

# *Religie & Samenleving*

Jaargang 11, nummer 2

September 2016

---

Themanummer

## *God, seks en politiek*

Themanummer naar aanleiding van het symposium op  
13 mei 2016 aan de Vrije Universiteit Amsterdam

Redactie: David J. Bos, Marco Derks,  
Lammert Gosse Jansma, Erik Sengers.

## Colofon

### *Religie & Samenleving*

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

#### **Redactieleden**

Peter Achterberg  
Kees de Groot  
Durk Hak  
Lammert G. Jansma  
Erik Sengers  
Inge Sieben

#### **Vormgeving**

Textcetera, Den Haag  
Studio Hermkens, Amsterdam

#### **Abonnementenadministratie**

Uitgeverij Eburon  
Postbus 2867  
2601 CW Delft  
015-2131484  
info@eburon.nl

#### **Redactieadres**

L.G. Jansma  
Achterweg 66  
9269 TP Veenwouden  
fzhljansma@hetnet.nl

#### **Recensie-exemplaren**

D.H. Hak  
Voortsweg 109a  
7523 CD Enschede  
durkhak@home.nl

#### **Abonnementsprijzen**

Instituten: € 40,-  
Standaard: € 25,-  
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-  
Leden NSV: € 15,- / € 20,-  
Losse nummers: € 10,-

**Website:** [www.religiesamenleving.nl](http://www.religiesamenleving.nl)

**Abonnement afsluiten:** <http://www.eburon.nl/religieensamenleving/>

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via info@eburon.nl, maar uiterlijk voor 1 mei van het lopende abonnementsjaar.

**ISSN 1872-3497**

© 2016 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

## Inhoud

God, seks en politiek Themanummer over een spannende driehoeksverhouding <i>David J. Bos &amp; Marco Derks</i>	97
Een smet op de mooiste dag van je leven De controverse van 'de weigerambtenaar' <i>Marco Derks</i>	101
Beziel door gedeelde afkeer De rol van het wetenschappelijke vraagstuk van de homoseksualiteit in het politieke debat 1901-1911 <i>Jolanda van der Lee</i>	122
Een duivels dilemma Abortus of tienermoeder? <i>Marianne Cense</i>	141
Hardnekkig hetero 'Seksuele diversiteit' in de praktijk van het middelbaar schoolonderwijs <i>Sam Meerhoff</i>	156
Seksualiteit in de islam tussen dogma en dagelijkse praktijk Aspecten van islamitische seksuele moraal <i>Mohamed Ajouaou</i>	175
Vroomheid, seksualiteit en maatschappijkritiek Geleefde waarden onder soennitische en gereformeerde jongvolwassenen in Nederland <i>Daan Beekers</i>	187

Hoe homo's en moslims iets met elkaar kregen Een lange-termijnanalyse van het discours over homoseksualiteit en islam in Nederlandse dagbladen, radio- en televisieprogramma's <i>David J. Bos</i>	206
Zie de mens Het queer potentieel van homo-Jezus in Elisabeth Ohlson Wallins <i>Ecce Homo</i> <i>Mariecke van den Berg</i>	249
Seksualiteit en cultuurstrijd Een theologisch voorstel tot dialoog <i>Ad de Bruijne</i>	271

# God, seks en politiek

## Themanummer over een spannende driehoeksverhouding

*David J. Bos & Marco Derks*

In beschaafde conversatie, zo stelt een oude regel, moeten drie onderwerpen worden vermeden: godsdienst, seksualiteit en politiek. Gesprekken daarover zouden namelijk al gauw pijnlijk of ronduit onaangenaam worden. In hedendaagse publieke debatten gaat het echter opmerkelijk vaak over juist deze drie – en over de manier waarop ze zich tot elkaar zouden (moeten) verhouden.

Van religie wordt tegenwoordig vaak gezegd dat het vooral of zelfs uitsluitend thuishoort in de privésfeer. Publieke religie wekt daarom al gauw de verdenking dat ze – net als een potloodventer of straatmadelief – haar plaats niet kent. Toch lijken hedendaagse beleidsmakers, opinieleiders en gewone burgers er niet gerust op dat men gelovigen hun goddelijke gang kan laten gaan. Godsdienst mag dan een privéaangelegenheid zijn, ze zou het niet kunnen stellen zonder voorlichting, bijsturing, monitoring of beleid.

Dat geldt bijvoorbeeld waar het gaat over religie én seksualiteit – en dat is nogal eens. In hedendaagse debatten over religie komt opmerkelijk vaak seksualiteit ter sprake en het omgekeerde geldt eveneens. De verhouding tussen deze twee is anders dan ze vroeger was. Pakweg vijftig jaar geleden gold godsdienst als een vanzelfsprekend gegeven, een legitieme grondslag van sociale organisatie en identiteit, terwijl seksualiteit werd beschouwd als iets dat ondergeschikt was aan maatschappelijke belangen. Tegenwoordig lijkt het omgekeerde het geval (zie bijv. Van den Berg et al. 2014; Jordan 2011). Hebben religie en seksualiteit stuivertje gewisseld?

Veel religies hebben iets met seks: ze hebben er de mond vol van. Als je de publieke opinie mag geloven, hebben ze er vooral veel op tegen. De gebrekkige sociale acceptatie van homoseksualiteit, bijvoorbeeld, zou vooral te wijten zijn aan godsdienstige zedenpredikers. Dit verwijt is niet uit de lucht gegrepen, maar het is een versimpeling van een lange, complexe relatie, die op scherp werd gesteld in de jaren zestig: het decennium van religieuze én seksuele ontvoogding. Volgens Linda Woodhead begon in deze jaren de tweede fase van een crisis die aanving in de achttiende eeuw, toen het westers christendom geconfronteerd werd met de eisen van de Rede en de natiestaat. In de *sixties* kreeg het te maken met een nieuwe gestalte van moderniteit: de wending naar subjectiviteit, zelfontdekking en zelfontplooiing, die zo verpletterend tot

uitdrukking kwam in de seksuele revoluties van die jaren (Woodhead 2014; vgl. Van Rooden 2004; McLeod 2007).

Waar kerkgenootschappen zich vroeger van elkaar onderscheidden door het benadrukken van de fijne puntjes van confessie en kerkorde, gaat het sinds de jaren zestig veeleer over de ruimte die ze bieden voor vrijen buiten de gebaande paden van heteroseksuele monogamie (vgl. Derks et al. 2014). Humanisten en vrijzinnigen ('Mijn God trouwt ook homo's') laten zich voorstaan op hun inclusiviteit, evangelischen en gereformeerden daarentegen op hun eigen bijbelgetrouwheid. Het politieke rumoer waartoe dit nogal eens leidt, versterkt de indruk dat hier een zaak van gewicht in het geding is: seksuele ethiek is een levensbeschouwelijke *identity marker* geworden. Daarmee wordt nieuw leven ingeblazen aan vertrouwde tegenstellingen, zoals 'de Verlichting versus religieuze achterlijkheid' of juist 'beginselvastheid versus ongebreideld hedonisme'. Maar ook ontstaan er nieuwe coalities, bijvoorbeeld tussen bepaalde groepen conservatieve protestanten, rooms-katholieken én moslims die tezamen een stokje willen steken voor de emancipatie van vrouwen en LHBTs (Samson et al. 2011).<sup>1</sup>

Met dit themanummer willen we licht werpen op de manier waarop religie, seksualiteit en politiek met elkaar verknoopt zijn – of worden – en welke gevolgen dat heeft voor elk van die drie.<sup>2</sup> Mariecke van den Berg bespreekt de reacties op het werk van een Zweedse kunstenares waarin Jezus partij kiest voor 'de verkeerde kant'. Alle overige bijdragen handelen over Nederland, al laat Mohamed Ajouaou zien hoezeer de gedachtevorming van moslims hier te lande samenhangt met ontwikkelingen aan de overzijde van de Middellandse Zee. Wat hij vooral benadrukt is dat het leven sterker is dan de leer, en dat religieuze gezagsdragers dit beginnen te beseffen. Daan Beekers interviewde jonge moslims en gereformeerden (m/v) over de manier waarop zij gestalte proberen te geven aan een kuise levensstijl in een land waar geen gebrek is aan seksuele prikkels.

Opmerkelijk genoeg gaat het in dit themanummer nauwelijks over twee kwesties waarover tot ver in de twintigste eeuw de ene na de andere vermaning verscheen: zelfbevrediging en anticonceptie. Sommige kerken blijven daarop tegen, maar ze zijn zo verstandig om dat niet al te vaak hardop te zeggen: dat zou ten koste gaan van hun geloofwaardigheid. Anders ligt dat met abortus, waarover in Nederland een lange politieke strijd werd geleverd. Marianne Cense interviewde tienermeiden die in verwachting waren geraakt, en dus moesten beslissen of ze de zwangerschap wilden uitdragen dan wel afbreken.

De partijen die in de abortusdiscussie tegenover elkaar hadden gestaan, traden opnieuw met elkaar in het krijt over de Algemene Wet Gelijke Behandeling. Toen die er eindelijk kwam werd ze overschaduwed door de vrucht van een Paars vluggertje: het ‘homohuwelijk’ – een krachtig symbool van seksuele moderniteit. Marco Derks analyseert de publieke verbeelding van ‘de weigerambtenaar’ en laat zien welke opvattingen over religie, homoseksualiteit en huwelijk hieruit spreken. Politieke opwinding was er de afgelopen jaren ook over de wettelijk verplichte voorlichting over seksuele diversiteit. Sam Meerhoff constateert dat zowel openbare als religieuze scholen onbedoeld de indruk wekken dat LHBTs te beklagen zijn: heteroseksualiteit blijft de norm.

Hedendaagse publieke beeldvorming over religie en homoseksualiteit wordt in twee bijdragen gehistoriseerd. Jolanda van der Lee analyseert politieke debatten van een eeuw geleden, toen de algemene afkeer van homoseksualiteit werd ingezet in de politieke strijd over, bijvoorbeeld, openbare bibliotheken. David J. Bos laat zien dat islam en homoseksualiteit al minstens een eeuw lang met elkaar in verband worden gebracht, maar vaak heel anders dan tegenwoordig. Tot pakweg 1985 werden Turkse, Marokkaanse en homoseksuele Nederlanders vooral beschouwd als lotgenoten. Hoe kon het discours zo’n andere richting nemen?

Er wordt in dit themanummer veel geanalyseerd, gedeconstrueerd en overhoopgehaald, maar het eindigt met een aanzoek: theoloog Ad de Bruijne pleit voor dialoog tussen orthodoxe christenen en verlichte ijveraars voor seksuele emancipatie. Volgens hem hebben ze meer met elkaar gemeen dan ze zelf beseffen.

## Noten

- 1 LHBT staat voor lesbiennes, homo’s, biseksuelen en transgenders.
- 2 De artikelen zijn gebaseerd op bijdragen aan het symposium “God, seks en politiek”, dat plaatsvond op 13 mei 2016 aan de Vrije Universiteit Amsterdam en dat georganiseerd werd door *Religie & Samenleving* in samenwerking met ForumC (“voor geloof, wetenschap en samenleving”) en het NWO-onderzoeksproject “Contested Privates: the Oppositional Pairing of Religion and Homosexuality in Contemporary Public Discourse in the Netherlands” (Vrije Universiteit Amsterdam en Universiteit Utrecht).

## Literatuur

Berg, Mariecke van den, David J. Bos, Marco Derks, Ruard Ganzevoort, Miloš Jovanović, Anne-Marie Korte & Srđjan Sremac (2014),

Religion, Homosexuality, and Contested Social Orders in the Netherlands, the Western Balkans, and Sweden, in: Ganiel, Gladys, Heidemarie Winkel & Christophe Monnot (red.), *Religion in Times of Crisis*, Leiden/Boston: Brill, 116-134.

Derks, Marco, Pieter Vos & Thijs Tromp (2014),

Under the Spell of the Ring: The Role of Marriage in Moral Debates among Orthodox Reformed Christians in the Netherlands, in: *Theology & Sexuality*, 20 (1), 37-55.

Jordan, Mark D. (2011),

The Return of Religion during the Reign of Sexuality, in: Alcoff, Linda Martín & John D. Caputo (red.), *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, Bloomington & Indiana: Indiana University Press, 39-54.

McLeod, Hugh (2007),

*The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford/New York: Oxford University Press.

Rooden, Peter van (2004),

Oral History en het vreemde sterven van het Nederlands christendom, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 119 (4), 524-551.

Samson, Judith, Willy Jansen & Catrien Notermans (2011),

'The Gender Agenda': New Strategies in Catholic Fundamentalist Framing of Non-Heterosexuality in Europe, in: *Journal of Religion in Europe*, 4 (2), 273-299.

Woodhead, Linda (2014),

*Christianity: A Very Short Introduction*, (2e druk), Oxford: Oxford University Press.



# Een smet op de mooiste dag van je leven

## De controverse van ‘de weigerambtenaar’<sup>1</sup>

Marco Derks\*

### Summary

*In 2000-2001, when civil marriage in the Netherlands was opened up to same-sex couples, the Dutch government allowed marriage registrars with conscientious objections to opt out. This exemption became controversial in 2007, when it was re-emphasised by a new government coalition that comprised two faith-based parties. Through critical discourse analysis of printed, online and televised media sources between 2007 and 2014, this article discusses the Dutch public controversy on the weigerambtenaar (lit. ‘refusing civil servant’) alias ‘marriage registrar with conscientious objections’ (viz. against conducting same-sex wedding ceremonies). It shows how the weigerambtenaar became a social problem, how religion and homosexuality were constructed in the public imagination concerning the weigerambtenaar, and how marriage was conceptualized in terms of religion and (homo)sexuality.*

### 1 Inleiding: God, (homo)seks en politiek

Als je in Nederland over religie begint, komt het gesprek vaak al snel op (homo)seksualiteit. Gaat het over de emancipatie van seksuele minderheden, dan gaat het vaak direct over religies en de ruimte die zij al dan niet creëren voor seksuele minderheden. En als orthodoxe christenen zich beklagen over een toenemende intolerantie jegens religie, dan staat ‘de (seculiere) homobeweging’ haast steevast in het rijtje voorbeelden. Religie en (homo)seksualiteit roepen elkaar dus vaak op.

Er ontstaat nogal eens een tegenstelling tussen beide. Dat gebeurt met name – maar niet alleen – in de publieke beeldvorming *over* religie. Zo zijn er bijvoorbeeld publieke discussies waarin een religieuze leider of gemeenschap

---

\* Marco Derks werkt als promovendus aan het Departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht en doet onderzoek in het door NWO gesubsidieerde onderzoeksproject “Contested Privates: The Oppositional Pairing of Religion and Homosexuality in Contemporary Public Discourse in the Netherlands” (Vrije Universiteit Amsterdam en Universiteit Utrecht).

een vorm van seksualiteit (vaak homoseksualiteit) afwijst of daarvan wordt beticht. Daarnaast zijn er controverses over religies die, althans volgens sommigen, een vorm van seksueel geweld cultiveren of legitimeren – hier valt te denken aan de beeldvorming rond seksueel misbruik door rooms-katholieke priesters of rond islamitische mannelijke vluchtelingen die ‘onze’ vrouwen of dochters zouden aanranden.

In mijn onderzoek naar de constructie van religie en homoseksualiteit in het hedendaagse publieke discours in Nederland gaat het mij niet zozeer om de vraag of deze voorstellingen van zaken ‘waar’ zijn, maar om de soorten tegenstellingen die ze construeren (*framing*). Wanneer religie en homoseksualiteit tegenover elkaar komen te staan, moet je kijken naar de rol van op z’n minst twee andere en hieraan gerelateerde concepten: seculariteit en heteroseksualiteit. Daarbij gaat het om de vraag hoe deze (vier) concepten worden geconstrueerd in hun onderlinge verhouding. Wordt homoseksualiteit vooral voorgesteld als anders dan heteroseksualiteit of worden beide beschouwd als (de enige) twee varianten van seksuele identiteit? En op welke manier zijn religie en seculariteit van elkaar afhankelijk? Laat ik een voorbeeld noemen met betrekking tot religie: in de kranten, magazines en websites die ik afgelopen jaren heb geanalyseerd komen vooral christendom en islam in beeld. Dat is niet vreemd: deze twee ‘religies’ hebben de meeste ‘aanhangers’ in Nederland.<sup>2</sup> Naast de vraag *welke* religies in beeld komen en *waarom*, kan gekeken worden naar *hoe* ze in beeld komen. In dat opzicht is het interessant te zien hoe christendom en islam nogal eens aan elkaar gerelateerd worden. Als de Paus zich negatief heeft uitgelaten over homoseksualiteit, dan kun je op *Geenstijl* reacties lezen als: “Wat een verontwaardiging. Alsof de Paus iets nieuws zei. Het was ook weer erg opvallend dat die verontwaardigden met name uit die hoek kwam die oorverdovend zwijgen als imams en overige – ook aan de weg timmerende – moslims uitspraken over homo’s doen.” (reaguursel van “La Vie En Rose” op Stift 2012) En wanneer Eberhard van der Laan bij *Knevel & Van den Brink* spreekt over geweld van Marokkaanse jongens tegen joden en homo’s, merkt Jort Kelder op dat de EO-presentatoren hypocriet zijn. De EO is immers ook tegen homo’s, aldus Kelder, en hij voegt eraan toe: “Je kunt wel de Marokkanen de schuld ervan [van homodiscriminatie; MD] geven, maar je kunt ook zeggen: wij zijn allemaal onderdeel van een christelijke cultuur die dat ook mogelijk heeft gemaakt.” (Knevel & Van den Brink 2010) Uit deze twee citaten blijkt dus dat volgens sommigen vooral de islam een probleem heeft met homoseksualiteit, volgens anderen vooral het christendom. Weer anderen maakt het niet uit over welke religie je het hebt.

In dit artikel analyseer ik een specifieke casus: die van de zogeheten ‘weigerambtenaar’. Naast dat het hier gaat om een politieke controverse, is het politiek gezien vooral een spannende casus als we politiek in bredere zin opvatten en kijken naar retoriek, strategieën, machtsdynamiek en identiteitspolitiek. Ik richt me dan ook niet op religie en homoseksualiteit als concrete praktijken, maar op *constructies* van religie en homoseksualiteit – op hoe het vlees woord wordt.

De centrale vraag in dit artikel is hoe religie en homoseksualiteit worden geconstrueerd in het publieke discours over ‘de weigerambtenaar’. Om die vraag te beantwoorden zal ik in paragraaf 2 eerst laten zien hoe ‘de weigerambtenaar’ een politiek probleem werd. In paragraaf 3 laat ik vervolgens zien op welke manier in en rond het publieke personage van ‘de weigerambtenaar’ christendom en homoseksualiteit als oppositioneel worden geconstrueerd. In paragraaf 4 stel ik de vraag naar de rol van religie en homoseksualiteit opnieuw, maar nu richt ik mij niet op de constructie van ‘de weigerambtenaar’, maar op de huwelijksopvatting die in het publieke discours over ‘de weigerambtenaar’ naar voren komt. Het antwoord dat ik op die vraag geef heeft een meer theologisch en tentatief karakter.

## 2 De schepping van ‘de weigerambtenaar’

### *Paarse en anti-paarse perikelen*

Hoewel de openstelling van het huwelijk voor paren van gelijk geslacht geen prioriteit had voor Paars I (1994-1998) en er met name binnen de VVD zelfs heel wat bezwaren tegen leefden, werd een wetsvoorstel daartoe onder Paars II (1998-2002) betrekkelijk snel door de Eerste en Tweede Kamer aangenomen. Inmiddels geldt ‘het homohuwelijk’ als een van de belangrijkste wapenfeiten van Paars – zo noemt COC Nederland de openstelling van het huwelijk vijftien jaar na dato expliciet een overwinning van ‘Paars’ (COC 2016). Ook is ‘Paars’ een synoniem geworden voor ‘seculier’ – illustratief in dit verband is de aanduiding “Paars met de Bijbel” voor de overeenkomst die regeringspartijen VVD en PvdA met coalitiepartijen D66, ChristenUnie en SGP (oftewel de drie paarse partijen en twee christelijke partijen) bereikten in 2013.

Bij de behandeling van het wetsvoorstel stelde Staatssecretaris Job Cohen dat het principieel wenselijk en praktisch mogelijk was om rekening te houden met eventuele gewetensbezwaren onder trouwambtenaren, mits in iedere gemeente huwelijken tussen paren van gelijk geslacht gesloten konden worden (Eerste Kamer 2000). Zowel tijdens de behandeling van het wetsvoor-

stel als na de openstelling van het huwelijk werden er door diverse politieke partijen alsmede door COC Nederland kritische kanttekeningen geplaatst, maar de discussie brak pas in alle hevigheid los in het voorjaar van 2007. Toen trad er een nieuw kabinet aan van PvdA (die onderdeel geweest was van Paars I en II), CDA (dat na het achtjarige paarse intermezzo terug in de regering gekomen was) en de ChristenUnie (die nooit eerder deel had uitgemaakt van een regering). Begin februari van dat jaar verscheen het regeerakkoord met daarin, onder het kopje ‘Bestuurlijke inrichting en wetgeving’, een korte opmerking over de bescherming van de positie van de gewetensbezwaarde ambtenaar (Ministerie van Algemene Zaken 2007, 37). Deze passage verschilde inhoudelijk niet of nauwelijks van de gangbare praktijk sinds de openstelling van het huwelijk, maar benadrukte dat er ruimte moest blijven voor gewetensbezwaarde trouwambtenaren.

Kort daarna, op Valentijnsdag, in een toespraak bij het Homomonument, werd op die passage kritiek geuit door niemand minder dan de eerder genoemde Job Cohen (Gasthuis 2007). Na de val van Paars II was hij burgemeester van Amsterdam geworden en op 1 april 2001 had hij als bijzonder ambtenaar van de burgerlijke stand opgetreden bij de sluiting van de eerste vier huwelijken van paren van gelijk geslacht. Hier uitte dus een prominent PvdA-politicus kritiek op een element in het regeerakkoord dat zijn eigen partij had gesloten – een element dat bovendien sterk leek op het beleid dat hij zes jaar eerder had voorgesteld. Ook diverse (andere) BN’ers uitten kritiek – zo startte Albert Verlinde begin maart een handtekeningenactie tegen de betreffende passage in het regeerakkoord (*Trouw* 2007). Op 1 april 2007 (exact zes jaar na de sluiting van de eerste huwelijken van paren van gelijk geslacht) ondertekenden diverse oppositiepartijen (D66, GroenLinks, SP en VVD) en regeringspartij PvdA een convenant met COC Nederland waarin ze toezegden een einde te zullen maken aan ‘de weigerambtenaar’ (*Volkskrant* 2007b). Het feit dat deze coalitiepartij zo snel afstand nam van wat zij in het regeerakkoord had vastgelegd, maakt het aannemelijk dat de passage uit de koker van het CDA en/of de ChristenUnie gekomen was. Een andere reden om dit te vermoeden is dat het onderwerp homoseksualiteit in de tussenliggende jaren voor nogal wat onrust gezorgd had in kerkelijk Nederland. De mogelijkheid binnen de in 2004 gevormde Protestantse Kerk in Nederland om (huwelijks) relaties van paren van gelijk geslacht te zegenen, was een van de redenen waarom een deel van de rechterflank van de Nederlandse Hervormde Kerk niet met de fusie meeging en de Hersteld Hervormde Kerk vormde (Bos 2010, 20-21). Ook binnen de kleine orthodox-gereformeerde kerken hadden zich in de tussenjaren diverse hevige discussies voorgedaan, al was een eventu-

ele zegening van relaties van paren van gelijk geslacht daar niet aan de orde (Derks, Vos & Tromp 2014, 47-48).

