodom" a byword for inhumanity (…) is the specific form in which the inhospitality manifests itself: *homosexual* rape.' (76)

Commentaar

Opnieuw trekt Gagnon de conclusie dat homoseks de ergst denkbare vorm van kwaad is. Hij komt tot deze conclusie door de zonde van Sodom en Gomorra te ontbinden in factoren en vervolgens aan één factor een bijzonder waardeoordeel te verbinden. Niet de ongastvrijheid op zich kan de reden zijn geweest dat God Sodom en Gomorra van de kaart heeft geveegd, niet de verkrachting op zich kan daarvoor de reden zijn geweest. Er rest maar een mogelijkheid: het homoseksuele aspect maakt dat Sodom en Gomorra door God van de kaart zijn weggevaagd! Deze gedachtegang is uiterst suggestief en wordt op geen enkele wijze exegetisch onderbouwd. Het 'gevoelsoordeel' dat Gagnon eerder al had uitgesproken bij 'de zonde van Cham' heeft bij de lezer de juiste 'mind-set' gecreëerd om een bewering als deze aannemelijk te vinden.

Tô'ēbah in Ezechiël en Leviticus

De verhandeling over de zonde te Sodom en Gomorra bevat ook een passage over hetgeen in Ez. 16:49-50[8] over de zonde van Sodom staat, in het bijzonder de betekenis die het woord *tô'ēbah* (gruwel) in deze passage heeft (79-87).

Wat was de zonde van Sodom? Op het eerste gezicht lijkt het in Ez. 16:49-50 uitsluitend om sociaal onrecht te gaan. Maar omdat het woord 'gruwel' (in het enkelvoud) in Lev. 18:22 en 20:13 wordt gebruikt voor homoseksueel verkeer , is het 'conceivable that Ezekiel is alluding to the same'. (80) Gagnon is zich, gegeven het feit dat *tô'ēbah* (meervoud) in Ezechiël een breed arsenaal aan zonden aanduidt, ervan bewust dat met *tô'ēbah* ook iets anders bedoeld kan zijn, maar wijst op het gebruik van *tô'ēbah* in Ez. 18:10-13, waar het zowel in enkelvoud als meervoud voorkomt (net als in Lev. 18 en 20). Als meervoud is het een verzamelnaam voor alle in deze verzen opgesomde gruwelen, in enkelvoud moet het slaan op een specifieke zonde. Maar, waarom wordt die specifieke zonde niet bij name genoemd? Omdat deze zonde 'perhaps so heinous (was) in the authors view that it could be described only by the way of metonymy'. (82)

De wisseling van meervoud en enkelvoud laat zich mogelijk verklaren uit hetgeen we in de Heiligheidscode van Lev. lezen (Lev. 17-26). In Lev. 18:6-23 worden alle verboden seksuele relaties samenvattend *tô'ēbôt* (= mv. van *tô'ēbah*) genoemd, alleen de homoseksuele omgang wordt echter een *tô'ēbah* (= gruwel, enk.) genoemd. Hetzelfde is waarschijnlijk in Ez. 18 aan de hand: 'all the preceding acts are "abominations," but there is one specific act that deserves the label above all others: homosexual intercourse. (…) The two other singular uses of *tô'ēbah* in Ezekiel (22:11 and 33:26), like all the occurrences of *tô'ēbah* in Lev. (singular and plural), refer to sexual sins as well.' (83)

De conclusie van Gagnon luidt: *tô'ēbah* in Ez.16:50 heeft betrekking op de seksuele immoraliteit van Sodom, waarschijnlijk de homoseksuele omgang die in Lev. 18:22 en 20:13 verboden wordt. (83-84)

Commentaar

Om te beginnen wil ik de vinger leggen bij de suggestieve, welhaast demagogische kracht van Gagnons redenering. De opmaat hiervoor is zijn interpretatie van de zonde van Cham. De gevoelens van weerzin die hij hierdoor heeft opgeroepen, worden overgedragen op de homoseksuele verkrachting van Sodom en vervolgens – m.b.v. de exegese van Ez. 16:50 en de wijze waarop *tô'ēbah* (mv. en enk.) in Lev. 18 en 20 gebruikt wordt – op elke vorm van homoseksueel verkeer! De uitleg van Ez. 18:12 is nu inkoppen voor open doel: met *tô'ēbah* moet een specifieke zonde aangeduid zijn, één die zo gruwelijk is, dat Ezechiël hem niet bij name noemt. Wel, dat kan er maar één zijn. Toch? Het is een fascinerend staaltje retoriek dat Gagnon hier tentoonspreidt: Ezechiël beschrijft vele, vele concrete zonden waaraan Gods volk zich schuldig maakt. Nérgens spreekt hij expliciet over de homoseksuele praxis. Het is een waar huzarenstuk dat Gagnon er desondanks in slaagt om uitgerekend Ezechiël op te voeren als kroongetuige voor de stelling dat homoseks – in welke vorm dan ook – blijkens de Bijbel de ergste van alle zonden, zelfs een *crimen nefandum* is.

W.b. *tô'ēbah* (enk.) in Ez. 16:50, lijkt het me aannemelijk dat dit betrekking heeft op hetgeen in Gen. 19 staat te gebeuren. Dat voorval was de druppel die de emmer van Gods oordeel deed overlopen. Gagnon echter laat het woord *tô'ēbah* dus niet slaan op de dreigende homoseksuele verkrachting van Gen. 19, maar – met een beroep op de wijze waarop *tô'ēbah* (enk.) in Lev. 18 en 20 gebruikt wordt – op de homoseksuele praxis in het algemeen! Deze U-bocht wordt verantwoord m.b.v. argumenten die m.i. stuk voor stuk uiterst discutabel zijn.

---

[8] 'Zie, dit was de ongerechtigheid van uw zuster Sodom: trots, overvloed van voedsel en zorgeloze rust had zij met haar dochters. De hand van de arme en de behoeftige ondersteunde zij echter niet. Zij verhieven zich en deden een gruweldaad voor Mijn aangezicht. Daarom deed Ik hen weg, zodra Ik het gezien had.'