***‘De weigerambtenaar’: what’s in a name?***

De hierboven besproken gebeurtenissen in het voorjaar van 2007 kregen veel publiciteit en een politieke controverse was geboren. Wat daaraan in belangrijke mate bijdroeg was het succes van de term ‘weigerambtenaar’, die in 2007 werd gemunt. Tot dan toe hadden de meeste politici, journalisten en opiniemakers vooral gesproken van ‘gewetensbezwaarde (trouw)ambtenaren’. Zo compact mogelijk formuleren is belangrijk voor politici (zeker in korte interviews met journalisten) en voor journalisten (zeker in krantenkoppen). In 2003 gebruikte een *Trouw*-journalist ‘weigerachtige ambtenaar’ in de kop van een nieuwsitem (*Trouw* 2003) en in 2004 sprak een redacteur van de *Gay Krant* over “weigeringsambtenaar” (Van Esch 2004). Uiteindelijk kwam een *Volkskrant*-journalist in maart 2007 met de nog compactere term ‘weigerambtenaar’ op de proppen (*De Volkskrant* 2007a).<sup>3</sup> De term sloeg aan en werd direct veelvuldig gebruikt door andere journalisten en opiniemakers.

In 2011, toen het onderwerp door de PVV opnieuw prominent op de politieke agenda belandde, schreef het Tweede Kamerlid Elmer Dijkgraaf (SGP) een column in de *NRC* over een fictieve ‘weigerkok’ (Dijkgraaf 2011).<sup>4</sup> Het feit dat hij daarin kon parodiëren op de ‘weigerambtenaar’ zonder die laatste term te gebruiken laat zien hoe sterk de term inmiddels ingeburgerd geraakt was. Kort daarna verkozen bezoekers van het Onze Taal-congres de term ‘weigerambtenaar’ tot Woord van het Jaar (Onze Taal 2011).

De kracht van deze term is dat hij (net als ‘weigerachtige ambtenaar’ en ‘weigeringsambtenaar’) direct associaties oproept met religie, homoseksualiteit en huwelijk zonder daar expliciet aan te refereren. Dat wordt bevestigd door het feit dat media als de NOS meer recent de woorden ‘weigerbakker’ (NOS 2014) en ‘weigerbedrijf’ (NOS 2016) gebruikten in de koppen boven nieuwsitems: het eerstgenoemde item ging over een christelijke bakker uit de Amerikaanse staat Oregon die weigerde een bruidstaart te maken voor een lesbisch stel; het item in 2016 betrof een christelijk bedrijf in Drachten dat een homoseksuele student een stageplek geweigerd had.<sup>5</sup>

Dit alles laat volgens mij twee dingen zien. In de eerste plaats roept het gebruik van het voorvoegsel ‘weiger’ in veel gevallen direct de associatie op met de weigering van een homo door een christen. In de tweede plaats draagt het veelvuldige gebruik van de *algemene* term ‘weigerambtenaar’ voor een *specifiek* fenomeen bij aan het idee dat we hier met een serieus probleem te maken hebben.

### *De constructie van ‘de weigerambtenaar’*

Hoe breed de gewetensbezwaarde ambtenaar als een probleem werd gezien onder de Nederlandse bevolking is lastig te zeggen. Wel kan worden gesteld dat het onderwerp de politieke en publieke gemoederen jarenlang (met name tussen 2007 en 2014) heeft beziggehouden, wat onder andere te zien is in de aandacht die het onderwerp in de media gekregen heeft.<sup>6</sup>

Wanneer ik betoog dat ‘de weigerambtenaar’ als een politiek of zelfs een maatschappelijk probleem werd voorgesteld, heb ik het niet over een verschijnsel dat intrinsiek schadelijk is, maar over een fenomeen dat als een urgent probleem wordt gedefinieerd en geëvalueerd in de publieke arena (cf. Hilgartner & Bosk 1988, 53-54). Hoewel vooral de tegenstanders er belang bij hadden dat de gewetensbezwaarde ambtenaar als een maatschappelijk probleem gezien werd, is het van belang om twee dingen te verhelderen en te benadrukken. In de eerste plaats is de constructie van dit maatschappelijke probleem niet alleen het effect van de bijdrage die tegenstanders van ‘de weigerambtenaar’ leverden aan het publieke discours, maar evenzeer van de bijdrage van zijn medestanders – denk bijvoorbeeld aan de hierboven besproken passage in het regeerakkoord of meer algemeen aan het feit dat de gewetensbezwaren van de betreffende ambtenaren blijkbaar primair opspeelden ten aanzien van ‘het homohuwelijk’. In de tweede plaats bedoel ik met het gebruik van de term ‘constructie’ niet dat dit alleen het effect is van strategisch handelende actoren die dit effect beogen. Dit is evenzeer van toepassing op wat ik in de volgende paragraaf zal betogen ten aanzien van de ‘constructie’ of ‘creatie’ van een tegenstelling tussen christendom en homoseksualiteit.

### **3 De christelijke ‘weigerambtenaar’ versus het homoseksuele bruidspaar**

#### *‘De weigerambtenaar’ als cultureel personage*

‘De weigerambtenaar’ is niet alleen een begrip geworden, maar ook een cultureel personage. Hoewel mensen mogelijk positieve associaties hebben bij een ‘trouwambtenaar’ is het algemene beeld van een ambtenaar niet heel positief: een starre bureaucraat met een negen-tot-vijf-mentaliteit die bijvoorbeeld om pietluttige redenen weigert een bouwvergunning af te geven. Ambtenaren zijn sowieso weigerachtige types, zo grapt sommigen, dus eigenlijk is het woord ‘weigerambtenaar’ een pleonasme (bijv. Hoogland 2011). Het algemene beeld van ‘de weigerambtenaar’ in kranten, in tijdschriften, op websites en in tv-programma’s is dat van een stugge, gereformeerde man van boven de vijf-

tig, met een diepe afkeer van homo's, die homostellen afwijst op de mooiste dag van hun leven.

De constructie van dit personage bevestigde en versterkte een bepaalde vorm van tegenstelling tussen christenen en homo's. Een goed voorbeeld is een sketch van het satirische AVRO-televisieprogramma *Koefnoen*, uitgezonden op 10 maart 2007. Voordat de trouwambtenaar de trouwzaal inkomt foetert hij op zijn vrouwelijke leidinggevende (Annemarie), omdat zij hem dwingt in te vallen voor een vrouwelijke collega (Joke). Tijdens zijn toespraak voor het huwelijkspaar spreekt hij ook laatdunkend over deze collega, met wie het stel het voorgesprek had gevoerd. Vrouwenhaat en homohaat gaan hand in hand in dit personage. Onder zijn openhangende toga draagt hij een driedelig zwart kostuum, dat past bij het (deels stereotype) beeld van een bevindelijk-gereformeerde man van boven de vijftig. Met zijn uitspraak "De He(e)re zij dank" wordt voor de kijker duidelijk dat de man christelijk is – en voor de meer ingevoerde kijker dat hij gereformeerd is: hij zegt namelijk "He(e)re" en niet "Heer". De toespraak die hij vervolgens aan de hand van de aantekeningen van Joke houdt, heeft wat weg van een bevindelijk-gereformeerde donderpreek.<sup>7</sup> Zijn (Groningse?) accent tekent hem als iemand 'uit de provincie', oftewel iemand van buiten de stedelijke beschaving, waartoe het typisch Amsterdamse homostel duidelijk wel behoort.



### De 'weigerambtenaar' bij *Koefnoen*

Anders dan wellicht te verwachten was, bevat zijn speech geen enkel bijbelcitaat of enige andere expliciet religieuze verwijzing (behalve het zojuist

genoemde “De He(e)re zij dank”). Wel oreert hij in platte bewoordingen over de vraag waarom het huwelijk een relatie is tussen een man en een vrouw, en drukt hij op allerlei manieren zijn afkeer van mannelijke homoseksualiteit uit: “Jullie hebben elkaar leren kennen op de zelfverdedigingscursus. Hoe gaat zoiets? Ik stel me zo voor op een dag loopt de training uit op fist-fucken... en toen zijn jullie aan de praat geraakt” (“Homohuwelijk” 2009).

Nu is dit natuurlijk een parodie – niet alleen op de gewetensbezwaarde ambtenaar, maar evenzeer op de stereotype uitgebeelde homo’s. Toch is het door *Koefnoen* geschetste beeld geen uitzondering. Ook in allerlei columns, opiniebijdragen, tweets en online reaguursels werd ‘de weigerambtenaar’ als ‘homofob’ afgeschilderd. Zo schreef de Remonstrantse predikant Tom Mikkers: “[E]en weigerambtenaar uit Staphorst die het geweten erbij haalt om zijn afkeer van homoseksualiteit te maskeren, werkt op mijn lachspieren” (Mikkers 2011). “[N]ee, ’t is zinloos deze christenen uit te leggen dat homoseksualiteit geen keuze is maar ’n door natuurlijke variatie bepaalde geaardheid waarmee je zo uit de baarmoeder floept,” schreef *Metro*-columniste Annelies van der Veer in 2011, en in een column drie jaar later: “Houd je niet van homo’s, word dan geen trouwambtenaar” (Van der Veer 2014).

Het punt dat ik hier wil maken is niet dat er van afkeer van homoseksualiteit onder gewetensbezwaarde ambtenaren geen enkele sprake kan zijn. Ik constateer slechts dat sommige critici een dergelijke afkeer bij gewetensbezwaarde ambtenaren veronderstellen en (lijken te) beschouwen als de belangrijkste aannemelijke verklaring voor het feit dat de betreffende ambtenaren niet betrokken wilden zijn bij de voltrekking van huwelijken tussen paren van gelijk geslacht. Kortom, in deze verbeelding en retoriek komen de bezwaren van ‘de weigerambtenaar’ niet voort uit gewetensbezwaren (die men als nobel zou kunnen beschouwen) maar uit (verwerpelijke) ‘homofobie’.

### ***“Een ambtenaar moet gewoon de wet uitvoeren”***

De meeste politici richtten zich niet expliciet op de mogelijke motieven van gewetensbezwaarde ambtenaren, maar benadrukten dat ambtenaren gewoon de wet moesten uitvoeren. Zo stelden Ineke van Gent (Tweede Kamerlid GroenLinks), Henk Krol (toenmalig hoofdredacteur *Gay Krant*) en Vera Bergkamp (toenmalig voorzitter COC Nederland) in een gezamenlijk opiniestuk in *De Volkskrant*:

“Als je niet bereid bent je aan de wet te houden en dus iedereen die dat mag te trouwen, dan ben je op een andere positie in de gemeente beter op je plek. Het is niet aan ambtenaren te bepalen wie er wel en wie er niet samen in het huwelijks-



bootje mogen stappen. Want waar zal dat eindigen? Mag een islamitische ambtenaar weigeren een moslim en een atheïst te huwen? Mag een vegetariër vleeseters weigeren? Mag straks een ambtenaar van de burgerlijke stand weigeren het kind van twee lesbische vrouwen in te schrijven op de geboorteakte?” (Van Gent, Krol & Bergkamp 2011)<sup>8</sup>

De eis dat iedere individuele ambtenaar de wet moet uitvoeren hangt samen met het feit dat het weigeren door ‘de weigerambtenaar’ werd *geframed* als een vorm van discriminatie van homo’s als persoon. Gewetensbezwaarde ambtenaren en hun medestanders antwoordden daarop dat juist zij, als christenen, gediscrimineerd werden. Dat verwijt adresseerden zij nogal eens aan het COC of ‘de homobeweging’, ook wanneer zij in debat waren met politici (zie bijv. Teus Kool in debat met Ineke van Gent in Pauw & Witteman 2011). Daarmee spitste het debat zich toe op de vraag wie hier nu de verdrukte minderheid was: homoseksuelen of (orthodoxe/behoudende) christenen?

De campagne van COC Nederland tegen ‘de weigerambtenaar’ stond in schril contrast met de relatieve onzichtbaarheid en ongeorganiseerdheid van gewetensbezwaarde ambtenaren – pas in 2011 was er sprake van enige zichtbare mobilisatie van gewetensbezwaarde ambtenaren, toen de reformatorische vakbond RMU het voor hen opnam (zie bijv. De Vijfde Dag 2011). Sommigen concludeerden daarom dat COC Nederland, die de uiteindelijke ‘afschaffing van de weigerambtenaar’ in 2014 als een wapenfeit vierde (COC 2014), van een mug (of een grijze muis) een olifant had gemaakt.

### *Identificaties en tegenstellingen*

Voortbordurend op bovenstaande analyse denk ik dat er op twee manieren een tegenstelling werd gecreëerd tussen christendom en homoseksualiteit – of specifieker: tussen een christelijke ‘weigerambtenaar’ en een homoseksueel bruidspaar. In de eerste plaats lijkt vooral onder tegenstanders van ‘de weigerambtenaar’ het beeld te bestaan dat tegenstanders van ‘het homohuwelijk’ c.q. medestanders van ‘de weigerambtenaar’ zelf niet homoseksueel zijn, terwijl met name onder medestanders van ‘de weigerambtenaar’ het beeld bestaat dat ‘ware’ christenen per definitie niet als trouwambtenaar zouden kunnen meewerken aan de voltrekking van een ‘homohuwelijk’. Dat betekent dat de visie op het huwelijk een graadmeter is voor christelijke en homoseksuele ‘orthodoxie’ en dat deze twee ‘orthodoxieën’ diametraal tegenover elkaar staan.<sup>9</sup>

In de tweede plaats lijkt te worden verondersteld dat alle trouwlustige paren van gelijk geslacht homoseksueel zijn en dat alle ‘weigerambtenaren’

christelijk zijn. Dit klinkt wellicht wat scholastiek – en dat is het ook – dus om duidelijk te maken dat dit een *constructie* is, heb ik wat meer woorden nodig. Om met het eerste deel te beginnen: het idee dat iedereen die trouwt met iemand van hetzelfde geslacht *homoseksueel* is, werd op allerlei manieren bevestigd. Allereerst doordat homo-organisaties (met name de *Gay Krant* en in een later stadium ook COC Nederland) een prominente rol hadden gespeeld in de openstelling van het huwelijk voor paren van gelijk geslacht in de jaren negentig. Daarnaast door het veelvuldig gebruik van termen als ‘homohuwelijk’ (een term die overigens vermeden werd door *Gay Krant* en COC) en ‘homoparen’ (ook door gewetensbezwaarde ambtenaren) in en buiten het publieke discours over de ‘weigerambtenaar’. En ten slotte doordat de tegenstanders van de gewetensbezwaarde ambtenaar de laatste als ‘homofob’ afschilderden. Juridisch is de seksuele oriëntatie echter irrelevant en feitelijk is het mogelijk dat iemand die trouwt met een partner van hetzelfde geslacht zich niet als homo of lesbisch identificeert – men kan zich evengoed als biseksueel, heteroseksueel, genderqueer of asexueel identificeren of zich in het geheel niet interesseren voor dergelijke zelfidentificaties.

Naast het beeld dat alle trouwlustige paren van gelijk geslacht homoseksueel zijn ontstond ook de indruk dat (gewetens)bezwaren tegen betrokkenheid bij de sluiting van huwelijken tussen paren van gelijk geslacht alleen onder *christelijke* trouwambtenaren zouden voorkomen. Deze vooronderstelling klinkt door in de uitingen van zowel tegenstanders als medestanders van de gewetensbezwaarde ambtenaar. Zo sprak *Metro*-columniste Annelies van der Veer met een zeker dedain over “deze christenen” (Van der Veer 2011), terwijl een gewetensbezwaarde ambtenaar impliceerde dat gewetensbezwaarde ambtenaren vooral SGP-stemmers bedienen (Bosman 2011). Het is echter mogelijk dat er ook niet-christelijke trouwambtenaren zijn die de huwelijksluiting van twee mannen of twee vrouwen liever aan een collega overlaten (vanwege religieuze overtuigingen anders dan de christelijke, vanwege niet-religieuze gewetensbezwaren of vanwege een vorm van afkeer jegens homoseksualiteit). Dat zulke ambtenaren niet in beeld kwamen, is mede het *effect* van het feit dat de focus primair op *christelijke* ‘weigerambtenaren’ lag.

### **Conclusie**

In deze paragraaf heb ik laten zien dat er tegenstanders van ‘de weigerambtenaar’ waren die aan deze ambtenaar een afkeer jegens (mannelijke) homoseksualiteit toeschreven. Ook heb ik laten zien dat er tegenstanders waren die benadrukten dat ambtenaren gewoon de wet moesten uitvoeren. Doordat veel tegenstanders en medestanders van ‘de weigerambtenaar’ de

visie op het huwelijk als graadmeter hanteerden voor respectievelijk waarachtig homozijn en waarachtig christenzijn, en doordat velen ervan uitgingen dat iedereen die trouwt met iemand van hetzelfde geslacht *homoseksueel* is en dat alle gewetensbezwaarde ambtenaren (orthodoxe of behoudende) *christenen* zijn, ontstond er dus een tegenstelling tussen homo's (als sociale groep) en christenen (als sociale groep).

Maar naast deze retorische tegenstellingen tussen homoseksuelen en christenen zien we hier nog een ander soort tegenstelling of spanning: in de beeldvorming over 'de weigerambtenaar', waaraan zowel tegenstanders als medestanders van 'de weigerambtenaar' bijdroegen, werd de indruk gewekt dat de enig denkbare *mismatch* tussen een trouwlustig koppel en een ambtenaar van de burgerlijke stand die tussen een homostel en een 'weigerambtenaar' was. Bij die indruk plaats ik enkele kanttekeningen in de volgende en laatste paragraaf.

## 4 Huwelijkssymboliek

### *Bijzondere ambtenaren*

Hoewel het adagium 'gewoon de wet uitvoeren' veelvuldig klonk uit het kamp van de tegenstanders van 'de weigerambtenaar', was er één ding waar zowel veel voorstanders als veel tegenstanders het over eens leken te zijn, namelijk dat trouwambtenaren juist *meer* moeten doen dan 'gewoon de wet uitvoeren'.

Het enige dat het Burgerlijk Wetboek voorschrijft ten aanzien van de sluiting van het (burgerlijk) huwelijk is dat de aanstaande echtgenoten ten overstaan van de ambtenaar van de burgerlijke stand moeten verklaren dat zij elkander aannemen tot echtgenoten, en dat de ambtenaar daarvan een akte opmaakt (BW 1:67). In de praktijk wordt er meer verwacht van een trouwambtenaar en die praktijk bestaat al meer dan een halve eeuw. In 1939 gaf een trouwambtenaar een boekje uit met toespraken die hij had gehouden bij huwelijkssluitingen. In het voorwoord schrijft hij dat als een ambtenaar

“de voltrekking van het burgerlijk huwelijk boven een star ambtelijke sfeer [wil] verheffen en in de wijze, waarop hij het bruidspaar toespreekt de nodige frisheid en het vereiste enthousiasme [wil] bewaren, [...] hij zijn denkbeelden over hetzelfde thema in voortdurende wisselingen [zal] moeten behandelen.” (Pfeiffer 1951, 13)

Een kleurrijk palet van bruidsparen passeert de revue in dit boekje met voor elk een passend praatje. Bij het huwelijk van een predikant en diens aanstaande

echtgenote zei de trouwambtenaar te beseffen dat het huwelijk daarna zou worden ingezegend (wat in die tijd voor het merendeel van de huwelijken het geval was). “Evenwel,” zo vervolgde hij,

“acht ik de dag van het huwelijk van zulk een bijzondere betekenis, dat de herinnering daaraan van werkelijke waarde moge zijn, waarom ik steeds tracht – tenzij het bruidspaar nadrukkelijk uitsluitend om het verrichten van de wettelijk voorgeschreven formaliteiten heeft verzocht – ook aan de voltrekking van het burgerlijk huwelijk een sfeer te geven, die zich aanpast bij de ernst van een zo ingrijpende levensgebeurtenis.” (Pfeiffer 1951, 13)

In het hoofdstuk met als titel “Twee vegetariërs” lezen we hoe volgens de ambtenaar het vegetaristische “levensideaal” van het bruidspaar goed past bij de kern van het huwelijk:

“Te leren, hoe gij een ander mens waarlijk lief moet hebben, dat is de voornaamste les van het huwelijk. Nu vormt de liefde (...) het richtsnoer van uw leven, gij strekt het zelfs uit tot de dieren, wier leven gij évenzeer eerbiedigt als dat van de mensen.” (Pfeiffer 1951, 51)<sup>10</sup>

Wat deze ambtenaar doet – en daarin was en is hij geen uitzondering – is het huwelijk een bepaalde betekenis geven dan wel een bepaalde betekenis van het huwelijk belichten die aansluit bij de levensvisie van het bruidspaar. Door de ontkerkelijking in de tweede helft van de twintigste eeuw groeide de behoefte aan meer ceremonieel tijdens de sluiting van het burgerlijk huwelijk. Daarom stond de overheid in 1990 toe dat gemeenten zogeheten bijzondere ambtenaren van de burgerlijke stand aanstelden (Dorp & Oosthoek 2010, 10). Deze ‘ambtenaren’ zijn niet in loondienst van de gemeente. Soms staan ze vermeld op de website van de gemeente, maar velen bieden hun diensten ook aan via een eigen website.<sup>11</sup>

### ***Wat ‘iedereen’ wil***

Trouwlustigen kunnen dus meer dan vroeger een ambtenaar zoeken die bij hen past. In de discussies over ‘de weigerambtenaar’ werd duidelijk dat zowel voor- als tegenstanders van ‘de weigerambtenaar’ deze traditie waarderen. De voorstanders brachten deze traditie in als argument voor de bescherming van de positie van de gewetensbezwaarde ambtenaar. Dat ook tegenstanders van ‘de weigerambtenaar’ hier waarde aan hechtten werd vooral duidelijk toen Arie Slob (ChristenUnie) eind 2011 voorstelde om de sluiting van het burger-

lijk huwelijk om te vormen tot een puur administratieve handeling.<sup>12</sup> Hij kreeg echter weinig bijval van zijn collega's (waarbij ook meegespeeld zal hebben dat het een journalist van het *Reformatorisch Dagblad* was die hun om een reactie vroeg). Volgens Ineke van Gent (GroenLinks) zou hiermee de keuzevrijheid van mensen aangetast worden en Alexander Pechtold (D66) reageerde:

“Dit is dus helemaal niets nieuws. Natuurlijk mag de sobere variant een optie blijven, maar hij moet niet de standaard worden. Zeker niet als het is ingegeven door de wens om de positie van weigerambtenaren te beschermen. Dit is echt een voorstel uit de categorie: Wij geen feestje, dan jullie ook niet.”

Ook twee parlementariërs die de gewetensbezwaarde ambtenaar wilden beschermen plaatsten kanttekeningen. Volgens Madeleine van Toorenburg (CDA) is een ceremonieel huwelijk het uitgangspunt en is de zakelijke variant een tweede mogelijkheid. “Los daarvan is een huwelijk voor het CDA per definitie meer dan een administratieve handeling, ongeacht waar het wordt voltrokken.” Kees van der Staaij (SGP) stond open voor het idee, maar waarschuwde tegen “de verdere verzakelijking van het huwelijk” (*Reformatorisch Dagblad* 2011).

De NRC vroeg aan wat jonge stelletjes – opmerkelijk genoeg allemaal ‘heterostelletjes’ – wat zij van het voorstel van Slob vonden. Het beeld dat ze er blijkbaar bij hadden was het ondertekenen van een formulier aan een troosteloze balie van een stadskantoor. Ook hier krijgt Slob's voorstel geen bijval. “Tradities als het huwelijk, ook het burgerlijk huwelijk, moeten we koesteren,” zegt ene Van Binsbergen. Over een andere dertiger met trouwplannen schrijft de journaliste: “Omdat zij en haar vriend niet gelovig zijn, is juist de ceremonie rond het burgerlijk huwelijk belangrijk.” Maar vooral interessant is de reactie van trouwambtenaar Josine den Burger:

“[Zij] windt zich ver-schrik-ke-lijk op over het voorstel van Slob. ‘Ik kan wel zeggen: mensen met rode sokken trouw ik liever niet. Dat kán toch niet?’ Zij sloot meer dan duizend huwelijken. Iedereen vult de ceremonie zelf in, maar voor iedereen is het speciaal. ‘Waar dromen kleine meisjes van? Ze dromen dat ze binnenkomen in die prachtige jurk, aan de arm van hun vader. Ze dromen echt niet van het zetten van een handtekening aan de balie.’ Zij ziet zichzelf behalve als trouwambtenaar ook een beetje als entertainer. Met haar achtergrond als professioneel zangeres weet ze hoe ze het publiek kan bespelen. ‘Dat willen mensen op zo’n moment ook graag.’