- Vergelijk je het gebruik van *tô'ēbah* (mv. en enk.) in Ezechiël met dat van Leviticus, dan blijkt om te beginnen dat het mv. van *tô'ēbah* in Ezechiël een veel breder arsenaal aan zonden aanduidt dan alleen de seksuele zonden van Lev. 18 en 20. Anders dan in Leviticus duidt het hoofdzakelijk op hetgeen verfoeilijk is in specifiek cultische zin (zie bijv. 8:6, 9, 13, 17). Ook duidt het op hetgeen verwerpelijk is in morele zin (zie bijv. 18:10-13 en :24; 22:3-12). Het woordgebruik in Leviticus en Ezechiël dekt elkaar dus niet. Het is binnen Ezechiël dan ook heel wel denkbaar dat het enkelvoud van *tô'ēbah* betrekking heeft op iets anders dan hetgeen in Lev. 18 en 20 veroordeeld wordt. Dat is zeker het geval in 22:11 waar de uitdrukking עָשָׂה תּוֹעֵבָה (een *tô'ēbah* doen) evident niet op homoseksueel verkeer slaat. W.b. 33:26: het ligt meer voor de hand dat *tô'ēbah* hier betrekking heeft op een van de vele gruwelen op cultisch vlak die in Ezechiël beschreven worden, dan op een seksuele zonde.[9] Iets dergelijks zou ook in 18:12 het geval kunnen zijn.
- Dan de op de exegese van *tô'ēbah* gebaseerde conclusie dat homoseksueel verkeer in Ezechiël en Leviticus de zonde bij uitstek is: 'all the preceding acts are "abominations", but there is one specific act that deserves the label above all others: homosexual intercourse.' De onjuistheid van deze bewering is met de handen te tasten. Dat blijkt meteen al uit Ez. 16:47-52 (Gagnon gaat hieraan geheel voorbij), waarin nadrukkelijk gesteld wordt dat de zonden van Sodom verbleken bij de vele verschrikkelijke zonden van Juda. De concrete, door Ezechiël benoemde zonden die Israël pleegde zijn dus erger dan hetgeen in Sodom gebeurde. Men betrekke hierbij Ez. 8, waarin de grote, steeds grotere gruwelen die plaatsvinden in Jeruzalem beschreven worden.
- Ook bij de door Gagnon gehanteerde methodiek plaats ik een vraagteken. Gagnon beperkt zich in zijn analyse van *tô'ēbah* tot een tekstbestand dat zo klein is, dat je je met recht kunt afvragen of het mogelijk is op basis daarvan zulke grote woorden te spreken als Gagnon doet.
- Dan de stelling dat uit Lev. 18 en 20 opgemaakt kan worden dat (in mijn woorden) homoseksueel verkeer de gruwel der gruwelen is, omdat weliswaar alle in Lev. 18 en 20 opgesomde zonden samenvattend 'gruwelen' worden genoemd, maar uitsluitend homoseks nog eens met nadruk – ik volg hier de interpretatie van Gagnon – als 'gruwel' wordt getypeerd. Wie de opbouw van de verboden in Lev. 18 en 20 analyseert, ziet dat bijna elk verbod uit twee delen bestaat: het verbod en de motivatie daarvan. De motivatie van het samenvattende verbod in 18:6 is 'Ik ben de HERE!' De motivatie van het verbod in :7 is 'Uw moeder is zij!!' De motivatie van het verbod in :8: 'Het is de schaamte/naaktheid van je vader!!' Inderdaad wordt aan deze verboden niet de kwalificatie *tô'ēbah* aan toegevoegd. Daaruit leidt Gagnon af dat seksuele omgang met je moeder door de Israëlieten als een minder grote zonde werd beschouwd dan homoseksueel verkeer. Maar dan onderschat hij de enorme zeggingskracht van de motivaties in bijv. Lev. 18:7,8. Daar mag je inderdaad dubbele uitroeptekens achter zetten. Er zijn dingen die doe je niet, omdat ze het heilige der heiligen van het menselijke leven schenden en dat is je eigen verwekking vanuit de seksuele gemeenschap die je vader en moeder hadden. Dat weet elk kind (en daarom staat het daar liever niet bij stil), maar volwassenen weten het ook. Maar ook andere motivaties zijn er. In 18:17 en 20:14 wordt het woord *zimmah* gebruikt (schanddaad/bloedschande) als afkeurende kwalificatie. Of *zimmah* een minder ernstige diskwalificatie dan *tô'ēbah* is, waag ik te betwijfelen: in Ez. 16:58 worden beide woorden in één adem genoemd en op *zimmah* staat de straf door verbranding

[9] In die richting denkt Aalders in zijn commentaar op Ezechiël. Zie Aalders 1955, 153.

(20:14). Zo kunnen we al die motivaties en de daarin gebruikte kwalificaties langslopen: *tèbèl* (18:23; 20:12); *chèsèd* (20:18); ongerechtigheid (20:19); zonde (20:20); *niddah* (20:21). Ik betwijfel ten zeerste of het de bedoeling van deze diskwalificaties is dat we ze tegen elkaar gaan afwegen om vervolgens vast te stellen dat het ene toch wel veel erger is dan het andere.

Richteren 19:22-25

Uit het relaas van Gagnon haal ik één zinsnede: 'Repugnance for male penetration of males must have been a significant factor in twice designating the demand for sexual intercourse with the Levite as a *nĕbālâ* **much greater than** (vetgedrukt door JMM) that involving with the old man's daughter and the Levite's concubine.' (95) Ik maak erop attent dat deze conclusie ('much greater than') in het geheel niet afkomstig is uit de exegese van de tekst. Integendeel, vergelijk je de bewoording van Ri. 19:23-24 met die van Ri. 20:6, dan blijkt uit niets dat voor de ene misdaad krassere termen worden gebruikt dan voor de andere. Sterker, de verkrachting van de bijvrouw wordt in 20:6 een *zimmāh* genoemd, een parallelwoord van *tô'ēbah* dat een vergelijkbare betekenis en gevoelswaarde heeft (zie Lev. 18:17; 20:13-14; Ez. 16:43; 16:58 en 22:11). Ook deze uitleg dient dus als inlegkunde gekwalificeerd te worden.