Tegen de homostellen die ze trouwde, zegt ze altijd: jullie zijn zo bijzonder. ‘Juist zij hebben vaak een gevecht achter de rug, met de omgeving, met ouders, soms ook met zichzelf. Als ze daar dan staan, zijn ze zo oneindig gelukkig.’

Zonder ceremonie zou het burgerlijk huwelijk kaal en akelig worden, denkt Josine den Burger. ‘Natuurlijk kan je zelf iets extra’s doen. Maar het burgerlijk huwelijk is de essentie. Dat is verplicht.’ (Kamerman 2011)

Opvallend is hoe al deze mensen reageren in algemene termen: wat “we allemaal” zouden willen, waar alle “kleine meisjes” van dromen. Ook wordt duidelijk dat het huwelijk voor velen meer is dan een contract waarmee men bepaalde rechten verkrijgt – het heeft een symbolische waarde die ceremonieel benadrukt wordt. De trouwambtenaar vervult de rol van de predikant of priester, voor velen iets uit een ver verleden. Maar wat symboliseert het huwelijk nu eigenlijk? En wie bepaalt dat? De overheid lijkt dat open te laten en geeft ruimte aan (buitengewone) ambtenaren van de burgerlijke stand om een persoonlijke toespraak te houden, muziek te laten spelen die door het stel is uitgekozen, en gedichten voor te dragen over huwelijk en liefde en wat dies meer zij. Veel (niet alle) trouwambtenaren dragen tijdens de huwelijksluiting een zwarte toga, een ambtsgewaad dat traditioneel ook door veel (met name hervormde) predikanten gedragen werd. Het kerkelijke ambt verwijst naar een goddelijke orde, maar waarnaar verwijst het ambt van de trouwambtenaar? Waar staat deze ambtenaar ten opzichte van de Staat en haar burgers? Deze vragen doen er temeer toe aangezien de trouwambtenaar naast de juridische formaliteiten ook allerlei ceremoniële handelingen verricht zonder zichtbare verandering van rol, ruimte en kleding. Ook zijn deze vragen van belang aangezien een groot deel van de samenleving er belang aan lijkt te hechten dat dit alles gebeurt in de context van de sluiting van het *burgerlijk* huwelijk. Het blijft enigszins gissen naar het hoe en waarom, temeer omdat voor het formuleren van een antwoord op deze vragen een ander soort (meer empirisch) onderzoek nodig is dan de discoursanalyse die ik in dit artikel heb gepresenteerd.

### ***De bevestiging van het huwelijk***

Wat ik tot nu toe in deze paragraaf heb laten zien betreft zowel huwelijken tussen paren van verschillend geslacht als huwelijken tussen paren van gelijk geslacht. Maar laten we terugkeren tot dit laatste ‘type’, dat centraal stond in de discussies over ‘de weigerambtenaar’. Ik wees al op de eigenaardige afwezigheid van stellen van gelijk geslacht in het aangehaalde NRC-artikel. Laat ik

er een persoonlijke anekdote aan toevoegen. Begin 2014 was ik getuige (niet in formele zin) van een huwelijksluiting, waarbij de trouwambtenaar na het jawoord van de beide heren zei: “Dan verklaar ik jullie nu... ja, hoe zeg je dat eigenlijk bij twee mannen...? Nou ja, jullie zijn bij dezen getrouwd.” Was dit een van zijn vaste grapjes en ontging mij dat omdat ik geen gevoel heb voor een dergelijke ambtenarenhumor? Zo niet, dan vraag ik me af hoe het kan dat deze ambtenaar, die nota bene in zijn toespraak had laten doorschemeren zelf ook getrouwd en van de herenliefde te zijn, dertien jaar na de openstelling van het huwelijk nog steeds niet wist hoe hij de ceremonie moest vormgeven rond de sluiting van het huwelijk tussen twee mannen. Zou het huwelijk dan nog steeds een primair ‘heteroseksueel’ instituut zijn?

Laat ik eindigen met een suggestie. In een artikel in het *Reformatorisch Dagblad* in 2013 komt Bas de Gaay Fortman aan het woord. Hij is emeritus-hoogleraar politieke economie en mensenrechten aan de Universiteit Utrecht en voormalig parlementariër en senator voor de Politieke Partij Radikalen in de jaren zeventig en tachtig. Toen in 1998 onder Paars II het wetsvoorstel voor openstelling van het huwelijk werd gepresenteerd, vroeg hij zich af of dit niet tegen de aard van het huwelijk inging. “Ik dacht toen: Moet dit nu? Ik was opgegroeid met de vanzelfsprekendheid dat het huwelijk iets is van mannen en vrouwen.” Wat hem uiteindelijk overtuigde was, zo schrijft de journalist, “de ‘bewustwording’ wat mensen met deze geaardheid in het verleden is aangedaan en dat zij het huwelijk als een ‘erkenning’ nodig hebben. ‘Homoseksuelen hielden hun geaardheid steeds minder verborgen. Ze hadden veel geleden onder een negatieve bejegening.’” (Van Vlastuin 2013) Dat lijkt ook de hierboven aangehaalde trouwambtenaar Den Burger te zeggen over de homostellen die ze trouwde. In deze visie is het huwelijk niet een specifieke relatie tussen twee personen, maar, wanneer het een huwelijk tussen twee (*homoseksuele*) mensen van gelijk geslacht betreft, een compensatie voor hun lijden en een erkenning van hun seksuele identiteit. Misschien is het huwelijk wel het ultieme middel geworden om homoseksuele burgers het gevoel te geven dat ze werkelijk ‘kunnen zijn wie ze zijn’.

## 5 Conclusie

Diverse gebeurtenissen in het voorjaar van 2007 leidden ertoe dat de gewetensbezwaarde trouwambtenaar een politiek probleem werd en werd voorgesteld als een maatschappelijk probleem. Het veelvuldige gebruik van de term ‘weigerambtenaar’ versterkte dit. Het idee dat alle gewetensbezwaarde

ambtenaren christen waren, het veelvuldige gebruik van termen als ‘homohuwelijk’ en de daarin meekomende vooronderstelling dat alle bruidsparen van gelijk geslacht homoseksueel zijn, het idee dat ware christenen tegen ‘het homohuwelijk’ zijn, het idee dat zichzelf respecterende homo’s en lesbo’s voorstanders van ‘het homohuwelijk’ en tegenstanders van ‘de weigerambtenaar’ zijn – dit alles had als resultaat dat er een tegenstelling ontstond tussen rechtgeaarde homoseksuelen en rechtzinnige christenen. Met name in de reacties op het voorstel van Arie Slob om de huwelijkssluiting tot een zakelijke formaliteit te reduceren werd zichtbaar hoe zowel voor- als tegenstanders van ‘de weigerambtenaar’ waarde hechtten aan de ceremoniële rol van de trouwambtenaar en de symbolische betekenis van het huwelijk.

## Noten

- 1 Dit onderzoek werd mogelijk gemaakt door financiering van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). Dit artikel vertoont enige gelijkenissen met een uitgebreider Engelstalig artikel dat ter publicatie is aangeboden aan een internationaal academisch tijdschrift.
- 2 Ik gebruik de begrippen ‘religies’ en ‘aanhangers’ als enigszins globale en onnauwkeurige aanduidingen (en plaats ze daarom tussen hoge komma’s), om daarmee aan te sluiten bij het publieke discours waarin deze en allerlei verwante termen gebezigd worden. Wetenschappelijk gezien ligt het veel gecompliceerder, maar daar kan ik hier niet uitvoerig op in gaan. Laat ik slechts zeggen dat ‘religie’ een modern concept is dat nogal eens impliciet protestants ingevuld wordt en dat mede om die reden door sommige islamologen vermeden wordt als aanduiding van de islam (die men niet als een religie maar als een cultuur beschouwt). Achter het begrip ‘aanhangers’ gaan verschillende concepten schuil, zoals lidmaatschap, *religious belonging* en geloof.
- 3 Eigenlijk werd de term al in 2001 gebruikt (Bosma 2001), maar pas toen de genoemde *Volkskrant*-journalist de term (opnieuw) gebruikte op een moment dat het een politieke kwestie was, sloeg de term aan.
- 4 Op 25 oktober 2011 twitterde Geert Wilders: “Iedere ambtenaar dient iedereen te trouwen: heteroseksueel of homoseksueel. PVV-fractie wil via wetswijziging af van weigerambtenaar.” Het effect van deze tweet werd aardig verwoord in een opiniebijdrage van de Groningse PvdA-burgermeester Peter Rehwinkel: “Door de even compleet onverwachte als overrompelende steun van de PVV-fractie voor de motie van het GroenLinks-Kamerlid Ineke van Gent is in de Tweede Kamer nu een meerderheid ontstaan die af wil van ambtenaren die weigeren een huwelijk tussen twee mensen van gelijk geslacht af te sluiten.” (Rehwinkel 2011)
- 5 Een uitzondering hierop vormt de term ‘weigerschool’. Hoewel er veel debatten gevoerd zijn over de vraag of religieuze scholen het recht hebben om lesbische, homoseksuele of biseksuele docenten en leerlingen te weigeren (de zogeheten ‘enkele-feit-constructie’), is de term ‘weigerschool’ slechts sporadisch hiervoor gebruikt (bijvoorbeeld in *Zij aan zij* 2009). In 2011 werd de term gebruikt in diverse nieuwsberichten over het voornemen van een school om geen allochtone leerlingen meer aan te nemen (o.a. *Trouw* 2011) en in 2013 werd door de Start Foundation een “Meldpunt Anti-weigerscholen” opgericht waar men klachten kan indienen wanneer autistische leerlingen worden geweigerd bij een vervolgopleiding (<http://www.startfoundation.nl/autisme>).



- 6 Mochten getallen u aanspreken dan kan ik ter indicatie zeggen dat volgens database LexisNexis de term ‘weigerambtenaar’ tussen 2007 en 2016 in ca. 1.000 kranten- en magazineartikelen werd gebruikt, en de uitdrukking ‘gewetensbezwaarde ambtenaar’ in ca. 200 artikelen tussen 2000 en 2016 (vooral vanaf 2007 en met name in het ND en het RD).
- 7 We hebben hier (evenals in het bredere publieke discours over ‘de weigerambtenaar’) te maken met verschillende bloedgroepen binnen het Nederlandse christendom. Sommige woorden of beelden leggen een verbinding met orthodox-gereformeerden, met name de *bevindelijk*-gereformeerden of ‘reformatorischen’ (te vinden in o.a. de Gereformeerde Gemeenten, de Hersteld Hervormde Kerk, de Gereformeerde Bond binnen de Protestantse Kerk, en de rechterflank van de Christelijke Gereformeerde Kerken). De opmerking van een gewetensbezwaarde ambtenaar die zei dat, wanneer er voor gewetensbezwaarde ambtenaren geen ruimte meer zou zijn, een ‘SGP-stel’ geen geschikte trouwambtenaar meer zou kunnen vinden (Bosman 2011), impliceert dat gewetensbezwaarde ambtenaren vooral in reformatorische hoek te vinden zijn. Tegelijkertijd is het de vraag in hoeverre de makers en de kijkers van *Koefnoen* (evenals andere participanten in het bredere publieke discours over ‘de weigerambtenaar’) bekend zijn met de verschillen tussen christelijke stromingen. Het lijkt erop dat veel tegenstanders van ‘de weigerambtenaar’ spraken over (een specifieke groep) ‘christenen’.
- 8 Hun oproep was vooral gericht op de VVD, die weliswaar tegen gewetensbezwaarde ambtenaren was, maar die weigerde de motie van GroenLinks te steunen, omdat het minderheidskabinet van VVD en CDA (met gedoogpartner PVV) anders de noodzakelijke steun van de SGP in de Eerste Kamer zou kunnen verliezen. Dus sloten ze hun open brief af met deze oproep aan de VVD: “Weiger weigerambtenaren en maak er geen gebed zonder end van met als voorganger de SGP.” (Van Gent, Krol & Bergkamp 2011)
- 9 Hoewel ik hier dus over ‘christenen’ spreek, dient hier opnieuw in acht genomen te worden wat ik ter nuancering/complicering in noot 7 schrijf.
- 10 Mijn keuze om juist uit Pfeiffers speech voor twee vegetariërs te citeren is inhoudelijk gezien vrij willekeurig, maar creëert een interessante connectie met de eerder aangehaalde column van Elmert Dijkgraaf (2011) en de eveneens eerder aangehaalde opiniebijdrage van Ineke van Gent, Henk Krol en Vera Bergkamp (2011): in beide bijdragen wordt vegetarisme als voorbeeld genoemd.
- 11 Hoeveel ambtenaren van de burgerlijke stand er in totaal in Nederland zijn (en hoeveel daarvan *buitengewone* ambtenaren van de burgerlijke stand zijn) is niet bekend bij de Vereniging van Nederlandse Gemeenten noch bij de Nederlandse Vereniging voor Burgerzaken.
- 12 In de maanden daaraan voorafgaand hadden diverse christelijke theologen opiniebijdragen geschreven waarin vergelijkbare voorstellen gedaan werden of die in ieder geval een deels vergelijkbaar punt aansneden (Derks 2011; Mikkers 2011; Ten Berge 2011; Ganzevoort 2011).

## Literatuur

Berge, Gied ten (2011),

Geen ja-woord meer op het stadhuis, in: *Trouw* 12 november 2011 (geraadpleegd via <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/archief/article/detail/3030066/2011/11/12/Geen-ja-woord-meer-op-het-stadhuys.dhtml>).

- Bos, David J. (2010),  
*De aard, de daad en het woord: een halve eeuw opinie- en besluitvorming over homoseksualiteit in protestants Nederland, 1959-2009*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bosma, Willem (2001),  
 Leeuwarder aanpak van trouwrel kreukvrij, in: *Leeuwarder Courant* 18 juni 2001.
- Bosman, Hein (2011),  
 Grondwet met voeten getreden, in: *Amersfoortse Courant* 29 oktober 2011.
- COC (2014),  
 COC gelukkig met afschaffing weigerambtenaar, in: *COC Nederland* 3 juni 2014 (geraadpleegd via <http://www.coc.nl/politiek-2/coc-gelukkig-met-afschaffing-weigerambtenaar>).
- COC (2016),  
 Vijftien jaar huwelijk is feest van gelijkheid, in: *COC Nederland* 1 april 2016 (geraadpleegd via <http://www.coc.nl/algemeen/vijftien-jaar-huwelijk-is-feest-van-gelijkheid>).
- Derks, Marco (2011),  
 Weigerambtenaar: fatsoenlijk nadenken, in: *Nederlands Dagblad* 17 augustus 2011.
- Derks, Marco, Pieter Vos & Thijs Tromp (2014),  
 Under the Spell of the Ring: The Role of Marriage in Moral Debates among Orthodox Reformed Christians in the Netherlands, in: *Theology & Sexuality*, 20 (1), 37-55.
- De Vijfde dag (2011),  
*De Vijfde Dag* (EO), 1 december 2011 (geraadpleegd via [http://www.npo.nl/de-vijfde-dag/01-12-2011/EO\\_101175515](http://www.npo.nl/de-vijfde-dag/01-12-2011/EO_101175515)).
- Dijkgraaf, Elmert (2011),  
 Weigerkok, in: *NRC* 26 oktober 2011 (geraadpleegd via <http://www.nrc.nl/handelsblad/2011/10/26/weigerkok-12041911>).
- Dorp, Jan van & Elma Oosthoek (2010),  
*Wat is daarop uw antwoord? Verhalen en ervaringen van absen en babsen*, Vlaardingen: Stichting Flagen.
- Eerste Kamer (2000),  
*Wet openstelling huwelijk: memorie van antwoord*, Eerste Kamer der Staten-Generaal, 1 december 2000 (geraadpleegd via <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-20002001-26672-92a.html>).
- Esch, Adri van (2004),  
 Dales in gesprek met weigeringsambtenaar Eringa, in: *Gay Krant*, 24 (499), 15.
- Ganzevoort, Ruard (2011),  
 De weigerambtenaar, in: *Centraal Weekblad* 3 november 2011 (geraadpleegd via <http://ruardganzevoort.wordpress.com/2011/11/03/de-weigerambtenaar>).

Gasthuis, Lucas (2007),

Taal: Weigerambtenaar, in: *Elsevier* 21 april 2007.

Gent, Ineke van, Henk Krol & Vera Bergkamp (2011),

VVD, weiger de weigerambtenaar, in: *De Volkskrant* 15 november 2011.

Hilgartner, Stephen & Charles Bosk (1988),

The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model, in: *American Journal of Sociology*, 94 (1), 53-78.

Hoogland, Rob (2011),

Woord, in: *De Telegraaf* 28 november 2011.

Kamerman, Sheila (2011),

Trouwen aan de gemeentebalie: ChristenUnie-leider Slob wil een burgerlijk huwelijk zonder ceremonie, in: *NRC.next* 24 november 2011.

Knevel & Van den Brink (2010),

*Knevel & Van den Brink* (EO), 6 augustus 2010 (geraadpleegd via [http://www.npo.nl/knevel-van-den-brink/06-08-2010/EO\\_101158206](http://www.npo.nl/knevel-van-den-brink/06-08-2010/EO_101158206)).

Koefnoen (2007),

*Koefnoen* (AVRO), 10 maart 2007 (geraadpleegd via [http://www.npo.nl/koefnoen/10-03-2007/AVRO\\_1243964](http://www.npo.nl/koefnoen/10-03-2007/AVRO_1243964)).

Mikkers, Tom (2011),

Trouwambtenaar hoeft geen zielenherder te zijn, in: *Trouw* 25 oktober 2011.

Ministerie van Algemene Zaken (2007),

Coalitieakkoord tussen de Tweede Kamerfracties van CDA, PvdA en ChristenUnie. (geraadpleegd via <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/rapporten/2007/02/07/coalitieakkoord-balkenende-iv>).

NOS (2014),

Weigerbakker moet toch bakken, NOS 30 mei 2014 (geraadpleegd via <http://nos.nl/artikel/654849-weigerbakker-moet-toch-bakken.html>).

NOS (2016),

Openbaar Ministerie vervolgt weigerbedrijf Drachten, NOS 18 februari 2016 (geraadpleegd via <http://nos.nl/artikel/2087732-openbaar-ministerie-vervolgt-weigerbedrijf-drachten.html>).

Onze Taal (2011),

'Weigerambtenaar' Onze Taal-woord van 2011, in: *Onze Taal* 25 november 2011 (geraadpleegd via <https://onzetaal.nl/weblog/onze-taal-woord-van-2011>).

Pauw & Witteman (2011),

*Pauw & Witteman* (VARA), 16 november 2011 (geraadpleegd via [http://www.npo.nl/pauw-witteman/16-11-2011/VARA\\_101262117](http://www.npo.nl/pauw-witteman/16-11-2011/VARA_101262117)).

Pfeiffer, Chr (1951),

*Huwelijkstoespraken voor de ambtenaar van de stand*, (2e druk), Alphen aan den Rijn: Samsom.

*Reformatorisch Dagblad* (2011),

Geen politieke animo voor voorstel huwelijk Slob, in: *Reformatorisch Dagblad* 21 november 2011 (geraadpleegd via [http://www.refdag.nl/nieuws/politiek/geen\\_politieke\\_animo\\_voor\\_voorstel\\_huwelijk\\_slob\\_1\\_604409](http://www.refdag.nl/nieuws/politiek/geen_politieke_animo_voor_voorstel_huwelijk_slob_1_604409)).

Stift, Pritt (2012),

Paus: 'Flikker toch op met die NL kudtbloemen', *GeenStijl* 21 december 2012 (geraadpleegd via [http://www.geenstijl.nl/mt/archieven/2012/12/paus\\_flikkerstraal\\_op\\_met\\_die.html](http://www.geenstijl.nl/mt/archieven/2012/12/paus_flikkerstraal_op_met_die.html)).

*Trouw* (2003),

Weigerachtige ambtenaar incasseert, in: *Trouw* 21 augustus 2003 (geraadpleegd via [http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/1770304/2003/08/21/Weiger\\_achtige-ambtenaar-incasseert.dhtml](http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/1770304/2003/08/21/Weiger_achtige-ambtenaar-incasseert.dhtml)).

*Trouw* (2007),

Homohuwelijk-actie Albert Verlinde loopt goed, in: *Trouw* 7 maart 2007 (geraadpleegd via <http://www.trouw.nl/tr/nl/4512/Cultuur/article/detail/1372717/2007/03/07/Homohuwelijk-actie-Albert-Verlinde-loopt-goed.dhtml>).

*Trouw* (2011),

Bestuursvoorzitter 'weiger-school' Ede stapt op, in: *Trouw* 29 september 2011 (geraadpleegd via <http://www.trouw.nl/tr/nl/4664/Mijn-kind-moet-naar-de-basisschool/article/detail/2936725/2011/09/29/Bestuursvoorzitter-weiger-school-Ede-stapt-op.dhtml>).

Veer, Annelies van der (2011),

Weigerambtenaar: uitstervende minderheid, in: *Metro* 6 december 2011.

Veer, Annelies van der (2014),

Niet geschikt voor de job, in: *Metro* 22 april 2014.

Vlastuin, Evert van (2013),

Stoomwals homohuwelijk, in: *Reformatorisch Dagblad* 24 augustus 2013 (geraadpleegd via <http://www.digibron.nl/search/detail/efb04ddbcaeffd12277d48567eco25e5/stoomwals-homohuwelijk>).

*Volkskrant* (2007a),

Gemeenteraden verplichten ambtenaren homo's te trouwen, in: *De Volkskrant* 3 maart 2007.

*Volkskrant* (2007b),

Gemeenten namen na 2001 nog weigerambtenaren aan, in: *De Volkskrant* 1 april 2007 (geraadpleegd via <http://www.volkskrant.nl/binnenland/-gemeenten-namen-na-2001-nog-weigerambtenaren-aan~a879556/>).

*Zij aan zij* (2009),

LGBT-rights: VGS bidt voor vrijheid van onderwijs, in: *Zij aan zij* 27 september 2009 (geraadpleegd via <https://www.zijaanzij.nl/nieuws/1149/VGS-bidt-voor-vrijheid-van-onderwijs.html>).

# Beziel door gedeelde afkeer

## De rol van het wetenschappelijke vraagstuk van de homoseksualiteit in het politieke debat 1901-1911

Jolanda van der Lee\*

### Summary

*On an international conference in Amsterdam in 1901, criminologist Arnold Aletrino explained the newest theory on homosexuality, which stated that it was not a disease or perversion, but an innate, 'natural' phenomenon. This theory shocked important politicians among whom Dutch prime minister Abraham Kuyper, who therefore started a political debate on legislation on homosexuality. Ultimately this debate led to art. 248 bis of the Dutch Penal Code in 1911 that prohibited – under certain circumstances – 'indecenty' between people of the same sex. In this article I discuss how between 1901 and 1911 the aversion to homosexuality was so obvious in the Netherlands for almost everyone, that right-wing politicians could deploy the existence of the new theory on homosexuality as a stick to beat the left-wing dog. Confessional politicians used it as a means to prove that the Christian 'Free University' should be entitled to award academic degrees and to illustrate the dangers of public libraries and of the plans for change in the judicial system. Socialists and Liberals had no defence against this weapon, because they shared the moral judgment on homosexuality with the right-winged politicians. Therefore, in the political debate on the 'anti-gay-article', the dispute was not about what Troelstra called "the abhorrence of homosexuality that we all share", but whether legislation on homosexuality was appropriate.*

### Inleiding

In 1911 nam het Nederlands parlement een wetsartikel aan dat – onder bepaalde omstandigheden – seksualiteit tussen mensen van hetzelfde geslacht

---

\* Jolanda van der Lee werkt als zelfstandig redacteur en voert onderzoekswerkzaamheden uit voor de leerstoel Literatuur en Wetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen. Met haar promotieonderzoek *Ecce homo: Tussen Sodoms zondaar en schepsel Gods* wil ze de vraag beantwoorden of en hoe katholiek en protestants Nederland in de eerste decennia van de twintigste eeuw het wetenschappelijke discours rond homoseksualiteit een plaats en invulling gaf binnen het eigen geloofsdiscours.

verbod. Dat was precies een eeuw nadat Napoleon ‘tegennatuurlijke ontucht’ uit het wetboek geschrapt had. De nieuwe strafbaarstelling was het resultaat van een publiek en politiek debat dat tien jaar daarvoor begonnen was, nadat criminoloog-arts Aletrino op een congres in Amsterdam in 1901 een lezing had gegeven over de nieuwste wetenschappelijke inzichten in homoseksualiteit. De heikele kwestie van wat toen bij voorkeur ‘uranisme’ werd genoemd, kwam vervolgens via de congresverslagen voor het eerst buiten de kring van psychiaters, gerechtsartsen en andere wetenschappers terecht. Eenmaal in de publieke ruimte beland, leidde het wetenschappelijke verschijnsel homoseksualiteit in Nederland tot politiek tumult tot op het hoogste niveau.