Leviticus 18:22; 20:13

Ook nu komt in Gagnons betoog (111-146) de gedachte terug dat homoseks uitzonderlijk verwerpelijk werd gevonden. Zijn argument hiervoor is dat uitsluitend aan het verbod op de homoseksuele praxis wordt toegevoegd dat er sprake is van *tô'ēbah*. (113) Op dit argument ben ik hierboven grondig ingegaan. Daar wil ik het volgende aan toevoegen:

- Lev. 18:21 verbiedt het offeren aan de Moloch. Dit wordt niet getypeerd als *tô'ēbah*, noch als *tèbèl* (= 'schandelijke ontucht', NBG '51; zo wordt in 18:23 bestialiteit gekwalificeerd). Maar uit Deut. 12:13 blijkt dat van alle gruwelen die de Kanaänitische volken bedreven hebben juist dit wel de ergste was! En uit wat we in Deut. 13 lezen blijkt dat van alle gruwelen die het volk Israël bedrijven kan afgoderij de ergste is (verg. ook Deut. 18:9-12).
- Hoe zwaar aan de overige verboden seksuele relaties getild wordt, mag ook blijken uit de reeks vervloekingen van Deut. 27:20-24. Homoseks komt in deze reeks niet voor. Daar mag niet de conclusie aan verbonden worden dat het volgens Deuteronomium met de ernst van homoseks dus wel meevalt, maar evenmin de conclusie dat homoseks te erg is voor woorden en daarom niet in een rijtje als dit staat.

Romeinen 1:26-27

Gagnon: veel uitleggers menen dat homoseksueel verkeer voor Paulus niet erger was dan andere zonden. De uitdrukkingen die Paulus in Rom. 1:24-27 gebruikt, spreken echter een heel andere taal. Paulus' afkeer van homoseksueel verkeer vindt een parallel in 'the narratives of homosexual rape (Ham, the men of Sodom, and the Benjamites at Gibeah) as examples of the zenith of detestable behaviour; the intense revulsion against homosexual cult prostitutes in Deuteronomic and Deuteronomistic texts; the special attachment of the label "abomination" to all male homosexual intercourse in the Levitical prohibitions; and possibly the unmentionable character of same-sex intercourse in Ezekiel, who refers to such behavior only by the metonym "abomination."' (269)

Commentaar

Mijn eerste kritische kanttekening bij Gagnons argumentatie is, dat hij van mening is dat het in Rom. 1:24 vooral over homoseksueel verkeer gaat.[10] Gegeven de opbouw van Rom. 1:24-32 ligt dat echter niet voor de hand. In 1:24 heeft Paulus een breed spectrum aan onreinheid voor ogen, in 1:26-27 spitst hij dat toe op tegennatuurlijke seks en in 1:28-32 voegt hij daaraan een opsomming van goddeloosheid aan toe die onderstreept dat de heidenwereld is overgegeven aan verwerpelijk denken. Weliswaar heeft tegennatuurlijke seksuele omgang een aparte plek, maar het heeft niet de eerste plek.

Mijn tweede is, dat het feit dat Paulus tegennatuurlijke seksuele omgang apart noemt, niet impliceert dat homoseksueel verkeer dus van alle in Rom. 1:24-32 genoemde vormen van goddeloosheid de ergste is. Wel was het voor Joden, die niet anders wisten dan dat homoseksueel verkeer niet onder Joden voorkwam, ongetwijfeld de meest in het oog lopende van alle genoemde zonden.

Mijn derde kritische kanttekening is, dat hij die hele lange waslijst van suggestieve interpretaties die hij van het Oude Testament heeft gegeven, projecteert op Paulus.

Mijn vierde is, dat er maar een is die Paulus als de grootste aller zondaren zag, en dat was hijzelf. Zie 1 Tim. 1:12-15.

Conclusie

Volgens Gagnon zet de Bijbel homoseksueel verkeer neer als de ergste, gruwelijkste, weerzinwekkendste van alle zonden waaraan mensen zich maar schuldig kunnen maken. Seks met dieren of homoseks, de priesterlijke schrijver zou het op een hoop gegooid hebben. Homoseks is anale seks, en waar is de anus voor bestemd? Juist … Er zijn vele zonden in de wereld, vele vormen van opstand tegen God, vele overtredingen van Gods scheppingsorde, maar van al die overtredingen is er één zonde ‘exceedingly sinful’: same-sex intercourse. Deze overtuiging omtrent het Bijbels getuigenis baseert Gagnon op een tekstbehandeling die mij bij vlagen doet twijfelen aan zijn exegetische integriteit. Hoe dan ook moet de weg waarin hij tot zijn conclusies komt als ‘abominabel’ gekwalificeerd worden.

[10] Gagnon 2001, 252, noot 14: ‘it is more likely that same-sex intercourse is in view in 1:24 as the epitome of a broader array of sexual immoralities.’

Literatuurverwijzingen

In deze lijst staan de titels van de in de studie aangehaalde werken. Naar deze werken wordt in de studie in principe als volgt verwezen: achternaam auteur – jaartal publicatie – pagina('s).

Aalders, G.Ch., *Genesis III* (Korte Verklaring), Kampen 1949[2]

Aalders, G.Ch., *Ezechiël II* (Commentaar op het Oude Testament), Kampen 1957

Aardweg, G.J.M. van den, Wat zegt de psychologie over homofilie?, in: Aardweg, G.J.M. van den, en Bonda, J. (red.), *Een netelig vraagstuk: homofilie, geloof en psychologie*, Nijkerk 1981, 138-206

Alterino, A., Hermaphrodisie en Uranisme. Voordracht den 5en juni 1908 te Amsterdam voor de candidaten van de Juridische Faculteit van het A.S.C., Amsterdam 1908, in: Hekma, Gert, *Honderd jaar homoseksuelen: documenten over de uitdoktering van homoseksualiteit*, Amsterdam 1992, 180-256

Amsel, Nachum, *Homosexuality in orthodox Judaism*, (beschikbaar op internet)

Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (vertaling Christine Pannier en Jean Verhaeghe), Groningen 1999

Bakhuizen van den Brink, J.H. en Dankbaar, W.F., *Handboek der Kerkgeschiedenis 3*, Leeuwarden 1980