Nu was tumult niet ongebruikelijk want in het begin van de twintigste eeuw was het politieke landschap in Nederland sterk gepolariseerd. Links – toentertijd gevormd door socialisten en liberalen – stond vaak lijnrecht tegenover rechts, dat bestond uit de confessionele politici (onder wie katholieken, leden van Kuypers ARP en andere antirevolutionaire en christelijk-historische politici). Maar in de kwestie homoseksualiteit lag dat anders. Juist dankzij die gedeelde zedelijkheidsnorm blijkt het onderwerp homoseksualiteit een haarscherp beeld te geven van een Nederland dat politiek tot op het bot verdeeld was. In dit artikel wil ik laten zien welke opmerkelijke rol het wetenschappelijke discours rond homoseksualiteit in het politieke debat in de periode 1901-1911 speelde door het bestaan van die door links en rechts gedeelde afkeer. Om dit te kunnen doen, volgt hierna eerst een schets van de geschiedenis van dat wetenschappelijke discours en de wijze waarop het in de politiek terechtkwam vanaf 1901. Vervolgens staat de rol centraal die het discours speelde in drie politieke debatten waarin confessionele en seculiere politici met elkaar twistten over onderwerpen die inhoudelijk in feite niets te maken hadden met homoseksualiteit. Het slot van de bijdrage wordt gevormd door een korte bespreking van het wettelijke slotstuk van het politieke debat rond homoseksualiteit in deze periode: het aannemen van een ‘anti-homo-artikel’ tijdens het zedelijkheidsdebat in 1911, een wetsartikel dat tot in 1971 onderdeel zou blijven van de Nederlandse strafwetgeving.<sup>1</sup>

## Het wetenschappelijke discours rond homoseksualiteit<sup>2</sup>

Verhalen over liefde tussen mensen van hetzelfde geslacht zijn van alle tijden en al in eeuwenoude bronnen werd gesproken over seksuele daden tussen mannen en vrouwen onderling. In de klassieke tijd was hier nog waardering voor, maar met de komst van het christendom brak in de westerse wereld het

tijdperk aan van vervolgingen van de naar de bijbelse zondaren vernoemde ‘sodomiters’. In Nederland lag de felste vervolgingsgolf – met tientallen executies – rond 1730 (Aldrich 2006; Hekma 1987; Hekma 2004).

In diezelfde achttiende eeuw onderging in heel Europa de strafwetgeving een verandering onder invloed van de Verlichting. Steeds meer machthebbers vonden dat het bestraffen van bijbelse zonden aan God moest worden overgelaten en dat de Staat alleen dan tegen zogenaamde zonden moest optreden wanneer er sprake was van inbreuk op rechten van anderen of van schennis van de openbare eerbaarheid. In de negentiende eeuw begon men bovendien oog te krijgen voor de geestesgesteldheid van die daders. Of er sprake was van een ‘vrije wil’ c.q. of iemand toerekeningsvatbaar was voor zijn daden, werd bepalend voor de berechting. Dat gold dus ook voor plegers van strafbare ontucht, zoals ontucht in het openbaar of met bijvoorbeeld een leerling (Hekma 1987; Hekma 2004; Oosterhuis 2000).

Door de veranderde opvatting over wat wetgeving wel en niet strafbaar moest stellen en door de introductie van het juridische begrip toerekeningsvatbaarheid werden in de loop van de negentiende eeuw steeds vaker artsen als gerechtelijk-deskundigen ingeschakeld bij ontuchtzaken. Zij waren er om lichamelijke schade bij slachtoffers vast te stellen en uitsluitel te geven over de vraag of beklaagden wel of niet verantwoordelijk konden worden gesteld voor hun daden. De ervaringen en de daardoor opgedane kennis werden vastgelegd en uitgewisseld via medische publicaties. Zo ontwikkelde zich een wetenschappelijk discours waarin de relatie tussen seksuele daden en geestelijke gesteldheid centraal stond en waarin de overtuiging terrein won dat afwijkende seks veroorzaakt kon worden door ‘een zieke wil’, anders gezegd: door een geestelijke stoornis (Hekma 1987; Hekma 2004; Oosterhuis 2000; Van der Lee 2016).

Het is dan ook niet verrassend dat het in deze medisch-juridische context was, dat de eerste wetenschappelijke publicaties over wat wij nu homoseksualiteit noemen verschenen. De term homoseksualiteit in de betekenis van het hebben van een seksuele voorkeur voor leden van hetzelfde geslacht (Van Dale) is hier in feite een anachronisme want tot in het eerste decennium van de twintigste eeuw werden bij voorkeur de termen ‘uranisme’ en ‘*contraire Sexual-empfindung*’ gebruikt. Die eerste publicaties verschenen halverwege de negentiende eeuw en waren van Franse en Duitse gerechtelijke artsen die vaststelden dat er mannen bestonden die zich seksueel alleen tot mannen aangetrokken voelden en dat bij hen een zekere aangeboren vrouwelijkheid in de geest te zien was. Terzijde werden ook wel vrouwen die met vrouwen seks hadden genoemd (Hekma 1987; Hekma 2004; Oosterhuis 2000).



In het laatste kwart van de negentiende eeuw breidde het wetenschappelijke discours rond de *contraire Sexual-empfindung* zich snel over Europa uit. Het bestond niet alleen uit medische onderzoeksverslagen over patiënten of door de rechtbank beklaagden, maar ook uit allerlei informatie die medici en andere onderzoekers kregen via levensgeschiedenissen die zij op hun verzoek, maar ook spontaan, ontvingen van uraniërs. Deze informatie ‘uit de eerste hand’ leidde tot de wetenschappelijke overtuiging van artsen en psychiaters dat het koesteren van liefde voor of het hebben van seks met iemand van hetzelfde geslacht iets was wat niet zozeer of alleen met ‘anders doen’ te maken had, maar ook een kwestie kon zijn van ‘anders zijn’: de onderzoekers stelden het bestaan vast van een homoseksuele identiteit (Hekma 1987; Van der Lee 2016).<sup>3</sup>

De artsen vonden deze identiteit fascinerend en ontwikkelden er verschillende theorieën over. De belangrijkste vraag – naast meer triviale zoals die of uranisten tegen drank konden en of ze rookten – vonden ze die naar de aard ervan. Onderzoekers als gerechtsartsen, criminologen en psychiaters braken zich het hoofd over de kwestie of het uranisme aangeboren was of niet. Verder theoretiseerden ze over de vraag of de *contraire Sexual-empfindung* een (besmettelijke) ziekte of een degeneratieverschijnsel was of puur een perverse van verderfelijke wellustelingen die uitgekeken waren op andere zonden.

Rond 1900 was de meest verlichte, moderne visie dat uranisme een aangeboren verschijnsel was en dat het geen kwestie was van een (besmettelijke) ziekte, degeneratie of perverse wellust, maar van een variëteit: de natuur zou niet alleen mannen en vrouwen gecreëerd hebben, maar ook een ‘derde geslacht’ dat bestond uit mengvormen van vrouwen en mannen (Hekma 1987; Van der Lee 2016). Grondlegger van deze gedachte over het bestaan van een derde geslacht was een Duitse jurist, Karl Ulrichs, die er in de periode 1864-1879 een reeks van twaalf brochures over publiceerde. Al in 1864 schreef hij over het (burgerlijk én kerkelijk) huwelijk en de ontoegankelijkheid daarvan voor homoseksuelen. Hij was ervan overtuigd dat de ‘uraniër’ of ‘urning’ – deze benamingen waren ook door hem bedacht – een vrouwelijke ziel was, gevangen in een mannelijk lichaam en een ‘urningin’ een mannelijke ziel in een vrouwelijk lichaam. Zijn ideeën kregen vanaf eind negentiende eeuw brede bekendheid en medische geldingskracht dankzij de Duitse arts en seksuoloog Magnus Hirschfeld. Deze maakte er zijn levenswerk van de ideeën van Ulrichs rond ‘het derde geslacht’ uit te werken tot zijn zogenoemde *Zwischenstufentheorie* en een zo breed mogelijke bekendheid aan deze theorie te geven door het houden van lezingen en het uitgeven van talloze publicaties.

Hirschfelds theorie stelde dat er een continuüm was van menselijke seksuele types variërend van geheel mannelijke mannen tot geheel vrouwelijke vrouwen met tientallen, zo niet honderden of zelfs honderdduizenden *Zwischenstufen*<sup>4</sup>, waaronder die van de mannelijkste vrouw en de vrouwelijkste man. Hij publiceerde honderden voorbeeldgevallen uit zijn medische praktijk en die van anderen als onderbouwing van zijn theorie en wist zelfs dé deskundige op het gebied van de seksuologie, de Duits-Oostenrijkse psychiater Krafft-Ebing – schrijver van het standaardwerk over seksuele afwijkingen *Psychopathia Sexualis* (1886) waarmee door hem gemunte wetenschappelijke termen als sadisme en masochisme bekend werden – ervan te overtuigen dat homoseksualiteit niet altijd een ziekte of degeneratie was zoals deze in de eerste edities van zijn werk had geschreven.

In Nederland vonden Hirschfelds theorieën onder andere navolging bij arts-criminoloog Arnold Aletrino. Deze raakte er zelfs zo van onder de indruk dat hij degene werd die als eerste op een internationaal congres in Europa de theorie van een derde geslacht als een natuurlijke variëteit besprak. Hij deed dit op het *Ve Congrès Internationale D'anthropologie criminelle* te Amsterdam in 1901 (Aletrino 1901). In zijn lezing 'La Situation sociale de l'Uraniste' ontvouwde hij niet alleen de theorie over de uraniër als een natuurlijke variëteit en dus als een gezond en normaal mens, maar pleitte hij ook voor de maatschappelijke acceptatie en gelijkgerechtigdheid van deze aangeboren homoseksueel. Met deze steun in de vijver zette hij in Nederland een politiek debat in gang dat niet alleen zijn pijlen op hem persoonlijk en op andere pleitbezorgers van de theorie zou richten, maar dat er uiteindelijk ook toe leidde dat in 1911 in de Nederlandse strafwet een artikel over homoseksualiteit zou worden opgenomen. In de periode tussen de lezing in 1901 en de wet in 1911 zien we echter dat het onderwerp ook ter sprake komt in debatten met heel andere politieke doeleinden dan wetgeving rond homoseksualiteit.

### 'Keurmeesters der christelijke beginselen'

Dat het onderwerp uranisme buiten de academische kringen de nodige reuring zou veroorzaken zal arts en privatdocent Aletrino niet verrast hebben. Al op het congres zelf werd hij in de discussie over zijn lezing hard op zijn standpunt aangevallen door wetenschappers uit verschillende landen en door Wertheim Salomonson, professor aan dezelfde Universiteit van Amsterdam waar Aletrino doceerde. Deze hoogleraar zenuwziekten maakte met zijn stelling dat de normale homoseksueel een *contradictio in terminis* is direct helder

dat hij Aletrino's standpunt niet deelde (Discussie 1901, 493). Weerstand was dus te verwachten, maar Aletrino zal niet bedacht hebben dat hij persoonlijk door minister-president Abraham Kuyper aangevoerd zou worden als hét doorslaggevend bewijs van hoe de verspreiding van maatschappelijk ontwrichtende denkbeelden uit de hand begon te lopen en dat daar iets aan gedaan moest worden.

Dat gebeurde in een politiek debat drie maanden na het congres (EK 1902).<sup>5</sup> Tijdens de algemene beraadslagingen in januari 1902 krijgt de gereformeerde Kuyper van de hervormde liberaal Van Boneval Faure het verwijt dat diens kabinet “zich geen andere Christelijke beginselen [kan] denken dan die welke hun positief, specifiek, confessioneel Christendom uitmaken”. Hij geeft een sneer naar dit monopoliseren van de enige juiste christelijke beginselen en de talloze organisaties die dat heeft doen ontstaan: “Hebben we niet zien verrijzen Christelijke krankzinnigengestichten, Christelijke naai- en breischolen, Christelijke geheelonthouders, ik meen zelfs Christelijke fanfarekorpsen?” Echt kwaad is hij op de Christelijke Gereformeerde kerken die volgens hem met hun benaming de Hervormde Kerk voor onchristelijk uitmaken. Maar dat zou allemaal nog tot daaraan toe zijn als de confessionelen zich zouden beperken tot het kerkelijke terrein, maar dat doen ze niet. Ze willen als “keurmeesters van de christelijke beginselen” die beginselen ook steeds meer doen heersen in de staatkunde en wetgeving en dat vindt de liberaal “staatsgevaarlijk” worden en in de richting gaan van het aantasten van de godsdienstvrijheid.

Minister-president Kuyper weert zich tegen dit verwijt door te stellen dat het geen wens, maar pure noodzaak is voor zijn kabinet om in het landsbestuur de christelijke beginselen meer te benadrukken. Het kabinet moet wel optreden tegen de zogenaamd moderne ideeën over de verhoudingen die de orde van de maatschappij uitmaken: de verhouding tussen man en vrouw, tussen ouders en kinderen, tussen bazen en arbeiders en tussen onderdanen en overheid. Die ideeën beginnen namelijk de natuurlijke orde te bedreigen. Kuyper wil daar wel één afschrikwekkend voorbeeld als bewijs van geven. Hij zegt het onderwerp in de Kamer niet letterlijk bij de naam te kunnen noemen, maar dat het “de zonde is, waarom door God eens steden in een zoutdal veranderd zijn.” Hij vraagt zijn politieke tegenstander hoe die het dan vindt dat een docent van een Nederlandse universiteit op een congres in Nederland over “degenen, die zich aan die gruwelijke zonde schuldig maken” onder andere heeft gezegd dat zij even nuttig voor de maatschappij kunnen zijn als “normale heteroseksuelen”. Kuyper citeert om zijn betoog kracht bij te zetten lange stukken uit Aletrino's congreslezing waarin deze onder meer stelde dat

het uranisme bestaansrecht heeft naast de heteroseksualiteit. Dat het gezonde mensen zijn en dat verhoudingen zoals Plato die wenste, zelfs een weldadige invloed op hun omgeving hebben.

Kuyper is er zeker van dat dit voorbeeld van Aletrino – docent aan de neutrale Universiteit van Amsterdam – voldoende is om zijn politieke tegenstander te overtuigen van de deplorabele toestand waarin Nederland dreigt terecht te komen als er door het kabinet niet tegen verbreiding van dit soort maatschappelijk ontwrichtende ideeën wordt opgetreden. Hij stelt: “Wanneer wij, orthodox belijdende Christenen, de zorg daarvoor overlaten aan de heeren der linkerzijde, dan [...] weten wij, dat de moker gereed ligt om een voor een, elk der Christelijke grondslagen van ons volksleven aan te tasten.” Kuypers kabinet wil de Nederlandse staat redden van deze teloorgang door het orthodoxe element erin te versterken. Een voorwaarde daarvoor is dat het confessionele deel van het volk met dezelfde wapens wordt uitgerust als de rest van de bevolking. Tot die wapens behoort zijns inziens het bijzonder hoger onderwijs dat hij dan ook dezelfde rechten wil geven als het zogenaamde neutrale onderwijs waartoe de universiteit van Aletrino behoorde. Hiermee loopt hij alvast vooruit op het onderwijswetsvoorstel waaraan zijn kabinet werkt.

### ‘Om de ziel van het kind’

Ruim een jaar later was het wetsontwerp Hoger Onderwijs van het kabinet-Kuyper klaar en in februari 1904 werd het in de Tweede Kamer besproken (TK 1904).<sup>6</sup> Een strijdpunt in het debat erover is dat met deze wet de “principele” Vrije Universiteit (VU) dezelfde rechten zou krijgen tot het verlenen van academische graden als de “indifferente” Universiteit van Amsterdam, waaronder het *ius promovendi*: het recht iemand de doctorstitel te verlenen. Op deze manier zou het voor studenten van de VU mogelijk worden aan de eigen universiteit te promoveren en zouden ze daarvoor niet langer gedwongen worden naar een van de andere universiteiten te gaan, die zich volgens Kuyper een veel te grote onderwijsvrijheid veroorloofden.

De tegenstanders van deze gelijkschakeling van de VU stellen dat voor de meeste vakken geldt dat de levensbeschouwing niet ter zake doet. In ieder geval zouden zij niet weten wat “Calvinistische cosmographie of Gereformeerde chemie” zou inhouden en bovendien hebben zij alle vertrouwen in het vermogen van de onderwijsinstellingen om zelf de grenzen van hun vrijheid te bepalen: “Deze zijn goede zeden en openbare orde.” Kuyper daagt vervolgens de woordvoerder van de oppositie uit dan maar eens aan te geven tot waar die

grens loopt. Hij herinnert aan het hierboven reeds genoemde congres voor criminele antropologie:

“Door een docent aan een Universiteit met indifferent stelsel, is toen ten opzichte van de zonde, die ik niet zal noemen, maar die ik zal aanduiden met de herinnering aan de in de Zoutzee begraven steden, de meening verkondigd, dat deze gruwel niet alleen geheel gelijk stond met het huwelijk, maar zelfs, dat het plegen van dien gruwel bevorderlijk was voor het welzijn van de maatschappij. [...] Nu vraag ik den geachten afgevaardigde [...] of hij meent, dat dit binnen of over de limiet van wat kan ligt: ligt dit aan deze zijde van de grens of aan de overzijde?”

Kuyper herhaalt verder exact hetzelfde lange citaat dat hij al in het debat van 1902 debiteerde uit Aletrino's verdediging van het bestaansrecht van het uranisme. Ook vertelt hij er nu nog bij dat deze wetenschappelijke inzichten andere medici die op het congres aanwezig waren te ver gingen en die volgens het congresverslag stelden “dat zij de bespreking van het kwaad alleen in zoover vruchtbaar konden achten, als het er toe leiden zou, om de maatschappij voor dien gruwel te bewaren”. De aangesproken woordvoerder van de oppositie reageert niet op deze uitspraken en weigert expliciet op Kuypers uitdaging in te gaan: “Ik laat my niet verleiden om my te onderwerpen aan een verhoor op vraagpunten over grensquaestiën ter zake van de vrijheid van gedachte-uiting toekomende aan openbare Universiteits-docenten. Ik begeef my daarin niet.”

Volgens Kuyper heeft het allemaal te maken met wat men onder wetenschap verstaat. Dat voor de een geldt dat wetenschap het zien van den Oerdenker, van God, in het geschapene is, maar dat de ander uitsluitend naar het geschapene zelf kijkt. Hij vindt dat de Overheid niet de ene wetenschap mag bevoordelen boven de andere. Uiteindelijk nam de Tweede Kamer de onderwijswet aan, maar werd deze geblokkeerd door de Eerste Kamer. Na de nodige politieke strubbelingen<sup>7</sup> kwam het wetsvoorstel een jaar later daar weer aan de orde toen de Staatsbegroting voor 1905 in februari van dat jaar werd besproken (EK 1905).<sup>8</sup>

Nu is het de katholieke voorman Van der Biesen die over de noodzaak van het bijzonder onderwijs begint, want volgens hem is inmiddels wel aangetoond dat wat de Rijksuniversiteiten doceren voor een groot deel van het volk niet goed is. “Vrije universiteiten moest dus de conclusie wezen.” Tegen de stelling van zijn tegenstanders dat wetenschap alleen aan intellect gebonden is en niet aan een Openbaring of hogere leidraad, stelt hij de vraag wat wetenschap dan eigenlijk is. Hij noemt als erg voorbeeld de voorbehoedsmiddelen

waarvan de ene wetenschapper zegt dat het een zegen is voor de mensheid en onschadelijk, terwijl een ander het tegendeel beweert. Hij gaat verder met wat hij een nóg erger voorbeeld vindt, namelijk dat in *Themis*, het hoogstaande vakblad voor juristen, een artikel is verschenen waarin ene mr. Schorer stelt dat homoseksualiteit veroorloofd moet zijn. Van der Biesen weet dan nog niet dat deze publicatie pas de eerste kennismaking zal zijn van de kamerleden met mr. jonkheer J.A. Schorer. In de jaren erna zou deze jurist bij hen zeer bekend worden als onvermoeibare strijder voor gelijkberechtiging van de homoseksueel en oprichter van het Nederlandsch Wetenschappelijk Humanitair Komitee in 1912, een voorloper van het huidige COC.<sup>9</sup>

Van der Biesen legt uit dat homoseksualiteit volgens Schorer in het artikel in *Themis* niet eens ontucht of tegennatuurlijk genoemd mag worden en dat de jurist diezelfde Aletrino en de inzichten over de urnische mens aanhaalt waarover Kuyper al eens sprak: “Dat artikel is eenvoudig verschrikkelijk – ik kan er geen andere benaming voor vinden.” Men mag dat dan in Amsterdam allemaal maar de meest natuurlijke zaak van de wereld vinden, voor hem is het hét bewijs van de noodzaak van de ingediende onderwijswet:

“[het gaat erom dat] ons volk [...] de heilige vrijheid bezit om zyn kinderen op te voeden volgens eigen geloofsovertuiging en dat niet alleen in het lager, maar ook in het middelbaar en hooger onderwijs. De stryd voor die vryheid zal uitgestreden moeten worden, want het gaat hier om het dierbaarste, waarom het gaan kan, namelijk om de ziel van het kind.”

Het werk van Aletrino en Schorer die op grond van de nieuwste wetenschappelijke inzichten een lans breken voor maatschappelijke acceptatie van uraniërs dient dus als afgrijselijk voorbeeld van de bedreiging die het ‘neutrale’ hoger onderwijs kan vormen voor de zielen van de kinderen der gelovigen. Van den Biesen geeft aan dat “– Goddank – de hoogste rechterlijke magistraat in den lande”, namelijk de voorzitter van de Hoge Raad, wel al een tegenstuk heeft geschreven in hetzelfde juristenblad. Hierin heeft deze helder gesteld dat het de rechter is die bepaalt wat binnen de goede zeden valt en dat die zeden eisen, “dat in eene ordelijke samenleving [...] hartstocht beperkt blijve binnen de regelmatige samenleving van man en vrouw en dat de heiligheid van het huwelijk hoog worde gehouden.”

## Rechters van tweeërlei zedelijkheid

Het mag voor Van den Biesen een geruststellende gedachte geweest zijn te kunnen vertrouwen op het zedelijke begrip van de rechter, het was echter juist dit vertrouwen dat drie jaar later in het parlement in gevaar dreigde te komen. De rechter als bewaker van de goede zeden kwam namelijk door een wetsvoorstel dat de gerechtelijke organisatie wilde wijzigen (EK 1908)<sup>10</sup> ter discussie te staan, omdat daarin sprake was van het invoeren van de zogenoemde enkelvoudige rechtbank. Tot dan toe werd elke rechtszaak door een college van rechters bekeken, maar met deze wet zou het mogelijk gemaakt worden bepaalde zaken door een alleensprekende rechter – de *unicus judex* – te laten afhandelen. Het is gezien het hiervoor vertelde niet toevallig dat het Van den Biesen is die in het Kamerdebat over het wetsvoorstel een fel betoog houdt over de noodzakelijkheid van totale handhaving van collegiale rechtspraak. Voor hem is het onacceptabel dat de beoordeling of iets al of niet binnen de goede zeden valt afhankelijk zou kunnen worden van één rechter. Hij vraagt zich af over welke goede zeden rechtszaken dan zouden gaan.

“Wat al verschil van meening heerscht er op dit oogenblik in ons land over de meest ingrijpende vraagstukken, bijv. over het eigendomsrecht, het huwelijk, de moraal, de zedelijkheid, enz. Mijnheer de Voorzitter! Zoover is het gekomen, dat hier door een Minister van Justitie“ is verklaard geworden; dat er tweeërlei soort van zedelijkheid is [en] dat als er een zeker aantal menschen in het land waren, die over zedelijkheid andere begrippen hadden dan de meerderheid, de wetgever ook verplicht was die meening te respecteren.”