Banner, Michael e.a., *The St Andrew's Day Statement. An Examination of the Theological Principles Affecting the Homosexuality Debate*, 1995, (beschikbaar op internet)

Boer, Theo A., Homoseksuele relaties en de Bijbel, in: *Kerk en Theologie*, 58 (2007), 119-143 (beschikbaar op internet)

Boersema, Pieter, Een antroplogische kijk op trends, in: Boersema, Pieter en Paas, Stefan (red.), *Onder spanning. Een veelzijdige kijk op veranderingen in kerk en samenleving*, Utrecht 2011, 177-208

Bonda, J., Om het echte samen. Bijbel, gemeente en homofilie – een pleidooi voor een lange weg, in: Aardweg, G.J.M. van den, en J. Bonda (red.), *Een netelig vraagstuk: homofilie, geloof en psychologie*, Nijkerk 1981, 12-92

Bos, Johan Th., *Ik ben niet meer 'zo'*, Hoornaar 1974[4]

Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: gay people in Western Europe from the beginning of the Christian Era to the fourteenth century*, Chicago/London 1980

Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997

Breukeleman, F.H., *Bijbelse theologie 1,2. De theologie van het boek Genesis*, Kampen 1992

Brongers, H.A., *Oud-Oosters en Bijbels recht*, Nijkerk 1960

Brooten, Bernadette J., *Love between women: early christian responses to female homoeroticism*, Chicago/London 1996

Brownson, J. (James Victor), *Bible, gender, sexuality: reframing the church's debate on same-sex relationships*, Grand Rapids/Cambridge 2013

Bruggen, Jakob van, *Romeinen. Christenen tussen stad en synagoge* (Commentaar op het Nieuwe Testament. Derde serie), Kampen 2006

Bruijne, A.L.Th. de, Navolging en verbeeldingskracht, in Trimp, C. (red.), *Woord op schrift. Theologische reflecties over het gezag van de Bijbel*, Kampen 2002, 195-237

Bruijne, Ad de, Een vruchtbare enkeling - Henk de Jong en de christelijke ethiek, in: Bouma, J. e.a. (red.), *Verrassend vertrouwd. Een halve eeuw verkondiging en theologie van Henk de Jong*, Franeker 2009, 225-245

Bruijne, Ad de, Vriendschap voor christen-homo's, in: De Bruijne, Ad (red.), *Open en kwetsbaar. Christelijk debat over homoseksualiteit*,), Barneveld 2012, 57-70

Butrica, James L., Some Myths and Anomalies in the Study of Roman Sexuality, *Journal of Homosexuality*, 49:3-4 (2005), 209-269

Budin, Stephanie Lynn, *The myth of sacred prostitution in antiquity*, Cambridge 2008

Calvin, John, *Harmony of the Law 1 – 4* (Christian Classics Ethereal Library), Grand Rapids (beschikbaar op internet)

Charlesworth, James H., *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I and II*, New York resp. 1983 en 1985

Chirichigno, Greg, A theological investigation of motivation in Old Testament law, in: *The Journal of the Evangelical Theological Society* 24/4 (December 1981), 303-313

Christelijke Gereformeerde Kerken: *Studierapport 'Homoseksualiteit en homoseksuele relaties'* – GS 2013, (beschikbaar op internet)

Christenson, Larry, *Het christelijke gezin*, Hoornaar 1974

Clarke, John R., Representations of *the Cinaedus* in Roman Art: Evidence of "Gay" Subculture, in: Verstraete, Beerte C., en Provencal, Vernon L., *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West*, New York/Abingdon 2005, 271-298

Day, John, Does the Old Testament refer to sacred prostitution and did it actually exist in Ancient Israël?, in: McCarthy, Carmel, en Healey, John F., *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honor of Kevin J. Cathcart*, London/New York 2004, 2-21

Dekker, W., Schriftgezag en Schriftvertolking (7), in: *Kontekstueel* 9/3 (januari 1995), 23-30

Dekker, W., Moet er nog gedoopt worden? Over zendingsdrang en cultuurkritiek, in: *Om de verstaanbaarheid. Bundel opstellen over de vertolking van het evangelie in een postmoderne samenleving*, Dekker, W. en Visser, P.J. (red.), Zoetermeer 2002 (Als online boek te vinden op de website van de IZB: http://www.izb.nl/verdieping/artikelen/om-de-verstaanbaarheid , deel III, 63-71)

Dijksterhuis, E.J., *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam 1998[8]

Douma, J. *Homofilie*. Ethische Bezinning, deel 9, Kampen 1984

Douma, J. *De tien geboden. Handreiking voor het christelijke leven*, Kampen 1992

Douma, J., Homofilie en homoseksualiteit, in: Luiten, B. e.a., *Homofilie en christen zijn* (GSEv-reeks, no. 39), Barneveld 1998, 33-38

Dussen, Ad van der, Genadig en feilbaar. Over het maken van praktische keuzes, in: De Bruijne, Ad (red.), *Open en kwetsbaar. Christelijk debat over homoseksualiteit*, Barneveld 2012, 71-82

Emde Boas, C. van e.a., *Homosexualiteit* (Nederlands Gesprek Centrum publicatie 31), Kampen/Utrecht/Antwerpen/Den Haag 1966[2]

Fee, Gordon D., *The first epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 1987

Fishbane, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1991

Floor, L., *Jakobus. Brief van een broeder* (Commentaar op het Nieuwe Testament. Derde serie), Kampen 1992

France, R.T., Van de Romeinenbrief naar de werkelijkheid: bijbelse principes en veranderingen in de cultuur met betrekking tot homoseksualiteit en de bediening van vrouwen, in: *Soteria* 18e jaargang 2001/3, 2-20

Frier, Bruce W., Roman Same-Sex Weddings from the Legal Perspective, in: *Convivium: The Newsletter of the Department of Classical Studies, University of Michigan* 10:3-10 (2004) (beschikbaar op internet)

Gagnon, Robert A.J., *The Bible and homosexual practice: text and hermeneutics*, Nashville 2001

Ganzevoort, Ruard, Olsman, Erik, Van der Laan, Mark, *Adam en Evert. De spanning tussen kerk en homoseksualiteit*, Baarn 2010