Van den Biesen is diep bezorgd over hoe die ene rechter het begrip zedelijkheid in zou kunnen vullen. Hij wijst op een jurist die vond dat abortus geen misdrijf was. Als tweede gruwelijk voorbeeld van juridisch verkeerd zedelijk denken herinnert hij aan “dat schandelijke artikel” in *Themis* waarin homoseksualiteit verdedigd werd. Dit voorbeeld van “andere begrippen van zedelijkheid” is volgens hem een onweerlegbaar bewijs van de onwenselijkheid de behandeling van zaken aan één rechter over te laten. Het zijn dus ook hier weer de wetenschappelijke inzichten rond homoseksualiteit die als bewijs aangevoerd worden voor de onverkwikkelijke gevolgen waartoe bepaalde wetsvoorstellen kunnen leiden. Niemand ging op dit argument van Van den Biesen in en uiteindelijk werd de wetsbehandeling opgeschort. In juli 1910 verklaarde desgevraagd de nieuw aangetreden minister van Justitie Regout dat hij geen plannen koesterde om de alleensprekende rechter in te voeren.<sup>12</sup>

## ‘De menselijke trek naar het verbodene’

Minister Regout had echter wel plannen in verband met wetgeving rond homoseksualiteit. De auteur van het gewraakte artikel in het juristenblad, mr. Schorer, hoorde van deze voornemens en stuurde daarom in 1911 aan alle parlamentsleden zijn brochure *Tweeërlei maat*. In deze brochure zette hij wetenschappelijke inzichten rond homoseksualiteit uiteen en citeerde hij tientallen internationale artsen, psychiaters en seksuologen als bewijs dat homoseksuelen normale mensen waren. Daarom moesten ze dus ook met dezelfde juridische maatstaven beoordeeld worden en niet volgens andere wetsartikelen dan anderen. Deze nieuwe pennenvrucht over homoseksualiteit – bedoeld als informatie voor het debat rond de zedelijkheidswetgeving dat hierna aan de orde komt – blijkt in een politiek debat over een heel ander onderwerp uitgebreid besproken en geciteerd te worden. Het was namelijk hét wapen dat van confessionele zijde werd ingezet in protesten tegen de door het kabinet voorgenen financiering van openbare leeszalen.

Deze post in de staatsbegroting van het kabinet-Heemskerk werd in 1911 fel bediscussieerd in de Eerste Kamer en net als in het debat rond het hoger onderwijs stond ook hier de zorg voor de kinderziel centraal (EK 1911).<sup>13</sup> Onderliggende gedachte was de angst voor de besmettelijkheid die homoseksualiteit toegedicht werd. Eenmaal met homoseksualiteit kennisgemaakt zou een daardoor besmette ziel nooit meer onbedorven zijn. Daarom moesten de kwetsbare zielen – vooral jongeren dus – ver uit de buurt gehouden worden van dit soort onzedelijkheid. Het katholieke Kamerlid Vermeulen legt in het debat uit dat hij zwaar tegen subsidiering van openbare leeszalen is, omdat mensen een richtsnoer nodig hebben bij het lezen van werken en dat daarom de Rooms-Katholieke Kerk altijd al en nog steeds controle op de pers uitoefent. Het gaat dan met name om de lectuur van jeugdige en weinig ontwikkelde personen. Die raken zo snel de weg kwijt in het doolhof van verschillende meningen. En dan laat hij nu nog maar even “de verkeerde nieuwsgierigheid en de menselijke trek naar het verbodene” buiten beschouwing. Zijn conclusie is dat voor de grote meerderheid van de katholieken de openbare leeszalen dus gevaarlijke instellingen zijn, waarvan het bezoek afgeraden moet worden. Het zou dan dus onbillijk zijn hen er wel door hun belastingen aan mee te laten betalen. Dat kan dan alleen goed gemaakt worden door ook subsidie te verlenen aan katholieke leeszalen, “welke [...] het tegengifft bieden voor de dikwijls aanlokkelijke, maar tevens gevaarvolle en verderflijke lekkernijen [van] de openbare leeszaal”.



Ook het Kamerlid Woltjer, net als minister-president Heemskerk gereformeerd en lid van de ARP, is kritisch over de leeszaalen en wat men daar zoal kan lezen:

“Er wordt zooveel als wetenschappelijk werk op de markt gebracht, wat geen wetenschap is. [...] Ik moet [...] wijzen op het groote gevaar, dat hier dreigt; [...] Ik noem met opzet het meest perverse en goddelooze, om zoo duidelijk mogelijk te zijn. [...] De brochure die er uitziet als een wetenschappelijke verhandeling: ‘Tweeërlei Maat’. [...] Wanneer men een dergelijke brochure ziet, denkt niemand er aan [...] wat er inderdaad in staat: [...] een pleitrede voor de homosexualiteit.”

Hij citeert grote stukken uit de brochure en vraagt zich af of dergelijke lectuur buiten de leeszaalen gehouden kan worden: “Het is waar: van dergelijke dingen gruwet men en gruwet in het algemeen het geheele volk; maar er zijn er die dat niet doen; men beroept zich op de wetenschap. [...] Daar ligt het groote gevaar, waaraan men zich door dezen [begrotings]post heeft blootgesteld.” Nog meer confessionele parlementsleden spreken hun zorgen uit en katholiek voorman Van den Biesen dreigt met een tegenstem tegen de staatsbegroting vanwege deze kwestie, omdat hij niet de verantwoordelijkheid wil dragen van het bederven van de jeugd op zedelijk en op geloofsgebied.

De minister-president zegt de ongeruste Kamerleden dat hij sowieso als eis aan de openbare leeszaal zal stellen dat daar boeken “van Christelijke richting” aanwezig zijn. Ook gaat hij nog even expliciet in op de genoemde brochure van Schorer, omdat het onderkennen van het gevaar daarvan in zijn ogen juist een argument vóór overheidsbemoeyenis met de leeszaalen is. Immers, als de regering zich helemaal afzijdig houdt van leeszaalen kan ze daar niets tegen doen, maar als leeszaalen een beroep willen doen op overheidssteun dan zullen ze die nooit krijgen als ze dergelijke werken in de collectie hebben.<sup>14</sup>

Links zwijgt tijdens deze discussie waarin de gemoederen hoog oplopen. Aan het eind van de beraadslagingen legt liberaal Kamerlid De Boer een verklaring af dat er bij “ons menschen van links” zo’n stilte was, omdat ze het de minister zo makkelijk mogelijk wilden maken, die immers voor ‘hun’ leeszaalen pleitte: “Ik meende daarom, dat dit kleine woord van verontschuldiging dat wij ons in dit debat niet hebben gemengd, niet achterwege mocht blijven. Ik herhaal, dat dit mij voorkomt juist te zijn gezien, daar wij in de gegeven omstandigheden de taak van den Minister zouden hebben verzwaaard en ons zelf in een minder aangename positie zouden hebben gebracht.” Uiteindelijk werd dit deel van het wetsontwerp staatsbegroting Binnenlandse Zaken 1911

toch door de Eerste Kamer aangenomen met 37 voor en 1 tegenstem: Van den Biesen was er nog steeds niet gerust op.

### **‘Beziel door [...] afkeer, dien wij allen deelen, van het homo-sexualisme’**

Zowel in de besproken urgentie die het kabinet-Kuyper voelde om de christelijke waarden over het land te doen heersen als in de drie geschetste debatten rond het hoger onderwijs, de rechterlijke organisatie en de openbare leeszalen, zien we dat de kwestie homoseksualiteit door confessionelen als een soort ultiem wapen in het politieke debat in stelling werd gebracht. De wetenschappelijke inzichten rond homoseksualiteit vormden hét bewijs van de noodzaak dat aan de Vrije Universiteit dezelfde rechten zouden moeten worden toegekend als aan de andere universiteiten en de belichaming van de gevaren die de alleensprekende rechter en openbare leeszalen opleverden. De socialisten en liberalen hadden hier geen weerwoord op of deden er maar liever het zwijgen toe. Hoe verscheurd Nederland ook was over vele maatschappelijke kwesties, voor de houding ten opzichte van homoseksualiteit gold dat niet.

Dat had alles te maken met de al eerder aangegeven angst voor besmetting van het zuivere kind. Niet voor niets draaide het in de debatten rond het onderwijs en de leeszaal om de zorg voor de jonge, onbedorven ziel. Hoe diepgaand die angst was, blijkt wel heel sprekend uit de brochure die een vooraanstaand lid van de Raad van State, mr. Rochussen, in 1904 schreef. Deze adviseur van de regering sprak de zogenaamde wetenschappers – de artsen en juristen, die over homoseksualiteit als iets ‘normaals’ schrijven – rechtstreeks aan:

“Vraagt gij [...] in het openbaar te betoogen dat homo- en heteroseksualiteit, ‘gelijk-berechtigd’ zijn; [...] dan richt gij [...] erger kwaad aan dan de beide onverlaten die onlangs te Berlijn [...] een klein meisje [...] vermoordden. Het is dan telkens maar één slachtoffer: uwe wetenschappelijkheid zal ze bij millioenen kunnen tellen.”  
(Rochussen 1904, 17)

Het was dan ook naar eigen zeggen uit zorg voor die jonge ziel dat minister Regout een artikel over homoseksualiteit tot onderdeel maakte van de Zedelijkheidswet 1911. Deze wet stelde paal en perk aan zaken als bordelen, kansspelen, geschriften met prikkelende afbeeldingen of aanstootgevende inhoud en methoden van informeren rond geboortebeperving. De meeste artikelen van deze wet waren al jaren eerder ontworpen als gewenste

aanvullingen op het Wetboek van Strafrecht. Regout voegde er in 1911 een nieuwe tekst voor wetsartikel 248 bis aan toe die seksueel handelen tussen een meerderjarige en minderjarige (toen tot 21 jaar) van hetzelfde geslacht strafbaar stelde. Hij wilde zo de jeugd tussen 16 en 21 jaar beschermen tegen meerderjarige homoseksuelen. Voor heteroseksuele seks bleef de bescherming voor jongeren tot 16 jaar gelden.

Dat links het minstens zo moeilijk als rechts had met het verschijnsel homoseksualiteit bleek al uit de hiervoor geschetste reacties op de aanvallen van rechts. Dit wordt nog helderder tijdens de bespreking van het ‘anti-homo-artikel’ van Regout in het debat in de Tweede Kamer over de Zedelijkheidswet in 1911 (TK 1911).<sup>15</sup> Anders dan in bijvoorbeeld discussies over de wetsartikelen rond kunstafbeeldingen en voorbehoedsmiddelen slaat men elkaar nu niet om de oren met wat wel en niet ‘zedelijk’ is. Troelstra stelt “dat het zeer moeilijk is over het karakter van de homo-sexualiteit en over de vraag wat voor positie de objectief oordeelende mensch en de wetgever tegenover dat verschijnsel op zich zelf hebben in te nemen, tot een vaste beslissing te komen.” In de discussie rond het art. 248 bis is geen sprake van verschil in de ‘morele beoordeling’ van homoseksualiteit. Troelstra brengt deze gezamenlijke gevoelens zelfs expliciet onder woorden: “De Minister [Regout] is wel getroffen en bezield door zijn afkeer, dien wij allen deelen, van het homo-sexualisme.” Het gaat volgens de socialist ook niet om dit morele oordeel, maar het gaat erom maatschappelijk zwakken te beschermen tegen de overmacht van personen die hen met beloften voor geld of goed tot onlust verleiden. De afkeer van links van homoseksualiteit werd namelijk niet (alleen) ingegeven door een afkeer op grond van bijbelse of ‘algemeen zedelijke’ normen, maar (ook) door het afkeuren van het klassenverschil dat ten grondslag zou kunnen liggen aan verleiding van jongeren. Het maakte Troelstra dan verder niet uit of die verleiders homoseksuelen of heteroseksuelen waren.

Het waren dus niet de morele gevoelens in verband met het wetsartikel die de politieke spanning opleverden. De afkeer en de maatschappelijke afkeuring van homoseksualiteit waren het punt niet. Minister Regout stelde na het debat dan ook over zijn politieke tegenstanders tevreden vast, dat “afgezien van godsdienstige overtuiging de vormen van onzedelijkheid, die dit ontwerp bekampen wil, alle zonder uitzondering liggen binnen dat wat ook door hen als èn in algemeenen èn in strafrechtelijken zin voor onzedelijk wordt gehouden” (Eindverslag EK 1911, 509). De politieke meningsverschillen zaten wel in de mate waarin de Staat zich mocht mengen in het privéleven van zijn onderdanen en of één specifieke vorm van ontucht anders behandeld kon worden dan andere. Met andere woorden: of homoseksualiteit ook formeel,

dus bij wet, afgekeurd moest en kon worden. Daarnaast waren twistpunten of zo'n wetsartikel niet alleen maar propaganda voor homoseksualiteit was en of het wel of niet ruim baan zou geven aan chantage. Ook het stemgedrag van de Tweede Kamer weerspiegelde dat de discussie niet het morele oordeel, maar deze vragen betrof. De beoordeling van het wetsartikel stond los van de levensbeschouwing. Zo stemden velen van links, maar ook een gereformeerd en een Nederlands-hervormd lid van de CHU tegen de strafbaarstelling van het homoseksueel handelen in kwestie en bevonden zich onder de overgrote meerderheid van de voorstemmers van strafbaarstelling een aantal liberalen.<sup>16</sup> Nadat in mei 1911 ook de Eerste Kamer ingestemd had met de Zedelijkheidswet bleef homoseksueel handelen tussen een volwassene en iemand jonger dan 21 jaar strafbaar totdat het artikel zestig jaar later afgeschaft werd.

## Tot slot

Dat het in 1971 opheffen van de in 1911 ingevoerde strafbaarheid van homoseksueel handelen niet het einde betekende van het politieke debat rond homoseksualiteit moge duidelijk zijn. Een recente discussie in Nederland is die over de opvang van vluchtelingen die slachtoffer zijn van vervolging en geweld dat ingegeven is door een afkeer van homoseksualiteit die velen in Nederland vreemd lijkt te zijn. In deze bijdrage hoop ik duidelijk te hebben gemaakt dat een dergelijke afkeer nog maar een kleine honderd jaar geleden in Nederland voor bijna iedereen – gelovig of niet gelovig, links of rechts – zo vanzelfsprekend was, dat toentertijd het bestaan en het verdedigen van nieuwe wetenschappelijke theorieën die stelden dat homoseksualiteit natuurlijk en gezond was, als argument gebruikt kon worden in politieke debatten over heel andere kwesties. Dankzij de door links en rechts gedeelde morele norm die homoseksualiteit afwees, konden confessionele politici er de noodzaak van het algemeen beleid van het kabinet-Kuyper en de wet rond het hoger onderwijs mee verdedigen en er plannen met het oog op veranderingen in de rechterlijke organisatie en rond openbare leeszaal mee aanvallen. Links had hier geen verweer tegen. De afkeer van homoseksualiteit was zo algemeen dat rechts het wetenschappelijke discours rond dit vraagstuk als stok kon gebruiken om de linkse hond mee te slaan. Een wel heel heldere illustratie van die afkeer, wordt – tot slot – gevormd door de tekst die een lid van het hoogste adviesorgaan van de regering zich genoodzaakt zag te schrijven over het idee dat homoseksualiteit ooit als 'normaal' geaccepteerd zou kunnen worden: "dan ware het eene daad van genade van den Vader in de Hemelen,

die wereld te verdelgen als weleer Sodom en Gomorra!” (Rochussen 1904, 17) De intolerantie waar homoseksuele vluchtelingen nu het slachtoffer van zijn, staat al met al in de tijd heel wat minder ver van ons af dan we graag geneigd zijn te denken.

## Noten

- 1 Voor meer informatie over samenhang van de zedelijkheidswetgeving en de zedelijkheidskwestie in het algemeen met verzuiling, zie bijvoorbeeld Stuurman (1983) en Sengers (2016).
- 2 Dit korte historische overzicht is vanuit de aard van de zaak grotendeels gelijk aan het historische overzicht zoals ik dat eerder heb gegeven (Van der Lee 2016).
- 3 Om misverstanden te voorkomen: ook al voor deze tijd bestonden mensen met een homoseksueel zelfbewustzijn, maar met de wetenschappelijke vaststelling van de homoseksuele identiteit ging ‘de homoseksueel’ ook bestaan voor anderen dan direct betrokkenen. Hij of zij werd iemand die door die seksuele voorkeur tot een bepaalde groep mensen ging behoren met specifieke kenmerken en karakteristieken. Zie voor oudere voorgeschiedenis homoseksualiteit in Nederland het werk van Van der Meer (1995) en van Noordam (1995).
- 4 De Nederlandse arts Von Römer (1904, 347) stelde vast dat er 687.375 tussenvormen bestonden.
- 5 De citaten uit dit debat in de Eerste Kamer op 29-01-1902 zijn achtereenvolgens terug te vinden in de Handelingen van die dag, de bladen 144, 145, 155, 156.
- 6 De citaten uit dit debat in de Tweede Kamer op 25-02-1904 en 26-02-1904 zijn achtereenvolgens terug te vinden in de Handelingen van die dagen, de bladen 1366, 1388, 1369, 1370, 1392.
- 7 De Tweede Kamer nam in februari 1904 het wetsvoorstel Hoger Onderwijs aan dat de Vrije Universiteit dezelfde rechten zou geven als de andere universiteiten. De Eerste Kamer verwierp echter in juli 1904 het wetsvoorstel. Kuiper ontbond toen de Eerste Kamer, omdat hij wist dat een nieuw gekozen Eerste Kamer wel over een confessionele meerderheid zou beschikken. Zo gebeurde en begin 1905 werd het wetsvoorstel alsnog aangenomen. Zie voor meer info Parlement (2016).
- 8 De citaten uit dit debat in de Eerste Kamer op 01-02-1905 zijn terug te vinden in de Handelingen van die dag, de bladen 259, 260, 261.
- 9 Volgens Hekma (2004) was deze Nederlandse afdeling van het Wissenschaftlich-humanitäre Komitee (WHK) dat Hirschfeld in 1897 opgericht had, de eerste homobeweging buiten Duitsland. Voor uitgebreide informatie over Schorer, zie Van der Meer 2007.
- 10 De citaten uit dit debat in de Eerste Kamer op 22-07-1908 zijn terug te vinden in de Handelingen van die dag, blad 373.
- 11 Hij verwijst hier naar Cort van der Linden, minister in het liberale kabinet-Pierson 1897-1901.
- 12 Eerste Kamer, Handelingen van 01-07-1910, blad 539. Gezien het feit dat op 9 december 1920 in een debat in de Tweede Kamer wordt aangevoerd: “Waar nu voortdurend gesproken wordt over bezuiniging, [...] daar is de uitbouw van het instituut van den alleen-rechtsprekenden rechter een uitstekende manier om hierin te voorzien” (Handelingen TK, blad 934) is in de periode 1910 - 1920 toch de alleensprekende rechter ingevoerd, maar ik heb niet kunnen vinden wanneer dit gebeurd is.

- 13 De citaten uit dit debat in de Eerste Kamer op 07-02-1911 en 08-02-1911 zijn terug te vinden in de Handelingen van die dagen, de bladen 354, 359, 360, 361, 385, 394.
- 14 Minister-president Heemskerk deed zijn belofte snel gestand, want een kleine maand na het debat in de Eerste Kamer kreeg de Centrale Vereniging voor Openbare Leeszaal en Bibliotheken (CV) een brief van hem van 3 maart 1911 waarin hij helder maakte welke eisen hij stelde aan het recht van de CV op rijks subsidie. De minister schreef onder meer: "dat lectuur van *iedere* richting in de leeszaal aanwezig zij. Verder zal elke onzedelijke lectuur, ook die welke een zoogenaamd wetenschappelijk tintje heeft voor altijd uit de leeszaal geweerd dienen te worden." (Schneiders 1997, 202) Ook verkregen in de jaren erna katholieke (1912) en christelijke (1916) leeszaal subsidie (Schneiders 1997, 211, 212).
- 15 De citaten uit dit Zedelijkheidsdebat in de Tweede Kamer in de periode 21-02-1911 tot en met 01-03-1911 zijn terug te vinden in Handelingen van 24-02-1911, de bladen 1526 en 1527 (TK 1911a).
- 16 Volgens de stemming in de Tweede Kamer, zie de Handelingen van 01-03-1911, blad 1568 (TK 1911b). Tot de tegenstemmers behoorden leden van de CHU als de gereformeerde De Savornin Lohman en de hervormde De Geer. Onder de overgrote meerderheid van de voorstemmers bevonden zich liberale Kamerleden als de niet-gelovige Teenstra, lid van de Vrijzinnig-Democratische Bond, een links-liberale partij, en de hervormde Van Karnebeek, lid van de Bond van Vrije Liberalen. Voor de biografische gegevens, zie [www.parlement.com](http://www.parlement.com).

## Literatuur

Aldrich, R. (red.) (2006),

*Gay Life and Culture: A World History*, London: Thames & Hudson.

Aletrino, A. (1901),

'La Situation sociale de l'Uraniste', in: *Ve Congrès Internationale D'anthropologie criminelle te Amsterdam sep.1901*, 25-36, (opgenomen in: *Psychiatrische en Neurologische Bladen* 5).

Van Dale Grote Woordenboeken (2009),

Van Dale versie 5.0. lemma 'homoseksualiteit', Utrecht/Antwerpen: Van Dale Uitgevers.

*Discussie* (1901),

Discussie over Aletrino's lezing, in: *Ve Congrès Internationale D'anthropologie criminelle te Amsterdam sep.1901*, 473-494, (opgenomen in: *Psychiatrische en Neurologische Bladen* 5).

*Eindverslag* EK (1911),

*Eindverslag der Comm. van Rapporteurs Eerste Kamer over het ontwerp van wet tot bestrijding der zedeloosheid* (1911), geraadpleegd via [www.statengeneraaldigitaal.nl](http://www.statengeneraaldigitaal.nl).

*Handelingen Eerste Kamer en Handelingen Tweede Kamer*; alle geraadpleegd via [www.statengeneraaldigitaal.nl](http://www.statengeneraaldigitaal.nl).

EK 1902, Handelingen Eerste Kamer, 29-01-1902.

TK 1904, Handelingen Tweede Kamer, 25-02-1904 en 26-02-1904.

- EK 1905, Handelingen Eerste Kamer, 01-02-1905.  
 EK 1908, Handelingen Eerste Kamer, 22-07-1908.  
 EK 1910, Handelingen Eerste Kamer, 01-07-1910.  
 EK 1911, Handelingen Eerste Kamer, 07-02-1911 en 08-02-1911.  
 TK 1911a, Handelingen Tweede Kamer, 24-02-1911.  
 TK 1911b, Handelingen Tweede Kamer, 01-03-1911.  
 TK 1920, Handelingen Tweede Kamer, 09-12-1920.
- Hekma, G. (1987),  
*Homoseksualiteit, een medische reputatie: de uitdoktering van de homoseksueel in negentiende-eeuws Nederland*, Amsterdam: SUA.
- Hekma, G. (2004),  
*Homoseksualiteit in Nederland van 1730 tot de moderne tijd*, Amsterdam: Meulenhoff.
- Lee, J.F. van der (2016),  
 Sodoms zondaar of schepsel Gods? Negentiende-eeuwse homoseksuelen over hun relatie met God, in: *De Negentiende Eeuw*, 40, 34-53.
- Meer, T. van der (1995),  
*Sodoms Zaad in Nederland: het ontstaan van homoseksualiteit in de vroeg-moderne tijd*, Nijmegen: SUN.
- Meer, T. van der (2007),  
*Jonkheer mr. Jacob Anton Schorer 1866-1957: een biografie van homoseksualiteit*, Amsterdam: Schorer Boeken.
- Noordam, D.J. (1995),  
*Riskante relaties: vijf eeuwen homoseksualiteit in Nederland, 1233-1733*, Hilversum: Verloren.
- Oosterhuis, H. (2000),  
*Stepchildren of nature: Krafft-Ebing, Psychiatry, and The Making of Sexual Identity*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Parlement (2016),  
 De ontbinding van de Eerste Kamer in 1904, webartikel op: [www.parlement.com](http://www.parlement.com) [laatst geraadpleegd mei 2016].
- Rochussen, W.F. (1904),  
*Tegen het onnadenkend steunen van eene ergerlijke en zeer gevaarlijke propaganda*, Haarlem: De Erven F. Bohn.
- Römer, L.S.A.M. von (1904),  
 Vorläufige Mitteilungen über die Darstellung eines Schema der Geschlechts-differenzierungen, in: *Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen*, 6, 327-357.
- Schneiders, P. (1997),  
*Nederlandse bibliotheekgeschiedenis: van librije tot virtuele bibliotheek*, Den Haag: NBLC Uitgeverij.

Sengers, E. (2016),

*Roomsche socioloog – sociale bisschop: Joannes Aengenent als ideoloog en bestuurder van de katholieke sociale beweging 1873-1935*, Hilversum: Verloren.

Stuurman, S. (1983),

*Verzuiling, kapitalisme en patriërchaat: aspecten van de ontwikkeling van de moderne staat in Nederland*, Nijmegen: SUN.



# Een duivels dilemma

## Abortus of tienermoeder?

Marianne Cense\*

### Summary

*Teenage pregnancy is controversial. Often the social environment of teenagers has a strong judgement on what they should do: abortion or parenthood. Although women in the Netherlands have legal and safe access to abortion, there is also a deep ambivalence about the morality of abortion manifest in politics and media. In this article I analyse the decision-making of girls who are confronted with an unintended pregnancy. In-depth interviews with 46 girls who got pregnant before their 20<sup>th</sup> birthday illuminate their motives for the choice they made. It also shows their resilience. Often, becoming pregnant and motherhood helped them to take better care of themselves. In that sense, pregnancy was a blessing in disguise, marking a turning point in a girl's life. This was applicable to young mothers, but also to girls who had an abortion against the wishes of their social environment, since they took back control on their lives.*

### Inleiding

Tienerzwangerschap wordt in gezondheidsbeleid en in onderzoek doorgaans beschouwd als een negatieve uitkomst, als een risico van seksueel gedrag van jongeren (Arai 2009; Cherrington & Breheny 2005; Geronimus 2003). Het 'framen' van tienerzwangerschap als risico is gebaseerd op bepaalde waarden, zoals de ongewenstheid van tienerouderschap en de morele afkeuring van abortus (Hoggart 2012). Preventiebeleid is erop gericht dat jongeren zich verantwoordelijk gaan gedragen, hun seksualiteit weten te controleren en beheersen en daardoor risico's op soa's en zwangerschap vermijden (Bay-Cheng 2015). Het voorkomen van zwangerschap wordt hierdoor een individuele verantwoordelijkheid voor meisjes. Het afbreken van een zwangerschap ligt wereldwijd moreel gevoelig, wat resulteert in restrictieve abortuswetgeving, een sterke anti-abortus mentaliteit en sociaal stigma van vrouwen die een

---

\* Marianne Cense werkt als senior onderzoeker bij Rutgers, kenniscentrum seksualiteit. Daarnaast werkt ze aan haar PhD over jongeren en 'sexual agency' bij de VU.

abortus kiezen (Hanschmidt, Linde, Hilbert, Riedel-Heller & Kersting 2016). Een Mexicaanse studie maakt zichtbaar welke denkbeelden achter het stigma schuilgaan: abortus is tegen God en het is tegen de voorbestemming van de vrouw, als moeder. Een abortus wordt gekoppeld aan promiscuïteit, onverantwoordelijkheid en zonde (Sorhaindo et al. 2014).

In Nederland zijn vrouwen sinds 1981 baas in eigen buik, nadat de Wet Afbreking Zwangerschap werd aangenomen. Abortus is in Nederland legaal, veilig en toegankelijk. De toegankelijkheid heeft niet gemaakt dat Nederland een hoger aantal abortussen kent (Levels et al. 2012). Bovendien kent Nederland internationaal gezien relatief weinig ongeplande zwangerschappen bij vrouwen onder de 20. Zo telde Nederland in 2012 in totaal 6.264 tienerzwangerschappen (dit komt overeen met 4 op de 1.000 meisjes in de leeftijd van 15 tot 19 jaar; in de Verenigde Staten is het aantal zes keer zo hoog). Twee derde van deze tienerzwangerschappen werd afgebroken, één derde uitgedragen (Goenee, Van Zenderen & Van Santen 2014). Maar deze geruststellende cijfers maken niet dat abortus onomstreden is (Vanwesenbeeck, Bakker & Gessell 2010). Onlangs heeft de SGP door TNS NIPO laten onderzoeken of het Nederlandse volk wil dat de drijfveren van vrouwen voor een abortus geregistreerd worden. Het antwoord is ja, want het moet toch niet zo zijn dat vrouwen ‘zomaar’ abortus laten doen (NOS 2016). Omdat het even niet uitkomt of omdat iemand geldproblemen heeft. Deze reactie roept de vraag op hoe vrij de keuze van vrouwen in Nederland is.

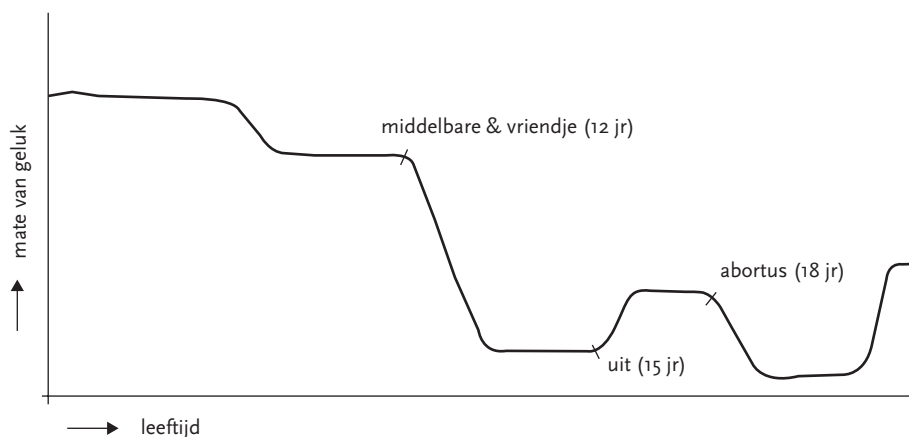
Jonge vrouwen die voor hun twintigste zwanger worden staan voor een zware opgave. Ze moeten in korte tijd een ingrijpende keuze maken en tegelijkertijd laveren tussen sociale normen over abortus en tienerouderschap en oordelen van hun omgeving (Hoggart 2012; Tabberer 2000). De sociale omgeving heeft vaak direct een oordeel wat het beste zou zijn: abortus, want anders verpest je als tienermeisje je toekomst, of moederschap, want abortus is moord. Een maatschappelijk werker die meedeed aan het onderzoek beschreef deze oordelen treffend: “Meiden doen het nooit goed, wat ze ook doen. Ze zijn een slet of juist preuts. Het is stom dat ze zwanger zijn, abortus is moord en het kindje houden is onverantwoord.” De besluitvorming door meisjes wordt sterk beïnvloed door de normen en waarden in hun sociale omgeving. Als er negatieve oordelen over abortus heersen en meer sociale acceptatie van jong moederschap, zoals in veel ‘achterstandswijken’, zijn meisjes minder geneigd de zwangerschap te beëindigen (Hoggart, Nasserzadeh & Shamash 2006; Pearson et al. 1995). Het gevoel van persoonlijke autonomie bij het maken van de keuze en het kunnen besluiten op basis van hun eigen

waarden, versterken de tevredenheid over het besluit, in beide richtingen (abortus of moederschap) (Hoggart 2012).

In dit artikel ga ik nader in op de afwegingen die jonge vrouwen onder de twintig maken als ze ongepland zwanger zijn en voor de keuze staan: abortus of tienermoeder. Daarnaast is een ongeplande zwangerschap ook een breuklijn tussen kindertijd en volwassenheid. Het biedt meiden kansen om een andere positie in te nemen ten opzichte van ouders en vriendjes. Het tweede deel van het artikel gaat over tienerzwangerschap als kantelpunt.

## Methode

In dit kwalitatieve onderzoek gaat het om het perspectief van meiden die als tiener zwanger zijn geweest. In diepte-interviews is aan de meiden gevraagd hun levensloop te beschrijven én te tekenen in een levenslijn. Deze levenslijn heeft twee assen: verticaal de mate van geluk en horizontaal hun leeftijd (zie figuur). Door deze lijn heeft de interviewer inzicht in welke levensgebeurtenissen van belang zijn voor de geïnterviewde en kan ze doorvragen waarom een gebeurtenis als positief of negatief ervaren werd. De geïnterviewde krijgt door de levenslijn meer grip op de samenhang in haar leven en ze krijgt regie over het gesprek, want ze kan kiezen wat ze wel en niet erbij zet. Bovendien nodigt de levenslijn uit om ook positieve ervaringen op te schrijven, wat bij een beladen onderwerp als tienerzwangerschap heel prettig is, om tegen te gaan dat er eenzijdig focus komt te liggen op de problematische kanten in iemands leven (Berney & Blane 1997).



## Voorbeeld van een levenslijn van een deelnemer aan het onderzoek

### ***Samenstelling onderzoeksgroep***

In totaal hebben 46 meiden deelgenomen aan het onderzoek. Zij zijn allen zwanger geweest voor hun 20<sup>ste</sup> jaar. Van deze meiden hebben 42 meiden een kind gekregen, waarvan er 12 daarvoor of daarna ook een abortus hebben gehad. Vier meiden hebben alleen een abortus gehad. De onderzoeksgroep bestond uit 29 autochtone meiden, 12 meiden van Surinaamse of Antilliaanse afkomst en 5 meiden met een andere niet-Nederlandse afkomst. De meeste meiden (40) hadden een laag opleidingsniveau (praktijkschool, VMBO, MBO), zes meiden een hoog opleidingsniveau (havo/vwo/HBO/universiteit). Er waren negen meiden met een christelijke achtergrond en twee met een Hindoestaanse achtergrond.

Naast de jonge vrouwen zelf, zijn er dertien professionals geïnterviewd die werken met meiden die voor hun 20<sup>ste</sup> zwanger zijn: het merendeel maatschappelijk werkers, daarnaast een jeugdzorgmedewerker en een abortusarts. In de interviews is gevraagd hoe de besluitvorming van meisjes verloopt, wat daarbij belangrijk is en welke sociale normen in de verhalen van de meisjes te horen zijn van familie en leeftijdsgenoten.

### ***Verwerking data***

Alle interviews zijn opgenomen en vervolgens getranscribeerd. De getranscribeerde interviews zijn ingevoerd in een programma voor kwalitatieve data-analyse (MAXQDA) en thematisch geanalyseerd en gecodeerd. Twee onderzoekers hebben gewerkt aan het coderen en hierbij is de interbeoordelaarsbetrouwbaarheid berekend. De betrouwbaarheid was goed ( $\alpha > 85\%$ ) waardoor de codeboom niet hoefde te worden aangepast.

## **Een duivels dilemma?**

Voor de meeste geïnterviewde meisjes kwam de ontdekking van de zwangerschap als complete verrassing. Sommigen wisten wel dat ze risico liepen, maar zagen een zwangerschap niet als reële mogelijkheid. Veel meiden hadden te maken met een instabiele thuissituatie, waarbij huiselijk geweld, verslaving of psychische problemen de veiligheid thuis in gevaar brachten. Soms zochten meisjes daarom een vriendje als toevluchtsoord, van wie ze zich erg afhankelijk voelden. Anderen gingen op allerlei vlakken risicovol gedrag vertonen (alcohol, drugs, op straat hangen), waardoor dat ze slordig waren met anticonceptie. Maar er waren ook meiden die opgroeiden in een warm gezin, maar gedurende hun puberteit erg weinig zelfvertrouwen hadden en daar-

door bevestiging bij jongens zochten, weinig weerbaar waren door gebrek aan informatie over seksualiteit, of slordig waren met anticonceptie. De eerste reactie op de onverwachte ontdekking is paniek. Een paar meiden geeft aan dat ze hun zwangerschap een tijd verborgen hebben gehouden omdat ze zo geschrokken waren en niet wisten wat ze moesten doen. De onverwachtheid en shock van de zwangerschap heeft een grote impact op de beleving.

“Meestal als je een kind wilt, je plant het, je spaart van tevoren en je wil het echt. Je bereidt je er al gedeeltelijk op voor om een kind te krijgen. Nu is het, je weet het niet, het gebeurt ongepland, dus echt in een korte periode moet je volwassen worden, moeder worden en voorbereiden op alles wat je kind nodig heeft. Dus het was meer hard werken en ook nog naar school gaan en sparen en alles tegelijk doen. Ik dacht wel van: ‘Oké, als ik later weer een kind wil gaat dit echt anders’, dan is het echt van: ‘Ik wil het’ en als ik het hoor kan ik alleen blij zijn en niet geschrokken zijn.”

Ook al was de zwangerschap ongepland, toch waren sommige meiden meteen blij. Ze wilden ervoor gaan en hielden meteen van hun kindje.

“Ja, dat was echt niet gepland. Ik zat nog in mijn examenperiode, dus het was echt niet de bedoeling. Maar ik was wel heel blij.”

Maar veel meiden geven aan dat zij bang waren omdat zij zich nog te jong voelden voor een kind en niet wisten wat er ging komen. Ook angst voor de negatieve reactie van ouders (boos of teleurgesteld) wordt veel genoemd. Bang om uit huis gezet te worden of zorgen om hoe zij het allemaal moesten gaan doen met een kindje, speelden ook mee voor veel meiden.

“Alleen, toen vond ik het zo eng om het tegen mijn ouders te vertellen en toen heb ik het twee maanden voor me gehouden.”

Sommige meisjes hebben het gevoel de situatie niet goed aan te kunnen en eigenlijk het kind niet te willen houden. Ze zien hun toekomstbeeld in duigen vallen en kunnen geen tiener meer zijn. Zij moeten hun opleiding onderbreken of hun sociale activiteiten aanpassen.

“Ik heb de eerste twee/drie maanden wel echt in een behoorlijke dipperiode gezeten. Ik had zoiets van: ‘Ik moet hier van af, ik ben nog maar veertien jaar, ik kan niet zwanger zijn, ik moet mijn diploma halen, ik wil carrière kunnen maken en alles.’”

Gevoelens van schuld en schaamte worden veel genoemd. Schaamte om zo jong zwanger te zijn geworden. Schuld over het teleurstellen van ouders, over de keuze om de zwangerschap af te breken, of over het feit dat ze seks voor het huwelijk hebben gehad.

Na de ontdekking van de zwangerschap waren er meiden die meteen wisten wat ze wilden, maar het gros twijfelde. Uit het onderzoek komen zes mogelijke 'routes' in de besluitvorming.

### **1 *Meteen duidelijk: abortus***

Voor sommige meisjes is het meteen duidelijk dat ze een abortus willen, omdat ze zichzelf te jong vinden en niet het gevoel hebben dat ze een kind genoeg te bieden hebben. Als de overtuiging dat het niet moreel verantwoord is om een kind te laten opgroeien in die omstandigheden sterk is, is abortus een keuze waar ze zich niet schuldig over voelen. Zoals in dit citaat duidelijk wordt, van een meisje dat zelf uit huis geplaatst werd omdat haar ouders niet voor haar konden zorgen.

“Bleek dat ik acht weken zwanger was. Ik zeg: ‘ik ga het niet houden, echt niet, ik kan dat niet’. Ik kon amper voor mezelf zorgen. Daarom zijn we ook uit elkaar gegaan, die jongen en ik. Ik had echt zoiets van: ‘ik ga dat niet doen’. En hij wou het wel, hij zegt: ‘ik wil het houden’, ik zeg: ‘nee man, moet je kijken, we kunnen niet eens voor onszelf zorgen, ik doe het gewoon niet’. Dus ik heb me er ook nooit schuldig erover gevoeld. Want dat was het beste. Anders had ik nu een kindje gehad die ergens anders was opgevoed. Dat kan ik toch ook niet over m'n hart verkrijgen. Die was gewoon van me afgepakt dan.”

### **2 *Meteen duidelijk: kind***

Voor andere meisjes geldt juist het tegenovergestelde; zij weten direct dat ze geen abortus willen. Abortus is geen optie, zei een derde van de groep die we interviewden. Ook in dit geval is de keuze niet ingewikkeld, het is meteen duidelijk. Zoals een christelijk meisje verwoordt:

“Ja, ik heb altijd in mijn hele leven al gezegd: ‘Ik ga nooit een abortus doen. Ik zou dat niet kunnen, ik doe dat gewoon niet.’ Ik vind het gewoon een soort moord, zeg maar. Ik wil dat niet.”

### 3 *Rationele keuze, maar emotioneel ambivalent*

De keuze bij zwangerschap is niet louter een rationele afweging, maar ook een emotionele. Bovendien is zwangerschap een lichamelijke ervaring, wat betekent dat het ook fysieke reacties geeft. Dit blijkt heel duidelijk uit het verhaal van een meisje dat een abortus had op haar achttiende. Ze heeft vanaf haar twaalfde een vriendje gehad dat haar erg manipuleerde, isoleerde en op haar veertiende tot seks dwong. Haar puberteit heeft ze ervaren als grote afhankelijkheid van vriendjes en weinig eigen grip op het leven. Dat bepaalt mede haar beleving van de abortus:

“Het was ook de enige keuze. Zo heb ik het gevoeld van: ‘Ik kies dit wel, omdat het niet anders kan.’ Ik bedoel, wie wil dat nou, toch? Ik bedoel, je kunt ervoor kiezen, maar dat je het wilt is wat anders. En daar werd ook helemaal niet over gepraat, terwijl ik dacht: ‘Dat is wat het voor mij zo vreselijk maakt. Niet dat het moest gebeuren, dat snap ik wel, maar dat het niet gaat over hoe het voelt... ik had echt het gevoel dat ik iets moest beschermen of zo, dus het is helemaal niet logisch om het dan weg te halen.’”

### 4 *Onder druk gezet*

In veel verhalen van meisjes klinkt door dat hun ouders en hun vriendje sociale druk uitoefenen, soms richting abortus, soms richting moederschap. Dit maakt het voor meisjes erg moeilijk om te voelen wat ze zelf echt willen. Sommigen gaan mee in de wensen van hun omgeving, en voelen zich daarna verdrietig en opstandig, anderen gaan er meteen al tegenin, uit verzet. Het vraagt in alle gevallen een offer: of ze moeten zichzelf wegcijferen en riseren spijt en wroeging of ze riskeren een breuk met de mensen die belangrijk voor hen zijn. Zoals duidelijk wordt in het verhaal van dit meisje, dat door haar moeder uit huis wordt gezet op haar zestiende en haar kind krijgt in een moeder-kind huis, ver van haar sociale omgeving:

“Toen ging mijn moeder me dwingen om het weg te laten halen en mijn vriend en ik hebben samen besloten om het te houden, zeg maar. Mijn vriend is nu nog steeds in beeld bij mijn zoontje en mij. Ik zei tegen hem: ‘Ik wil het houden, ik weet niet wat jij wilt, het is jouw keuze, als jij het niet wilt, ja, dan moet je maar weggaan.’ Maar hij is gewoon bij mij gebleven. Hij wilde het ook houden. Mijn moeder zei: ‘Je kunt of kiezen, of abortus of je gaat het huis uit.’”

### 5 *Verantwoordelijkheid voor keuze niet willen*

Hoe meisjes omgaan met het feit dat zij zelf de keuze moeten maken, is heel verschillend. De meesten geven aan dat ze zich gesteund willen voelen in hun keuze, maar deze keuze wel echt zelf willen maken. Soms voelen ze zich zo overvallen en in paniek, dat ze willen dat een volwassene hen bij de hand neemt en vertelt wat ze moeten doen. Zoals in de beleving van een meisje dat op haar zeventiende zwanger raakte:

“Het is mijn beslissing en dat vond ik juist het zwaarste, want het was echt alleen mijn beslissing. Ik had wel alle controle, maar ik wist zelf toen echt niet wat ik moest doen. Ik had alles onder controle, maar ik had echt die controle niet moeten hebben eigenlijk, omdat ik zo in de war was toen.”

### 6 *Steun nodig hebben om moeder te kunnen worden*

Om de stap te zetten om moeder te worden, hebben meisjes back-up nodig van hun ouders of van hun vriend. Om zo jong alleenstaand ouder te worden, is een erg grote stap. Vandaar dat sommige meisjes ook zeggen dat ze eigenlijk het kind wel hadden willen houden, maar de steun misten om dat te doen. Omdat veel meisjes uit een achtergrond komen waar ze nu juist geen warm gezin hebben, ontberen ze die back-up van thuis. Bovendien zitten ze vaak in een afhankelijke positie ten opzichte van hun vriend. Dus als hij zegt dat hij het niet wil houden, zien ze ervan af omdat ze bang zijn dat ze hem anders kwijtraken.

“Op een gegeven moment begon ik te twijfelen en toen werd mijn vriend boos en we kwamen echt er maar niet uit want hij wilde niet en ik wilde ergens heel graag weer wel, weet je wel, en hij wilde niet. Nou, dat botste alleen maar. Als mijn ouders me hadden gesteund en mijn vriend toen me had gesteund, had ik het niet afgebroken. Ik kon de moeder die ik wou zijn, niet worden, omdat niemand achter me stond.”

De keuze bij ongeplande tienerzwangerschap is vooral een duivels dilemma als een meisje zelf iets anders wil dan haar omgeving. Voor een positieve terugblik op de keuze is het nodig dat een meisje zich gesteund voelt in haar keuze en dat ze de ruimte ervaart om die keuze zelf te maken. Tegelijkertijd is de praktijk dat veel meisjes helemaal niet gewend zijn om zelfstandig keuzes te maken. Ze voelen zich erg afhankelijk van de goedkeuring van vriendjes en ouders, waardoor ze zich laten overtuigen wat de beste keuze zou zijn en achteraf spijt hebben.



## Zwangerschap als kantelpunt

Een ongeplande tienerzwangerschap heeft een grote impact. Het dwingt tot een keuze met een volwassen verantwoordelijkheid. Dit is zwaar, maar het kan ook positieve verschuivingen geven. Het kan een kantelpunt zijn voor verandering.

Moederschap is daarbij de meest genoemde route naar positieve verandering. Moederschap kan meisjes een duidelijk doel en richting geven. Meisjes vertellen dat ze tijdens de zwangerschap veranderen, dat ze ophouden met drinken en verslavingen, niet meer depressief zijn, hun leven op de rit krijgen omdat ze ineens voelen dat ze het ergens voor doen. Ze hebben een hoger doel, omdat ze willen dat hun kind een goed leven krijgt. Ze starten een opleiding, gaan gezond(er) leven en breken met partners die mishandelen of drugs gebruiken, omdat ze hun kind willen beschermen. Het boort een kracht aan die ze daarvoor niet voelden om voor zichzelf op te komen. Zoals uit het volgende citaten duidelijk naar voren komt:

“Ik voel me sterker dan ooit, tegenover wie dan ook.”

“Sinds ik een kleine heb ben ik heel veel positief veranderd, omdat ik een doel heb. Mijn kleine is echt mijn doel en mijn prioriteit. Daardoor is mijn wil ook groter om mijn thuisstudie te doen, want daar heb ik zelf voor gekozen.”

### *Sociale status*

Moederschap geeft ook sociale status. Zoals een meisje vertelde dat uit huis werd geplaatst op haar tiende, na scheiding van haar ouders. Haar moeder is alcoholiste, haar vader kon ook niet voor haar zorgen. Ze heeft een nare jeugd waarin ze van de ene instelling naar de volgende geplaatst wordt omdat haar opstandigheid als onhanteerbaar gedrag bestempeld wordt. Ze heeft te maken met een gebrek aan liefde, maar ook met een gebrek aan zeggenschap over haar leven, zoals ze zelf heel duidelijk verwoordt:

“Alles werd voor mij bepaald. Ik werd dan uit huis geplaatst en ja, ik zat daar maar, want ik mocht nergens naartoe, ook niet van mijn ouders, want daar moet je toestemming voor hebben. Ja, want ik rookte toen ook al en als zij geen toestemming geven, dan mag je daar ook niet roken. Dus dat was ook bepaald. En weekenden naar huis, dat mocht ik ook niet altijd. Dus dan bepaalden zij van: ‘Hebben we zin om haar in huis te nemen? Nee, blijf maar daar.’ En dan mag ik ook niet naar

andere familie toe, want dan moet ik ook toestemming van mijn ouders hebben en dat wilden ze dan ook niet.”