Ganzevoort, Ruard, Antwoorden op de verkeerde vraag. Valkuilen in het kerkelijk gesprek over homoseksualiteit, in: De Bruijne, Ad (red.), *Open en kwetsbaar. Christelijk debat over homoseksualiteit*, Barneveld 2012, 45-55

Geesink, W., *Van 's HEEREN Ordinantiën*, 2.I en 2.II, Amsterdam 1908

Geesink, W., *Gereformeerde ethiek I*, Kampen 1931

Genderen, J. van en Velema, W.H., *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, Kampen 1992

Gennep, F.O. van, *Mensen hebben mensen nodig. Een studie over seksualiteit en nieuwe moraal*, Baarn 1972

Glas, Gerrit, Homoseksualiteit en homo-ervaring, in: De Bruijne, Ad (red.), *Open en kwetsbaar. Christelijk debat over homoseksualiteit*, Barneveld 2012, 19-30

Goldingay, John, *Approaches to Old Testament Interpretation*, Leicester/Downers Grove 1981

Goldingay, John, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, Grand Rapids 1987

Goldingay, John, *Old Testament Theology: Israel's Life* (Volume 3), Downers Grove 2009

Goldingay, John E. e.a., *Same-Sex Relationships in the Life of the Church*, 2010, (beschikbaar op internet)

Graafland, C., Schriftgezag en Schriftvertolking (7), in: *Kontekstueel* 9/3 (januari 1995), 31-36

Greenberg, David F., *The Construction of Homosexuality*, Chicago/London, 1988

Greijdanus, S. *De brief van de apostel Paulus aan de gemeente te Rome I, Hoofdstukken 1 – 8* (Kommentaar op het Nieuwe Testament VI), Amsterdam 1933

Griffioen, Sander, *Moed tot cultuur. Een actuele filosofie*, Amsterdam 2003

Groenendijk, L.F., *De Nadere Reformatie van het gezin. De visie van Petrus Wittewrongel op de christelijke huishouding*, Dordrecht 1984

Grubben, J.L., Homofilie: geen zaak voor de psychiater, in: Brussaard, A.J.R. e.a. (red.), *Een mens hoeft niet alleen te blijven. Een evangelische visie op homofilie*, Baarn 1977, 13-20

Hallewas, C.F.G.E., *Zegen vieren. Zegening van levensverbintenissen*, Zoetermeer 1996

Hartley, John E., *Leviticus* (Word Biblical Commentary 4), Dallas 1992

Hays, Richard B., *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, London/New York 1996

Hertog, G.C. den, Heiligheid, heilig, heiligen, in: Noordegraaf, A. e.a. (red.), *Woordenboek voor bijbellezers*, Zoetermeer 2005, 259-264

Hindley, Clifford, Agathon (and Pausanias), in: Aldrich, Robert en Wotherspoon, Garry (red.), *Who's Who in Gay & Lesbian History: From Antiquity to World War II*, London/New York 2001, 9-10

Hoek, J., Hoe gaan we bijbels verantwoord om met homoseksualiteit?, in: Kool, A. (red.), *Homoseksualiteit & kerk: om de voortgang van het gesprek*, Zoetermeer 1995, 39-57

Hooykaas, R., *Religion and the rise of modern science*, Edinburgh/London, 1977[3]

Hooykaas, R., Calvin and Copernicus, in: *Organon* 10 (1974), 139-148 (beschikbaar op internet)

Homofilie. Rapport van de deputaten over het gebruik van Schriftgegevens bij vragen rondom homofilie van de deputaten Kerk en Theologie aan de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland van Bentheim, 1981, Leusden 1982

Homoseksualiteit, rapport, discussie, besluitvorming. Handreiking voor het gesprek in de gemeente aangeboden door de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, 1991

Houtman, C., *Exodus. Deel III, Exodus 20-40* (Commentaar op het Oude Testament), Kampen 1996

Houwelingen, P.H.R. van, *2 Petrus en Judas: testament in tweevoud* (Commentaar op het Nieuwe Testament, Derde serie), Kampen 1993

Huijgen, Arnold, *Divine accommodation in John Calvin's theology. Analysis and Assessment*, Göttingen 2011

Huijink, Willem, *De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau Den Haag, november 2014 (beschikbaar op internet)

Jager, H.J., *De eerste brief aan de Korinthiers. College-dictaat*, Kampen 1978

Jong, H. de, Over homofilie (1-3), in *Opbouw* 20/27-29, 1976 (beschikbaar op internet)

Jong, H. de, Discussie over homofilie met ds. H.J. van der Kwast (1-4), in *Opbouw* 20/39-41 en 45, 1976 (beschikbaar op internet)

Jong, H. de, De G.O.S. en homofilie, (1-2), in *Opbouw* 24/30-31, 1980 (beschikbaar op internet)

Jong, H. de, De onvruchtbare en vruchtbare enkeling, in: *Individualisering en Solidariteit*, Jong, H. de e.a., Amsterdam/Utrecht 1988, 5-13

Jong, H. de, Wijsheid en openbaring. Beschouwing over het boek Job, in: Bouma, J. e.a. (red.), *Begeleidend Schrijven. 25 jaar Theologische StudieBegeleiding*, Amsterdam 1994, 37-48

Jong, H. de, *Trouwen, scheiden en alleen blijven. Over Matteüs 19:1-12*, Kampen 1997

Jong, H. de, De navolging van Christus als een opdracht voor allen (1-2), in: *Opbouw* 48/6-7, 2004 (beschikbaar op internet)

Jong, Henk de, *De weg. Tien stellingen over de Bijbel*, 2010

Kaiser, Walter C., *Toward Old Testament ethics*, Grand Rapids 1983

Kalsbeek, L., *Schepping en wording*, Baarn 1968

Kamp, Peter van de, Uitgangspunten voor pastoraat en homoseksualiteit, in: De Bruijne, Ad (red.), *Open en kwetsbaar*. *Christelijk debat over homoseksualiteit*, Barneveld 2012, 83-90

Keil, Carl Friedrich, *Genesis und Exodus* (Biblischer Commentar über das Alte Testament I), Leipzig 1878[3]