“Toen was ik zwanger, en dat was heel positief. Het heeft me ook echt een beetje uit de put getrokken. Ik ging ook niet meer met die alcoholistvrienden om. Voor haar, mijn dochter. Ik ben blij dat het gebeurd is, want ik voel me veel relaxter sindsdien. Nu kan ik het echt zelf allemaal bepalen. Nu ik een kind heb, ziet familie mij ook niet meer als een kind. Ze hebben niets meer te zeggen.”

### ***Een nieuwe start***

Het kiezen voor moederschap kan ook een nieuwe start zijn, een hernieuwd geloof in eigen mogelijkheden. Een meisje dat opgroeit met een moeder die zelf mishandeld is en daardoor erg beschermend naar haar dochter is, heeft in haar puberteit weinig zelfvertrouwen. Ze beland op haar zestiende in een relatie met een oudere jongen die haar kleineert en haar laat voelen dat ze veel minder waard is dan hij. Als ze ongepland zwanger is, dringen vriend en ouders aan op abortus. Dat doet ze, maar ze krijgt er nog meer angsten en depressie door. Als ze van dezelfde vriend weer zwanger raakt, gaat ze een andere koers. Ze zegt hierover:

“Ik dacht: ‘Ja, ik ben nu voor de tweede keer zwanger geworden’ en het was ook onverwachts, dat ik op een gegeven moment dacht van: ‘Ja, maar ik wil wel een goede moeder zijn.’ En iedereen zei tegen mij: ‘Je kan het niet’ en mijn vriend is toen bij me weggegaan. Hij zei van: ‘Je kan het niet’ en zijn ouders zeiden: ‘Je kan het niet’. En dat is echt hel, als echt iedereen dat tegen mij zei van; nou ja, niet zozeer dat ze dachten: ‘Hé, jij bent niet liefdevol of jij bent niet dat’, maar meer van: ‘Je bent nog jong.’”

“En iedereen was heel erg van: ‘Je moet het samen doen en als je één keer een abortus hebt kunnen doen, kun je dat toch ook een tweede keer’. Weet je, dat soort dingen. Toen dacht ik van: ‘Ja, maar zo wil ik niet zijn. Ik weet niet waar ik die kracht vandaan haalde, maar ik denk gewoon uit een soort van bewijsdrang, dat ik dacht van: ‘Nou, weet je, dit is gewoon; mijn angsten zijn niet wie ik ben, dat is gewoon een deel van me en dat kan ook weer weggaan.’”

Deze levensverhalen laten zien dat de keuze voor moederschap ook een positieve doorbraak kan zijn in het leven van meiden. Juist omdat het tegen de stroom ingaat en daarmee een eigen positie geeft, maar ook omdat het een doel geeft, status geeft en hernieuwd zelfvertrouwen. Voor abortus ligt dit

anders. Na een abortus gaat het leven gewoon door. Er is niet ineens een andere koers, een ander doel, een nieuwe liefde. Het geeft geen status, integendeel, de meeste meisjes houden hun mond erover omdat ze bang zijn dat ze erop aangekeken worden en een stigma krijgen. De verhalen over de keuze voor een abortus zijn daardoor minder juichend, maar toch spreekt uit de verhalen van deze meiden ook groei, omdat het een moment kan zijn waarop iemand echt voor zichzelf kiest en een uitweg vindt in een moeilijke situatie.

### *Na abortus meer zelfbewust*

Een meisje vertelt dat ze veel gepest werd op de basisschool. Ze heeft zich altijd staande gehouden door zich terug te trekken en aan te passen. Ze heeft een vriendje van wie ze zich erg afhankelijk voelt. Als ze op haar achttiende zwanger blijkt, willen ze het allebei houden. Ze delen het nieuws met haar ouders en maken een afspraak bij de verloskundige. Maar na twee maanden bedenkt het vriendje zich en wil hij niet meer. Hij stelt dat ze het weg moet laten halen. Dat vindt ze verschrikkelijk, maar haar vriendje kwijt raken als ze alleen doorzet, ziet ze ook niet zitten. Ze vertelt drie maanden na de abortus:

“Ik heb er wel heel erg van geleerd dat ik gewoon mijn eigen keuzes moet maken, omdat dit wel heel erg is. Elke dag denk ik eraan, elke dag kan ik er wel opnieuw weer om huilen eigenlijk, omdat ik gewoon niet het gevoel heb dat ik mijn eigen keuze heb gemaakt, maar meer dat ik een keuze heb gemaakt in het belang van anderen. Ik ben me nu wel meer op aan het focussen dat ik mezelf gelukkig moet maken. En nu ook de relatie tussen mij en mijn vriend gewoon gekapt is, daar heb ik ook zelf voor gekozen, omdat ik zoiets heb van: ‘Het is mijn leven en ik ga niet mijn leven door laten gaan onder invloed van iemand anders, maar gewoon om wat ik zelf wil en wat mijn keuzes zijn, want mijn keuzes zijn ook belangrijk en niet alleen wat een ander wil.’”

### *Dit keer wel zelfkeuze maken*

Het tweede verhaal over abortus gaat over een christelijk meisje dat opgroeit in een warm gezin, met de regel dat seks bij het huwelijk hoort. Ze krijgt geen voorlichting, want dat is niet nodig omdat seks taboe is. Ze beschrijft achteraf dat ze heel naïef was. Ze wordt op haar achttiende smoorverliefd op een jongen, die drinkt, blowt en aandringt op seks. Ze heeft weinig verweer en laat zich overhalen. Na een paar maanden is ze zwanger. De jongen gaat er vandoor op het moment dat hij het hoort. Haar ouders zijn teleurgesteld in haar, maar willen het kind wel helpen opvoeden. Ze vindt het vreselijk om zwanger te zijn en probeert de zwangerschap te verbergen voor de buiten-

wereld. Haar moeder waarschuwt haar dat de baby dit kan voelen en dat ze het moet accepteren. Als haar dochter geboren wordt, is ze blij. Haar moeder helpt haar met de verzorging en ze kan weer naar school. Na een jaar ontmoet ze een andere man waar ze een relatie mee krijgt. Ze wordt weer snel zwanger, ongepland, ongewenst, en besluit dit keer de zwangerschap af te breken.

“We hadden nog helemaal niet zo’n lange relatie en ik had gelijk zoiets van: ‘Oh, en mijn ouders? En ik wil dit niet nog allemaal een keer meemaken.’ Ik zat op een nieuwe opleiding en ik dacht echt: ‘Dit kan ik niet aan.’ Nou ja, mijn vriend toen, ja, die was helemaal zo van: ‘Hoezo niet? Het is toch gebeurd en je kunt niet anders.’ Maar ik had het helemaal gehad met die hele periode en ik had zo van: ‘het kind is prachtig en ik ben er ook heel blij mee, maar die hele situatie kan ik niet nog een keer aan.’ Maar mijn vriend was helemaal erop tegen dat ik het zou laten weghalen.”

“Uiteindelijk was ik degene die moest kiezen, het zat in mij, dus ik zou daarvoor moeten kiezen. Je kunt er met niemand over praten, je krijgt geen steun, want er is niemand die weet wat er aan de hand is en je vriend is er eigenlijk op tegen op wat jij doet. Dat was een heel moeilijke beslissing. Ik ben ook altijd bang geweest dat ik er spijt van zou krijgen. Ik ben zelf ook christen, eigenlijk zou ik het zelf ook niet mogen en ik sta er eigenlijk ook niet achter. Maar op zo’n moment, heb ik toch zo’n keuze moeten maken omdat ik voor mijn gevoel niet anders kon. Ik denk nu toch wel dat het wel het beste is geweest.”

## Conclusie

Een ongeplande zwangerschap is een heftige gebeurtenis met een zware verantwoordelijkheid. Het is een keuze die voor sommige meisjes als een duivels dilemma voelt, omdat ze voor hun gevoel geen goede keuze kunnen maken. Bovendien ervaren ze de sociale veroordeling dat jong zwanger worden een teken van onverantwoordelijk gedrag is, dat abortus immoreel is en jong moederschap onverantwoord. Meisjes moeten daardoor laveren tussen de sterke meningen om hen heen. Jonge moeders benadrukken in hun verhalen dat de zwangerschap hen geholpen heeft om volwassen te worden en verantwoordelijkheid te nemen. Ook de keuze voor abortus wordt vaak verwoord vanuit verantwoordelijkheid: omdat ze het kind niet genoeg te bieden hebben.

Religie speelt een rol bij de aanloop naar de zwangerschap. Meisjes die aangeven dat het geloof een belangrijke rol voor hen speelt, krijgen thuis

vaak de boodschap dat ze maagd moeten blijven tot het huwelijk en worden daarom minder voorgelicht over seksualiteit. Als ze dan toch een seksuele relatie krijgen, gebruiken ze vaak geen anticonceptie en zijn ze beperkt weerbaar. In de besluitvorming bij zwangerschap uiten religieuze meisjes de overtuiging dat abortus geen optie is, maar deze overtuiging is ook onder niet gelovige meisjes aanwezig. Naast hun eigen innerlijke zoektocht naar wat het goede is om te doen, geven zowel gelovige als niet gelovige meisjes uiting aan een grote behoefte aan steun voor hun keuze vanuit hun ouders en hun vriend. Als meisjes opgroeien in een warm gezin, bieden ouders vaak veel ondersteuning in de zorg voor de baby. Dit maakt de keuze voor het uitdragen van de zwangerschap positiever. Helaas ontberen juist meisjes die jong zwanger worden vaak een dergelijke steunende omgeving. Een onstabiele gezinsituatie is een risicofactor voor tienerzwangerschap (Cense & Dalmijn 2016).

Naast emotionele en morele zwaarte biedt de zwangerschap meisjes ook een kans. Het is een periode waarin ze razendsnel volwassen worden en zich realiseren dat hun keuzes ertoe doen. Door de zwangerschap en moederschap gaan ze beter voor zichzelf zorgen en krijgen ze de kracht om beschadigende relaties te verbreken. De empowerment die de zwangerschap teweeg brengt in hun leven kan gezien worden als een 'geluk bij een ongeluk'. Dit geldt sterk voor jonge moeders, maar ook meisjes die voor een abortus kiezen tegen de wil van hun sociale omgeving komen vaak sterker uit de strijd. Ze hebben de regie over hun eigen leven genomen en hun eigen morele kompas gevormd.

Het sociale stigma rond abortus blijkt in Nederland zeker te bestaan. Het spreekt uit wat de geïnterviewde vrouwen vertelden, maar ook uit hun zwijgen, naar ons als onderzoekers én naar ouders en vrienden. Het klinkt ook door in de stelligheid waarmee veel vrouwen abortus verwierpen als optie. Dit baart om twee redenen zorgen. Ten eerste betekent het dat vrouwen die voor een abortus kiezen met veel oordelen te maken krijgen, wat hen eenzaam maakt en de verwerking belemmert. Ten tweede betekent het voor vrouwen die abortus geen optie vinden, dat ze door ongeplande zwangerschap een kind gaan krijgen, zonder afweging of ze het ouderschap aankunnen en de condities kunnen organiseren om hun kind groot te brengen. Al zijn we in Nederland internationaal gezien gezegend met onze goede reproductieve rechten van vrouwen, waaronder toegang tot abortus, onder de oppervlakte zijn die rechten nog niet volledig omgezet in sociale acceptatie.

## Literatuur

Arai, Lisa (2009),

*Teenage pregnancy: The making and unmaking of a problem*, Bristol: The Policy Press.

Bay-Cheng, Laina Y. (2015),

The Agency Line: A Neoliberal Metric for Appraising Young Women's Sexuality, in: *Sex Roles*, 73, 279–291. doi: 10.1007/s11199-015-0452-6.

Berney, Lee R. & David B. Blane (1997),

Collecting Retrospective Data: Accuracy of Recall after 50 Years Judged against Historical Records, in: *Social Science & Medicine*, 45 (10), 1519–1525. doi: 10.1016/S0277-9536(97)00088-9.

Cense, Marianne & Eline Dalmijn (2016),

*In één klap volwassen. Over tienerzwangerschap*, Utrecht: Rutgers.

Cherrington, Jane & Mary Breheny (2005),

Politicizing dominant discursive constructions about teenage pregnancy: Re-locating the subject as social, in: *Health*, 9, 89 – 111. doi:10.1177/1363459305048100.

Geronimus, Arline T. (2003),

'Damned if you do': Culture, identity, privilege, and teenage childbearing in the United States, in: *Social Science and Medicine*, 57, 881 – 893. doi:10.1016/S0277-9536(02)00456-2.

Hanschmidt, Franz, Katja Linde, Anja Hilbert, Steffi G. Riedel-Heller & Anette Kersting (2016),

Abortion stigma: a systematic review, in: *Perspectives on sexual and reproductive health*, 48 (4), TK. doi: 10.1363/48e8516.

Hoggart, Lesley (2012),

'I'm pregnant ... what am I going to do?' An examination of value judgements and moral frameworks in teenage pregnancy decision making, in: *Health, Risk & Society*, 14 (6), 533-549. DOI: 10.1080/13698575.2012.706263.

Hoggart, L., S. Nasserzadeh & M. Shamash (2006),

*Young women, sex and choices: a study of young motherhood in Haringey*, Middlesex: Middlesex University.

Goenee, Maaike, Kai van Zenderen & Laura van Santen (2014),

*Programmeringsstudie Preventie Tienerzwangerschappen & Abortus*, Utrecht: Rutgers.

Levels, Mark, Ariana Need, Rense Nieuwenhuis, Roderick Sluiter & Wout Ultee (2012),

Unintended Pregnancy and Induced Abortion in the Netherlands 1954-2002, in: *European Sociological Review*, 28 (3), 301-318. doi: 10.1093/esr/jcq065.

NOS (2016),

SGP wil abortusdiscussie aanzwengelen met onderzoek, NOS 02-03-2016 (geaad-pleegd via <http://nos.nl/artikel/2090108-sgp-wil-abortusdiscussie-aanzwengelen-met-onderzoek.html>).

Pearson, V., et al. (1995),

Teenage pregnancy: a comparative study of teenagers choosing termination of pregnancy or antenatal care, in: *Journal of the Royal Society of Medicine*, 88, 384–388.

Sorhaindo, Annik M., Clara Juarez-Ramirez, Claudia Diaz Olavarrieta, Evelyn Aldaz, Maria Consuelo Mejia Pineros & Sandra Garcia (2014),

Qualitative Evidence on Abortion Stigma from Mexico City and Five States in Mexico, in: *Women & Health*, 54 (7), 622-640. doi: 10.1080/03630242.2014.919983.

Tabberer, Sharon (2000),

*Teenage pregnancy and choice: abortion or motherhood: influences on the decision*, York: Joseph Rowntree Foundation.

Vanwesenbeeck, Ine, Floor Bakker & Susanne Gessell (2010),

Sexual Health in the Netherlands: Main Results of a Population Survey Among Dutch Adults, in: *International Journal of Sexual Health*, 22 (2), 55-71. doi: 10.1080/19317610903425571.

# Hardnekkig hetero

## ‘Seksuele diversiteit’ in de praktijk van het middelbaar schoolonderwijs

Sam Meerhoff\*

### Summary

*Since 2012, Dutch schools have been legally obliged to teach about sexual diversity. Yet, little is known about how this is implemented. Based on classroom observations, semi-structured interviews with teachers and content analysis of teaching materials, this article analyzes secondary-school teachers’ discourse and practices. It was found that sexual diversity remains a marginalized subject, which is usually discussed in merely one of a series of lessons on sexuality that makes part of the biology curriculum. Both in faith-based and in non-religious schools, teachers primarily aim at showing students how LGBT-people are discriminated against, and at making them reflect on how to respond if someone close to them were to come out as being gay. An unintended consequence of this approach is that it reconfirms heterosexuality as a norm, and fails to empower LGBT-students.*

### Inleiding

In september 2012 werd – op herhaaldelijk aandringen van een brede meerderheid in het parlement – een bijzin toegevoegd aan de kerndoelen voor al het primair en voortgezet onderwijs in Nederland: elke school, onafhankelijk van niveau en gezindte dient aandacht te besteden aan seksuele diversiteit. Sindsdien luidt kerndoel 38 van de ‘Wet op het Primair Onderwijs’ als volgt:

“38. De leerlingen leren hoofd zaken over geestelijke stromingen die in de Nederlandse multiculturele samenleving een belangrijke rol spelen, en ze leren respectvol om te gaan met seksualiteit en met diversiteit binnen de samenleving, *waaronder seksuele diversiteit.*” (TK 2012-2013, 2, curs. SM)

---

\* Sam Meerhoff is socioloog en docent maatschappijleer op het Lyceum Sancta Maria te Haarlem.



De kerndoelen van het bijzonder primair onderwijs en het (bijzonder) voortgezet onderwijs zijn op vergelijkbare wijze aangepast.<sup>1</sup> Ook deze bevatten al het voorschrift dat leerlingen moeten leren ‘respectvol om te gaan met diversiteit’, maar sinds 2012 moet daarbij in ieder geval aandacht worden besteed aan seksuele diversiteit.<sup>2</sup>

Volgens de indieners van het wetsvoorstel hadden ‘te veel scholen’ in Nederland ‘te weinig aandacht’ voor seksuele en genderdiversiteit. Ze zeiden te vrezen dat de ‘tolerantie en acceptatie’ op scholen te wensen overliet, waardoor ‘homojongeren’<sup>3</sup> te maken zouden krijgen met ‘sociale uitsluiting en pestgedrag’. Hierdoor zouden ze te weinig ‘sociale veiligheid’ ervaren om bijvoorbeeld uit de kast te durven komen (TK 2009/2010; 2010/2011; 2011/2012a).

Twee zaken vallen hierbij op. In de eerste plaats problematiseren politici en academici in het bijzonder de positie van LHBT-jongeren<sup>4</sup> op (orthodox-)christelijke en islamitische scholen, omdat ze aannemen dat dezen te lijden hebben onder een taboesfeer of zelfs ronduit afwijzing (Inspectie van het Onderwijs 2003, 32-4; Hekma e.a. 2006, 221-222; TK 2011/2012b). De wetswijziging was mede bedoeld om het bijzonder onderwijs een duwtje in de rug (of: een schop onder de kont) te geven voor het ‘bespreekbaar’ maken van seksuele en genderdiversiteit (Onderwijsraad 2012, 3; Van Bergen & Van Lisdonk 2010b, 203; TK 2012/2013, 5-6).<sup>5</sup>

In de tweede plaats valt op dat de wet niet voorschrijft hoe er inhoud gegeven moet worden aan het onderwijs over seksuele en genderdiversiteit: scholen kunnen het integreren in bestaande lesprogramma’s, een thema-week organiseren, een gastspreker uitnodigen, enzovoort (Inspectie van het Onderwijs 2016, 9). Ook staat het scholen vrij om seksuele en genderdiversiteit naar eigen visie te definiëren en waarderen (TK 2012/2013, 7-8): *de manier waarop* het behandeld moet worden, *wat* er precies van moet worden gevonden en *hoeveel* aandacht eraan gegeven moet worden is, kortom, niet vastgelegd. Aangenomen werd dat aandacht voor seksuele en genderdiversiteit, in welke vorm dan ook, goed is – of in ieder geval ‘beter dan niets’ (TK 2015/2016a, 24).

Hoe seksuele vorming in Nederlandse klaslokalen gestalte krijgt, is nauwelijks onderzocht. Met dit artikel wil ik daar een eerste bijdrage aan leveren. Uitgaande van bovenstaande observaties beschrijf ik hoe diversiteit wordt besproken en ‘bespreekbaar wordt gemaakt’. Zijn er wat dit betreft bijvoorbeeld verschillen tussen scholen met en zonder religieuze grondslag?

## Waarom seksuele en genderdiversiteit bespreekbaar maken?

Vaker dan hun klasgenoten zijn LHBT-scholieren slachtoffer van pesterijen (Kuyper 2015, 67) en geweld (Sijbers e.a. 2014). Mede hierdoor komt spijbelen bij hen meer voor en zijn hun schoolprestaties lager (Inspectie van het Onderwijs 2003, 19; Onderwijsraad 2012, 3). LHBT-scholieren zijn bovendien vaker depressief en ondernemen vier tot vijf keer vaker een suïcidepoging (Onderwijsraad 2012, 3; Van Bergen & Van Lisdonk 2010a, 187). Niet goed onderzocht, maar aangenomen wordt dat dit wordt veroorzaakt door een ‘taboesfeer’ op scholen, waarin heteroseksualiteit, soms impliciet en soms expliciet, als norm geldt.

In de literatuur bestaat echter onduidelijkheid over de mate waarin seksuele en genderdiversiteit aan de orde komen in de seksuele vorming<sup>6</sup> op Nederlandse scholen. In internationale vergelijkingen komt Nederland steeds goed uit de bus als het gaat om de aandacht voor seksuele diversiteit. In vergelijking met bijvoorbeeld Engelse, Amerikaanse en Australische scholen zijn er in Nederland veel scholen die tijd vrijmaken voor het onderwerp. Docenten staan er bovendien relatief positief tegenover, en hetzelfde geldt voor leerlingen (Lewis & Knijn 2002; Weaver et al. 2005).

Onderzoeken waarin Nederlandse leraren en leerlingen werden bevraagd geven echter minder rooskleurige resultaten. Timmerman (2009, 51-3) zegt dat bij seksuele vorming veruit de meeste aandacht uitgaat naar het *technisch cognitieve domein*. Dit domein behelst kennisoverdracht met betrekking tot het lichaam, voortplanting, soa’s en voorbehoedsmiddelen. Van de leerlingen die ze ondervroeg, zei slechts 52% te zijn voorgelicht over seksuele diversiteit. Van de oud-middelbare-schooleerlingen die werden ondervraagd door Van Bergen en Van Lisdonk (2010b, 204) zei 60% voorlichting over dit thema te hebben gehad. Docenten biologie, verzorging en maatschappijleer, geïnterviewd door Van de Bongardt, Mouthaan en Bos (2009), besteedden naar eigen zeggen wel bijna altijd aandacht aan homoseksualiteit, maar slechts ‘soms’ aan biseksualiteit en zelfs ‘zelden’ aan transgenderisme. Laatstgenoemde twee onderwerpen zouden volgens deze docenten meer vooroordelen en onbegrip oproepen dan homoseksualiteit, waardoor lessen kunnen worden verstoord als deze onderwerpen niet achterwege gelaten worden. Bovendien hadden docenten die seksuele vorming gaven hier nauwelijks iets over geleerd in hun opleiding. Daardoor misten ze de kennis om seksualiteit in al haar diversiteit te belichten en de oefening en het vertrouwen om met kritische vragen of uitgesproken negatieve uitingen van leerlingen om te gaan. De ondervraagde docenten zeiden ook dat ze graag meer zouden willen weten over

de sociaal-culturele achtergronden van hun leerlingen, om beter te kunnen omgaan met afwijzende reacties.

## De scharnierfunctie van docenten

In mijn onderzoek stonden de docenten centraal: op basis van hun persoonlijke set aan kennis, ervaring, inschattingen en afhankelijk van hun band met de leerlingen zijn zij uiteindelijk degenen die daadwerkelijk gestalte geven aan het overheids- en schoolbeleid betreffende de diversiteitslessen – als scharnier tussen de bureaucratische beleidswerkelijkheid van politiek en onderwijs en, anderzijds, de alledaagse werkelijkheid van het klaslokaal. Deze positie geeft docenten, als *street-level bureaucrats*, de discretionaire bevoegdheid (zie Lipksy 1993 [1980]) om naar eigen inzicht invulling te geven aan seksuele vorming.