Keuzenkamp, Saskia (red.), *Steeds gewoner, nooit gewoon Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau Den Haag, juni 2010 (beschikbaar op internet)

Kiuchi, Nobuyoshi, *Leviticus* (Apollos Old Testament Commentary), Nottingham 2007

Knijff, H.W. de, *Venus aan de leidband. Europa's erotische cultuur en christelijke sexuele ethiek*, Kampen 1987

Kool, A., Homoseksualiteit; overwegingen en perspectieven, in: Kool, A. (red.), *Homoseksualiteit & kerk: om de voortgang van het gesprek*, Zoetermeer 1995, 22-38

Kraus, Hans-Joachim, *Theologie der Psalmen* (Biblischer Kommentar Altes Testament XV/3), Neukirchen-Vluyn 1979

Kurpershoek, Annette, Homoseksualiteit en psychologie, in: *Ambt en homoseksualiteit: een Bijbels verantwoord perspectief?, Rapport van de Commissie Ambt en Homoseksualiteit ten behoeve van de Landelijke Vergadering Zeewolde 2013 van de Nederlands Gereformeerde Kerken*, 170-188, Zeewolde 2015

Kuyper, A., *De Gemeene Gratie I* en *II*, Kampen z.j.

Labuschange, C.J., De bijbel en het probleem van de homofilie, in: *Kerk en Theologie* 21, no. 1 (1970), 55-65

Lalleman-de Winkel, Hetty, *Van levensbelang. De relevantie van de oudtestamentische ethiek*, Zoetermeer 1999

Liefde en sexualiteit, Pastorale handreiking, aanvaard door de Generale Synode der Nederlands Hervormde Kerk, Den Haag 1972

Leede, H. de, In gesprek over homoseksualiteit, in: Kool, A. (red.), *Homoseksualiteit & kerk: om de voortgang van het gesprek*, Zoetermeer 1995, 64-86

Leick, Gwendolyn, *Sex and eroticism in Mesopotamian literature*, London 1994

Loader, William, Same-sex relationships: A first-century perspective, in: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70 (1), 2014 (beschikbaar op internet)

Loader, William, *The New Testament on Sexuality*, Grand Rapids 2012

Loon, Maarten van, *In liefde trouw? Een studie naar homoseksuele relaties in de christelijke gemeente vanuit Romeinen 1*, (TU-bezinningsreeks nr. 10), Barneveld 2012

Loon, Maarten van, In liefde en trouw of tegennatuurlijk?, in: Bruijne, Ad de (red.), *Open en kwetsbaar. Christelijk debat over homoseksualiteit*, Barneveld 2012, 31-44

Loonstra, dr. Bert, *De geloofwaardigheid van de bijbel*, Zoetermeer 1994

Loonstra, dr. Bert, *De Bijbel recht doen. Bezinning op gereformeerde hermeneutiek*, Zoetermeer 1999

Loonstra, dr. Bert, *Zo goed en zo kwaad. Naar een ethiek van de christelijke gemeente*, Zoetermeer 2000

Loonstra, B., *Hij heeft een vriend: homorelaties in de christelijke gemeente*, Zoetermeer 2005 (door de auteur uit de handel genomen, maar met zijn toestemming in deze studie gebruikt)

Los, P.J. e.a., *Leven met homofielen* (Een keper-boek, uitgave van het nationaal protestants centrum voor de geestelijke gezondheid), 's Gravenhage 1967

Luiten, B., De homofiel in ons midden, in: Luiten, B. e.a., *Homofilie en christen zijn* (GSEv-reeks, no. 39), Barneveld 1998, 9-32

Maarsingh, B., *Leviticus* (Prediking Oude Testament), Nijkerk 1974

McGrath, Alister, *Geloof & Natuurwetenschap. Een introductie*, Kampen 2001

Michel, Otto, *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen 1978[5]

Milgrom, Jacob, *Leviticus 17-22: a new translation with introduction and commentary, Volume 3*, (The Anchor Bible), Yale 2000

Miskotte, K.H., *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, Haarlem 1965[2]

Moo, Douglas J., *The epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 1996

Monter, E. William, Sodomy and Heresy in Early Modern Switserland, in: *Journal for Homosexuality* 6 (1980/1981), 41-53

Mounce, William D., *Pastoral Epistles* (Word Biblical Commentary 46), Nashville 2000

Mouw, Richard J., *The God who commands*, Notre Dame 1990

Mudde, J.M., 'Gij hebt ze alle met wijsheid gemaakt …' De betekenis van de spreukenwijsheid voor de bezinning op de man-vrouwverhouding, in: *Vrouwen op een zij-spoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in gereformeerd perspectief*, Amsterdam 1998, 134-173

Mudde, Jan, *Je weg vinden. Werkboek christelijke levensstijl anno 2000*, Zoetermeer 1998

Mudde, J.M. Liefde, in: Noordegraaf, A. e.a. (red.), *Woordenboek voor bijbellezers*, Zoetermeer 2005, 362-366

Mudde, Jan, Tussen twee vuren. Schriftgezag bij Henk de Jong, in: *Verrassend vertrouwd. Een halve eeuw verkondiging en theologie van Henk de Jong*, Bouma, J. e.a. (red.), Franeker 2009, 59-76

Mudde, J.M., De kerk in de Nederlandse samenleving, in: *Informatieboekje 2011 voor de Nederlands Gereformeerde Kerken*, Amsterdam 2011, 154-184

Mudde, J.M., Zoekt eerst Gods koninkrijk en zijn gerechtigheid, in: *Informatieboekje 2013 voor de Nederlands Gereformeerde Kerken*, Amsterdam 2013, 157-203

Nissinen, Martti, *Homoeroticism in the Biblical World: a Historical Perspective*, Minneapolis 1998

Noordam, J., *De huiver van Leviticus: ethiek en pastoraat rond homofilie en homoseksualiteit*, Zoetermeer 1994 (beschikbaar op internet)

Notitie van deputaten kerkelijke eenheid GKv en Commissie voor Contact en Samenspreking met andere kerken NGK over hermeneutische uitgangspunten. Acta + aanvulling Generale Synode Harderwijk 2011-2012, 448-454

Novak, David, *Jewish Social Ethics*, New York/Oxford 1992

O'Donovan, O.M.T., Towards an interpretation of Biblical ethics, in: *Tyndale Bulletin* 27 (1976) 54-78 (beschikbaar op internet)

O'Donovan, Oliver, Discussing Homosexuality with St. Paul: A Theological and Pastoral Approach, in: O'Leary, Denyse (red.), *A crisis of understanding. Homosexuality and the Canadian Church*, Burlington 1988, 51-61

O'Donovan, Oliver, *Resurrection and Moral order. An Outline for Evangelical Ethics*, Grand Rapids 1994[2]

O'Donovan, Oliver, *A Conversation Waiting to Begin: The Churches and the Gay Controversy*, London 2009

Oosterhoff, B.J., *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3? Een hermeneutische studie*, Kampen 1972

Oyen, Hendrik van, *Ethik des Alten Testaments* (Geschichte der Ethik 2), Gütersloh 1967

Packer, J.I., Why I walked, in: *Christianity Today*, January 2003, 47-50

Percy III, William Armstrong, Reconsiderations About Greek Homosexualities, in: *Journal of Homosexuality*, 49:3-4 (2005), 13-61

Pickering, Jordan, *Romans 1 in Gay Theology. Critical appraisal of an essay by Jeffrey John*, (beschikbaar op internet)

Plato, *Symposium*, (beschikbaar op internet in ook een Nederlandse vertaling)

Polman, S.W.R., Nieuw testamentische gegevens, in: *Over mensen die homofiel zijn; rapport aan de Generale Synode van Dordrecht 1971/1972*, 18-20 (De door mij gebruikte versie komt uit *Homofilie. Informatie, onderzoek en herwaardering*, DICMAP, Amersfoort 1973, 61-63)

Poorthuis, Marcel, Joodse visies op homoseksualiteit, in: Korte, Anne-Marie e.a. (red.), *De ordening van het verlangen: vriendschap, verwantschap en (homo)seksualiteit in joodse en christelijke tradities*, Zoetermeer 1999, 106-112

Pratscher, Wilhelm, Homosexualität in der Bibel (*Amt und Gemeinde* Heft 2/1994), opgenomen in documentatiemap *Homosexualität und Kirche, Diskussion und Beschlüsse in den Evangelischen Kirchen in Österreich 1992 – 2002*, 8-15, (beschikbaar op internet)

Pronk, P., *Tegennatuurlijk? Typen van morele argumentatie inzake homoseksualiteit*, Amsterdam 1989

Prosman, dr. Ad, *Homoseksualiteit tussen Bijbel en actualiteit. Een poging tot verheldering*, Heerenveen 2013

Renkens, José e.a., *Homo's en gezondheid* (uit de reeks Handreiking homo-emancipatie), een uitgave van MOVISIE 2011 (op internet beschikbaar)

Ridderbos, Herman, *Romeinen* (Commentaar op het Nieuwe Testament), Kampen 1959

Ridderbos, Herman, *De pastorale brieven* (Commentaar op het Nieuwe Testament), Kampen 1967

Ridderbos, S.J., Bijbel en homosexualiteit, in: Janse de Jonge, A.L. (red.), *De homoseksuele naaste*, Baarn 1961, 27-55

Rice, Eugene, *Rome: Ancient*, http://www.glbtq.com/social-sciences/rome_ancient,2.html .

Roth, Martha T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1995

Römer, L.S.A.M. von, *Ongekend leed. De physologische ontwikkeling der geslachten in verband met de homosexualiteit*. Rede uitgesproken op de cursusvergaderingen van "Rein Leven" te Amsterdam, Haarlem en Utrecht op den 16en en 21en februari en den 9en maart 1904, Amsterdam 1904, in: Hekma, Gert, *Honderd jaar homoseksuelen: documenten over de uitdoktering van homoseksualiteit*, Amsterdam 1992, 98-178

Rose, Wolter, Polarisatie rond Bijbel en homoseksualiteit, in: Medema, Henk P. (red.), *Omgaan met olifanten: 10 bezinningen op vijf brandende onderwerpen. Met een nawoord van Willem J. Ouweneel*, Heerenveen 2010, 57–73

Rose, Wolter, We hebben elkaar wat te vertellen, in: De Bruijne, Ad (red.), *Open en kwetsbaar. Christelijk debat over homoseksualiteit*, Barneveld 2012, 115-121

Rowling, J.K., *Harry Potter and the Deathly Hallows*, London 2007

Safrai, S., Home and Family, in: *The Jewish People in the First Centrury. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Volume Two*, Safrai, S., Stern. M. e.a. (red.), Assen/Amsterdam 1976, 728-792

Schoondermark, J., "Van de verkeerde richting" of man-mannenliefde en vrouw-vrouwenliefde. Eene pleitrede, Amsterdam 1894, in: Hekma, Gert, *Honderd jaar homoseksuelen: documenten over de uitdoktering van homoseksualiteit*, Amsterdam 1992, 70-96

Schrage, Wolfgang, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh 1961

Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*. 1 Kor 1,1-6,11 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testamen VII/1), Neukirchen-Vluyn 1991

Schrage, Wolfgang, *The ethics of the New Testament*, Edinburgh 1996

Silver, Morris, Temple/Sacred Prostitution in Ancient Mesopotamia Revisited, in *Ugarit Forschungen 38*, 2006, 632-663 (beschikbaar op internet)

Smit, Job, De Geest heeft gerekend op onze tijd. Henk de Jong als traditioneel en modern theoloog, in: Bouma, J. e.a. (red.), *Verrassend vertrouwd. Een halve eeuw verkondiging en theologie van Henk de Jong*, Franeker 2009, 206-224

Smith, Mark D., Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26-27, in: *Journal of American Academy of Religion*, 64/2 1996, 223-256 (beschikbaar op internet)

Smith, Mark D., Paul and Ancient Bisexuality: A Rejoinder, in: *Journal of American Academy of Religion*, 65/4 1997, 867-870

Solomon, Mark, Een vreemde verbinding, in: Korte, Anne-Marie e.a. (red.), *De ordening van het verlangen: vriendschap, verwantschap en (homo)seksualiteit in joodse en christelijke tradities*. Zoetermeer, 1999 113-122

Sonsino, Rifat, *Motive clauses in Hebrew law: biblical forms and Near Eastern parallels*, Chicago 1980

Sprinkle, Joe M., Sexuality, Sexual Ethics, in: Alexander, T. Desmond en Baker, David W. (red.), *Dictionairy of the Old Testament: Pentateuch* (The IVP Bible Dictionairy Series), Downers Grove 2003, 741-753

Stichting Moria, *Hoop voor homofielen*, Amsterdam z.j.

Stott, John, Homoseksuele relaties, in: *Uitdagingen van deze tijd in {bijbels} perspectie*f, Apeldoorn 1999[3], 455-496

Strack, Hermann L. en Billerbeck, Paul, *Das Evangelium nach Matthäus* (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster (Doppel-)Band), München 1956[2]

Strack, Hermann L. en Billerbeck, Paul, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis* (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Dritter Band), München 1954[2]

Tennekes, J., *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*, Leuven/Apeldoorn 1990

Thielicke, Helmut, *Theologische Ethik III.3, Ethik des Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst*, Tübingen 1968[2]

Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids/Cambridge/Carlisle 2000

Toorn, Karel van der, *Van haar wieg tot haar graf. De rol van de godsdienst in het leven van de Israëlitische en de Babylonische vrouw*, Baarn 1987

Towner, Philip A., *The letters to Timothy and Titus* (NICNT), Grand Rapids 2006

Vaux, R. de, *Hoe het oude Israël leefde. De instellingen van het Oude Testament, deel 1*, Utrecht 1978[3]

Veen, Jan van, *Wat zegt de bijbel over homofilie?*, Apeldoorn 1973[2]

Veen, Jan van, Wat zegt de bijbel over homofilie?, in: Brussaard, A.J.R. e.a., *Een mens hoeft niet alleen te blijven. Een evangelische visie op homofilie*, Baarn 1977, 90-128

Veenhof, K.R., Nieuwe Sumerische wetsteksten, in: *Phoenix* XII,2 (1966), 352-360

Velden, M.J.G. van der, Jij hoort er ook bij. Een pastorale overweging, in: Kool, A. (red.), *Homoseksualiteit & kerk: om de voortgang van het gesprek*, Zoetermeer 1995, 9-21

Verwarring en herkenning. Over gemeente en homosexualiteit, 's Gravenhage 1984

Vlaardingerbroek, J. Oud testamentische gegevens, in: *Over mensen die homofiel zijn; rapport aan de Generale Synode van Dordrecht 1971/1972*, 15-17 (Deze versie komt uit *Homofilie. Informatie, onderzoek en herwaardering*, DICMAP, Amersfoort 1973, 58-60)

Vonk, C., *De Voorzeide Leer. Deel 1b, Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, Barendrecht 1963

Vriezen, Th. C., *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1977[5]

VOP 2003*: Vrouwelijke ouderlingen en predikanten?* Rapport van de Commissie Vrouwelijke Ouderlingen en Predikanten ingesteld door de Landelijke Vergadering van de Nederlands Gereformeerde Kerken Doorn 1998, april 2003 (beschikbaar op internet)

VOP 2003: 3e Rapport van de Commissie Vrouwelijke Ouderlingen en Predikanten:
Reactie van deputaten CGK en antwoord op de reacties van deputaten GKV en CGK, november 2003 (beschikbaar op internet)

Watts, James W., *Reading law: the rhetorical shaping of the Pentateuch*, Sheffield 1999

Weiss, Bernhard, *Der Brief an die Römer* (Meyer's Kommentar zum Neuen Testament 4), Göttingen 1899[6]

Wenham, Gordon J., *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids 1979

Wenham, Gordon J., The Old Testament Attitude to Homosexuality, in: *Expository Times* 102 (1991): 359-363 (beschikbaar op internet)

Westermann, Claus, *Genesis I 1-11* (Biblischer Kommentar Altes Testament), Neukirchen-Vluyn 1974

Wijngaarden, Herman van, Christen-homo dankzij en ondanks de homobeweging, in: Veelen, Martine van en Dekker, Cees (red.), *Hete Hangijzers. Antwoorden op 17 kritische vragen aan het christelijk geloof*, Amsterdam 2009, 263-274

Wijngaarden, Herman van, *'Oké, ik ben dus homo'. Over homoseksualiteit en het volgen van Jezus*, Zoetermeer 2013

Williams, Craig A., *Roman Homosexuality*, Oxford 2010[2]

Wolff, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Theologische Handkommentar zum Neuen Testament 7), Berlin 2000

Wright, Christopher J.H., *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove 2004

Wright, David F., Homosexuality: The Relevance of the Bible, in: *Evangelical Quarterly* 61:4 (1989), 291-300

Wright, Tom, *Paulus voor iedereen. Romeinen Deel 1. Met Bijbelstudiegids*, Franeker 2011

Yarhouse, Mark A., *At the intersection of religious and sexual identities: a Christian perspective on homosexuality*, 2010 (beschikbaar op internet)

Young, James B. De, The source and NT meaning of arsenokoitai, with implications for Christian ethics an ministry, in: *The Master's Seminary Journal* 3/2 (Fall 1992), 191-215 (beschikbaar op internet)

Zeegers, M., Psychiatrische bijdrage, in: Janse de Jonge, A.L. (red.), *De homoseksuele naaste*, Baarn 1961, 57-102

Zeegers, M., Medisch-psychiatrische gegevens, in: *Over mensen die homofiel zijn; rapport aan de Generale Synode van Dordrecht 1971/1972*, 5-7 (Deze versie komt uit *Homofilie. Informatie, onderzoek en herwaardering*, DICMAP, Amersfoort 1973, 51-53)

Zuidhof-Tulp, Marijke, *De 'natuurlijke' betekenis van Rom 1:26, 27: een analyse van Paulus' bedoelingen*, Scriptie ter afsluiting van de Master 'Wortels en ontwikkeling van het christendom' Departement Godgeleerdheid, Faculteit Geesteswetenschappen, Universiteit van Utrecht, 2010 (beschikbaar op internet)