Hudson (1993) benadrukt dat deze scharnierpositie met al zijn beperkingen docenten voor allerlei ingewikkelde dilemma's stelt. Docenten functioneren relatief vrij, maar volgens hem onder niet-zelfgekozen omstandigheden: ze schipperen tussen wat ze verlangen van zichzelf en hun leerlingen enerzijds en wat er 'van bovenaf' van hen wordt verwacht en de schaarsheid van hun mogelijkheden anderzijds. Volgens Hudson kunnen docenten op drie manieren omgaan met deze dilemma's. In de eerste plaats kunnen ze proberen hun *greep op leerlingen* te vergroten, met behulp van allerlei machtsmiddelen. Dit kan zich voordoen als een docent een conflict of meningsverschil heeft met een leerling over, bijvoorbeeld, het accepteren van seksuele diversiteit: in zo'n geval zou een docent het gesprek kunnen afkappen door te dreigen met verwijdering. In de tweede plaats kunnen ze de *perceptie van hun eigen functioneren aanpassen*, bijvoorbeeld door de beperktheid van het werk te accepteren en hun doelstellingen hierop (naar beneden) bij te stellen. Tot een dergelijke 'mentale terugtrekking' zullen docenten bijvoorbeeld geneigd zijn als ze voorlichting over seksuele en genderdiversiteit ervaren als een extra, ongewenste taak die hun van bovenaf wordt opgelegd. In de derde plaats kunnen docenten *hun perceptie van leerlingen aanpassen* door onderscheid te maken tussen bijvoorbeeld talentvolle en minder talentvolle, progressieve en conservatieve of redelijke en onredelijke leerlingen. Op basis van deze waardetoedelingen passen ze hun doelstellingen aan (naar boven of naar beneden) per leerling, groepje leerlingen of klas.

## Onderzoeksopzet

In dit artikel doe ik verslag van een beschrijvend onderzoek dat steunt op lesobservaties en interviews (februari-juni 2014<sup>7</sup>) alsmede inhoudsanalyse van lesmateriaal. Triangulatie compenseert de beperkingen van elk van deze afzonderlijke methoden (Silverman 2011, 177).

### *Niet-participerende lesobservaties*

Ik heb een tiental lessen bijgewoond waarin aandacht werd besteed aan seksuele vorming in het algemeen of seksuele diversiteit in het bijzonder. ‘Niet-participerende’ observatie wil zeggen dat ik noch de rol van leerling, noch die van leraar aannam (Hennink et al. 2011, 185). Daardoor kon ik al mijn tijd en energie gebruiken voor het observeren van docenten terwijl ze concreet vorm gaven aan de onderwijsdoelstellingen. Ik noteerde bijvoorbeeld wat ze tegen leerlingen zeiden en hoe ze hen met de lesstof aan het werk zetten. Daarnaast heb ik onder andere kunnen optekenen met welke vragen van leerlingen de docenten werden geconfronteerd en welke regels ze opstellen als ze seksualiteit behandelen.

### *Semi-gestructureerde interviews*

Ik heb elf docenten en één vrijwilliger geïnterviewd. Daarbij gebruikte ik geen vragenlijst maar alleen een onderwerpenlijst. Verder vroeg ik zoveel mogelijk door en maakte ik gebruik van ‘probes’: korte reacties (zoals: ‘aha’, ‘hmm’, ‘ja?’ en ‘is dat zo?’) die een interviewer inzet om de geïnterviewde aan te moedigen om verder uit te weiden over een bepaald onderwerp zonder de respondent hierbij woorden of verbanden in de mond te leggen (Hennink et al. 2011). Aan de orde kwamen onder meer praktische zaken (het aantal lessen, de methode etc.), de intenties van docenten en het verloop van lessen die ik, indien mogelijk, al eerder had geobserveerd.

### *Lesmaterialen*

De lesmodules, opdrachten en video’s die in de lessen werden ingezet heb ik geanalyseerd. Ook deze materialen sturen het onderwijs immers in een bepaalde richting, geven het een zekere kleur.

### *Sample*

Alle scholen en docenten die ik bereid vond om mee te werken aan mijn onderzoek heb ik benaderd via persoonlijke contacten. Daarnaast heb ik scholen ‘open’ aangeschreven, maar in dat geval kreeg ik steeds nul op rekest.

Uiteraard is deze *sample* niet representatief voor alle docenten en scholen in Nederland, maar zoals blijkt uit Tabel 1 is ze wel heel gevarieerd samengesteld, bijvoorbeeld wat de grondslag of gezindte van de school betreft. Het is me alleen niet gelukt om toegang te krijgen tot een islamitische school, waarvan vaak wordt aangenomen dat er geen of alleen negatieve aandacht wordt besteed aan seksuele en genderdiversiteit (zie bijvoorbeeld SCP 2010, 21; TK 2011/2012b, 59).

**Tabel 1** Overzicht van de respondenten en de scholen waar zij werkten

	Scholen			Respondenten		
	Grondslag	Onderwijsniveau	Plaats*	M / V	Leeft.	
1.	Prot. christ.	mavo/havo/vwo	kleine stad	docent A	V	54
	"	"	"	docent I	M	40
2.	Dalton	mavo/havo/vwo	grote stad	docent B	V	31
	"	"	"	docent C	M	35
	"	"	"	docent F	M	24
	"	"	"	docent G	M	57
	"	"	"	docent J	V	52
3.	Katholiek	vmbo/havo/vwo	middelgr. stad	docent D	V	48
4.	Katholiek	havo/vwo	grote stad	docent E	V	31
5.	Openbaar	basisonderwijs	Dorp	docent H	V	54
6.	Gereform.	vmbo/havo/vwo	grote stad	coördinator A	V	53
	"	"	"	voorlichter A	M	33

\* = Indeling in kleine, middelgrote en grote steden volgens richtlijnen van CBS.

Seksuele vorming is geen apart vak. Het wordt op Nederlandse scholen vooral gegeven door docenten in de bovenbouw van het basisonderwijs of door docenten biologie, maatschappijleer en verzorging in het voortgezet onderwijs (Van de Bongardt et al. 2009, 61; Inspectie van het Onderwijs 2016, 26). De meeste respondenten waren biologiedocenten; de overigen waren mentor, 'coördinator' met seksuele vorming in de portefeuille of een voorlichter van buitenaf.

### *Grounded theory*

De lesobservaties, interviews en lesmaterialen heb ik allemaal nauwkeurig verzameld en uitgeschreven. Deze data heb ik vervolgens verwerkt volgens de *grounded theory*-benadering, waarbij de verzamelde data in drie fasen worden ge(her)codeerd: eerst worden de belangrijkste fragmenten uit de dataset geselecteerd en gecodeerd, waarna deze steeds op een gestructureerde wijze worden verfijnd, gecontroleerd, uitgebreid, verbonden en/of samengevoegd. Uit de coderingen worden zodoende *kernconcepten* gedistilleerd, die ieder, zo goed als de onderzoeker kan, een centraal element betreffende de onderzoeksvraag

vat (Boeije 2005). In dit artikel presenteer ik mijn resultaten aan de hand van vijf kernconcepten: *kennis en vaardigheden van docenten; tijd; context van het seksuele en genderdiversiteitsonderwijs; inhoud en (religieuze) achtergrond.*

## Kennis en vaardigheden

Evenals in het onderzoek van Van den Bongardt et al. (2009) gaven docenten ook in mijn onderzoek aan nauwelijks geschoold te zijn in het geven van seksuele vorming. Ze zijn niet bekend met bewezen effectieve methoden en maken ieder eigen lessen, op basis van eigen ervaringen. Bovendien geven sommigen aan dat zichzelf of sommige van hun collega's niet gelukkig zijn met de taak seksuele vorming te geven:

“Als je verzorging gaat geven weet je dat je bepaalde gevoelige onderwerpen moet behandelen. [...] als ik naar het thema seksualiteit kijk, wat denk ik bij uitstek een thema is dat niet voor alle collega's even voor de hand liggend is [...] en dan ging het van ‘hier is je boek, maak de opdrachten’ en dan wilden ze misschien ook nog wel een verhaaltje vertellen over hoe de apen dat doen of zo. [Daar] hield het dan een beetje op. Want dat vonden ze zelf ook te lastig. Daar hadden ze helemaal geen zin in om dat te bespreken met die kinderen. [...] Er zijn collega's die zich daar prima in kunnen bewegen, maar ook niet geschoold zijn in dat gebied. En er zijn ook gewoon collega's die zoiets hebben van ‘wat moet ik daar mee?’ Want dan kies je daar niet voor.” (Docent J)

Dit probleem werd groter toen – zoals voor bijna alle respondenten het geval was – het vak verzorging verdween. De collega's die dat vak gaven, kozen er met dit vak voor om dergelijke onderwerpen bespreekbaar te maken: niet alleen seksuele diversiteit, maar ook, bijvoorbeeld, drugs en alcohol. Biologiedocenten vinden zichzelf daarvoor niet altijd geschikt; zij kozen voor hun vak uit liefde voor, bijvoorbeeld, de natuur of omdat ze graag kennis overbrengen. Docenten die kozen voor het mentoraat deden dat omdat ze leerlingen graag begeleiden bij het ontwikkelen van studievaardigheden. Het bespreekbaar maken van seksuele en genderdiversiteit past dan niet bij hun taakopvatting; ze voelen zich daarbij niet altijd op hun gemak. De respondenten vertelden dat sommige van hun collega's daarom dit onderwerp overslaan of er slechts heel summier aandacht aan geven: er is immers een andere set aan kennis en vaardigheden nodig dan die waar ze geïnteresseerd in zijn en/of zich comfortabel bij voelen. Anderen kiezen voor het overslaan

van deelonderwerpen zoals biseksualiteit en transgenderisme, omdat deze veel (negatieve) reacties oproepen.

## Tijd

Docenten besteden niet alleen weinig aandacht aan seksuele diversiteit omdat ze (in hun eigen ogen) te weinig kennis en vaardigheden hebben. De biologiedocenten uit het sample zeiden dat ze überhaupt weinig lessen tot hun beschikking hebben om hun lesprogramma mee te volbrengen. In de bovenbouw eist het centraal schoolexamen bijna alle aandacht op – en daarvan maakt diversiteit nu eenmaal geen onderdeel uit. In de onderbouw is, zoals gezegd, het vak verzorging verdwenen, waardoor de docent biologie nu ook aandacht moet besteden aan onderwerpen als voeding, lichamelijke verzorging, drugs, alcohol en diversiteit. Andere docenten besteden weinig tijd aan seksuele en genderdiversiteit omdat ze ervaren dat ze leerlingen er niet lang mee kunnen boeien. Docent F: “Nee, ik heb niet het idee dat het echt extreem leeft en vaak weten ze er ook wel heel veel van af. Dus je kan er relatief snel doorheen.”

Diversiteit is zelden een terugkerend onderwerp, dat ook in de andere lessen (van het thema seksualiteit) terug komt. Docent A is hierop een uitzondering: zij wijdt één les expliciet aan seksuele diversiteit, maar laat het onderwerp ook aan bod komen in andere lessen. Zo vertelt ze in haar les over anticonceptie dat dat bij anale seks een steviger condoom wordt aangeraden en dat hiv vaker voorkomt bij mannen die seks hebben met mannen. Tijdens haar introductieles van het thema seksuele diversiteit tekende ik het volgende op:

“Er worden duo’s gemaakt. [Van elk duo zit er één] met [zijn/haar] rug naar de docent en het bord [...]. De [overige] leerling krijgen een achttal afbeeldingen te zien die zij, gebruikmakend van de juiste terminologie, aan hun partner uit moeten leggen. Het zijn afbeeldingen van: okselhaar, borsten, een condoom, twee zoenende mannen, een penis, tampons, twee zoenende vrouwen en een afbeelding met daarop de letters ‘hiv-aids’. De leerlingen die zich hebben omgedraaid hebben een minuut of twee om de acht afbeeldingen te raden.”

Deze docent maakte niet alleen homoseksueel contact zichtbaar – iets waar leerlingen misschien aan moeten wennen – maar bood leerlingen ook de ruimte om vragen te stellen:

L. “Mevrouw? Homo en lesbi is toch hetzelfde?”

D. “Klopt, lesbi is een vorm van homo, maar we zeggen ‘lesbiennes’ om het onderscheid te maken met homomannen.”

Alle andere respondenten besteden één les exclusief aan diversiteit. Dit gebeurt altijd in de onderbouw (meestal in het tweede leerjaar) en afhankelijk van de pakketkeuze van de leerling soms ook nog eens in de bovenbouw. Diversiteit speelt in de overige lessen in de serie over seksualiteit niet of nauwelijks een rol.

### Context van ‘de’ les over seksuele en genderdiversiteit

Docenten biologie bespreken diversiteit vrijwel altijd in dezelfde context. De les wordt gewoonlijk voorafgegaan door thema’s als voorplanting, erfelijkheid (dus over heteroseksualiteit, Warnerdam 1991, 212), lichamelijke ontwikkeling en geslachtsorganen. Dit zijn ‘echte’ biologielessen, waarbij leerlingen ‘gewoon moeten leren hoe het is.’ Dit lijkt soms moeilijk te rijmen met seksuele en genderdiversiteit. In een veelgebruikte lesmethode staat te lezen (en in verschillende lessen hoorde ik het zeggen) dat de uiterlijke en sociale verschillen tussen jongens en meisjes (respectievelijk de ‘secundaire’ en ‘tertiaire geslachtskenmerken’) kunnen worden verklaard door de ontwikkeling van testosteron in het mannenlichaam en de ontwikkeling van oestrogeen in het vrouwenlichaam. *Mannetjes en vrouwtjes* hebben een eigen hormonale ontwikkeling waardoor we kunnen begrijpen dat ze zich anders/tegenovergesteld gedragen, kleden, identificeren en interesseren. Na zo’n uitgesproken biologisch verhaal (waarin gender wordt gereduceerd tot sekse) is de overgang naar de les over seksuele en genderdiversiteit moeizaam. Ook als de voorgaande lessen niet alleen gericht zijn op kennisoverdracht gaan ze vaak uit van heteroseksualiteit. Docent E verdeelde haar leerlingen in groepjes jongens en meisjes en gaf hun onder andere de opdracht om te bedenken hoe en waar ze het best aan iemand van het andere geslacht kenbaar konden maken dat ze hem of haar leuk vonden. Ook maakten ze versiertips voor het andere geslacht. Met deze opdrachten wordt aangenomen dat jongens romantisch en/of seksueel geïnteresseerd zijn in meisjes en andersom. De leerlingen voor wie dit eventueel niet geldt worden op deze manier ongevraagd in de heterorol geplaatst. Heteroseksualiteit is hier, evenals in veel andere lesonderdelen waarin jongens en meisjes gescheiden van elkaar in groepjes aan het werk



worden gezet, heel nadrukkelijk de norm. De les daarop ging over seksuele diversiteit.

Na de les over diversiteit volgen gewoonlijk lessen over soa's, hiv en voorbehoedsmiddelen. Deze zijn opnieuw feitelijk van aard. De les over diversiteit wijkt af van zowel de lessen die eraan voorafgaan als de lessen die erop volgen, doordat het niet gaat over biologische feitelijkheden, maar over sociaal-relatieve of maatschappelijke problemen, waarover men, blijkbaar, van mening kan verschillen. Deze *status aparte* wordt gecombineerd als scholen externe personen inschakelen om deze les te verzorgen. Zo geeft docent C in zijn keuzemodule seksualiteit voor de bovenbouw van havo/vwo uitzonderlijk veel praktische tips als het heteroseksualiteit betreft. De les over seksuele diversiteit echter laat hij door het COC geven, omdat het "gewoon leuk" is om af en toe "iemand van buiten" voor de klas te zetten. Maar waarom nu juist als het gaat om diversiteit? Acht hij zichzelf, als heteroseksueel, daarvoor 'minder geschikt'? Ik vroeg hem of zijn vrouwelijke, *biseksuele* collega geschikter zou zijn om deze les te geven:

"...zij valt buiten de normale categorie, zij is niet-heteroseksueel, homoseksueel en gaat trouwen met haar vriendin. [...] Kijk zij hebben ook een hele hoop ellende heh, als jongeren heel vaak, of best wel vaak homo's weggepest zijn [...], want anders zijn dan anderen [...] ik ben niet anders dan anderen, ja ik ben wel anders, maar niet binnen het seksuele spectrum." (Docent C)

Volgens sommige docenten heeft onderwijs over diversiteit een persoonlijk karakter, zodat ze ervaringsdeskundigheid belangrijker vinden dan theoretische of didactische deskundigheid. Heteroseksualiteit is dan een nadeel, omdat je de achtergrond van de LHBT'er niet of minder goed begrijpt en kan uitleggen. Dit duidt op een scherpe tegenstelling: heteroseksualiteit is onproblematisch en normaal, al het andere is problematisch en vergt veel inlevingsvermogen. Van een *spectrum* is geen sprake. Door het inschakelen van externen wordt diversiteit wel bespreekbaar *binnen* de school, maar blijft het minder goed bespreekbaar met mensen *van* de school. Het aparte karakter van seksuele en genderdiversiteit wordt hierdoor herbevestigd.

Andere niet-LHBT-docenten compenseren hun 'gebrek' aan eigen ervaring door het vertonen van filmmateriaal of door raad te vragen aan LHBT-collega's.

## Inhoud van de lessen over seksuele en genderdiversiteit

In lessen over seksuele en genderdiversiteit gaat het vooral over identiteiten en relatievormen; seksuele handelingen komen veel minder aan bod.

### *Seksuele identiteit*

In lessen over seksuele en genderdiversiteit gaat het vooral over homoseksualiteit – en zeker in verhouding tot de lesbische geaardheid: relaties tussen vrouwen komen nauwelijks aan bod. Dit komt deels doordat dit op minder weerstand stuit. Zo liet Docent H een speelfilm zien waarin twee jongens met elkaar zoenen. De jongens in haar klas, vertelt ze, vonden dat “vies, en ranzig en bah en gadverdamme,” maar vroegen *wel* of ze ook zo’n film met twee meisjes zouden mogen bekijken. Dat zouden ze wel spannend vinden. Het bespreken van homoseksualiteit onder mannen is vaak gericht op het bestrijden van vooroordelen. Zo zeggen Docent C en Voorlichter A het stereotype beeld te willen bestrijden van ‘de homo’ die gekleed gaat in ‘roze jurken’ en ‘boa’s’ en halfnaakt optreedt bij Gay Pride. Het tegengaan van dergelijke stereotypen ten opzichte van lesbo’s komt in mijn data niet voor. Aan biseksuelen wordt nauwelijks aandacht besteed<sup>8</sup>, en hetzelfde geldt voor transgenders. Een uitzondering is Docent A, die er twee videofragmenten over laat zien:

“in [het eerste] fragment wordt nieuws gemaakt over Andreij Pejic, een mannen- en vrouwenmodel. We zien hem als beiden aan het werk. Hij vertelt wat de voordelen zijn van deze verschillende rollen: hij wil niet volgens de normen van één hokje leven, maar hij wil kunnen variëren en combineren. [...] In [het tweede] fragment [...] gaat het om Dionne (11) en andere transseksuele kinderen. Ze vertelt dat ze vroeger een jongenslichaam had maar zich altijd meisje heeft gevoeld en dat ze nu medicijnen heeft en later misschien geopereerd gaat worden. De docent vertelt dat ze hier erg van onder de indruk was: “we [zijn] best wel vooruitstrevend, we mogen dan wel onze ideeën hebben, maar er is vrijheid, daar mogen we blij mee zijn”.

Docent A geeft hiermee uitzonderlijk positieve voorbeelden van transgender- en transseksueel-zijn, en doordat ze twee fragmenten laat zien, maakt ze ook de verschillen tussen beide categorieën zichtbaar.

### *Seksuele handelingen*

Seksuele handelingen tussen mensen van hetzelfde geslacht komen nauwelijks aan bod. Dit gebeurt alleen in het uitzonderlijke geval dat een docent het voortouw neemt en aangeeft dat ook dit bespreekbare onderwerpen zijn:

“dat er dus allerlei variaties mogelijk zijn en dat het echt van de persoon afhangt en niet van het geslacht en ook nog eens van de combinatie van twee persoonlijkheden (lacht) afhangt wat op een bepaald moment prettig is, maar dat er veel meer is dan alleen geslachtsgemeenschap. En dat een man uuh de schaamlippen, de vagina en de clitoris van een vrouw kan likken en andersom, dat leg je wel uit en dat vinden ze ook altijd wel interessant. ‘En anale seks, wat is dat dan?’, dan laat ik ook zien, ‘dat is bij dat gaatje hier. Dat is alleen wel anders gebouwd, dus dat [...] is veel gevoeliger of veel kleiner of veel lastiger’. Dus ja, uiteindelijk zul je zelf weten wat je allemaal prettig vindt.” (Docent E)

### ***Wat zou je doen als...***

De meeste aandacht gaat uit naar de vraag: hoe ga je om met LHBT's in je directe omgeving? Leerlingen wordt gevraagd zich voor te stellen wat ze ervan zouden vinden, en wat ze zouden doen als iemand die ze van nabij kennen uit de kast komt. In de interviews zeiden docenten dat ze leerlingen ervan bewust willen maken hoe ingewikkeld zo'n coming out is, dat steun daarbij gewenst is of dat 'anders zijn' sowieso toegejuicht moet worden. Een bijkomend doel is leerlingen laten inzien dat jonge LHBT's relatief kwetsbaar zijn – bijvoorbeeld omdat 'homo' een veelgebruikt scheldwoord is.

In de lespraktijk blijven de positieve aspecten van deze lesdoelen veelal impliciet. De negatieve kanten van seksuele diversiteit overheersen: LHBT's worden vaak gepest en daar moeten we mee stoppen, ze zijn vaak onbegrepen en voelen zich alleen, ze zijn anders en dat is al zwaar genoeg. Docent A was een van degenen die haar leerlingen wilde afleren om 'homo' als scheldwoord te gebruiken. Daartoe liet ze een videofragment zien waarin twee mannelijke acteurs hand in hand of met de armen om elkaar heen over straat lopen. De verborgen camera registreert hoe ze worden nagekeken, uitgescholden en in één geval zelfs worden bedreigd. Het vertonen van dit fragment had impact: leerlingen merkten hoe pijnlijk dergelijk gedrag kan zijn. Maar ook bleek een onbedoeld bijeffect:

“Na de les [als de rest van de klas al weg is] komen twee meisjes bij de docent. Eén vertelt [...] dat haar broer homo is. Ze huilt. ‘Vind je dat moeilijk?’, vraagt de docent. Het meisje vertelt dat haar ouders het ook weten en dat die best goed reageren, maar dat ze bang is dat haar broer ook gepest gaat worden, zoals vandaag te zien was in het [...] filmfragment. De docent probeert haar gerust te stellen. Ze vertelt dat veel homo's juist zekerder worden nadat ze uit de kast zijn gekomen, dus dat het heel goed is dat hij het nu al [...] van zichzelf weet en kenbaar maakt. Daarnaast zegt ze dat iedereen wel te maken kan krijgen met agressie en ongewenst

gedrag, ‘toch?’. Ze zegt dat ze het waardeert dat zij dit met haar wilde delen en dat het niet de bedoeling was om haar zich zorgen te laten maken. De meisjes begrijpen dat, het meisje dat huilt, zegt dat het wel gaat en ze verlaten het lokaal.”

Onbesproken bleef in de les dat uit de kast komen kracht en andere kwaliteit vergt en dat veel LHBT-jongeren zich veel beter voelen nadat ze uit de kast zijn gekomen. Bij jongeren met LHBT-dierbaren en vooral voor jongeren die twijfelen aan hun eigen seksuele of genderidentiteit kunnen dergelijke les-situaties angst oproepen. De sfeer waarin diversiteit besproken wordt, is dus vaak onbedoeld negatief.

### *Focus op heteromeerderheid*

Net als beleidsmakers van de rijksoverheid lijken docenten van mening dat onderwijs over seksuele en genderdiversiteit vooral ten dienste staat van het bestrijden van vooroordelen en discriminatie. Ze geven niet of nauwelijks informatie die nuttig kan zijn voor LHBT-jongeren – bijvoorbeeld hoe ze in contact kunnen komen met gelijken – en onbedoeld benadrukken ze de tegenstelling tussen ‘normaal’ en ‘anders’. Seksuele vorming, in de zin van het bespreken van en denken over seks en relaties, is bijna uitsluitend gericht op heteroseksualiteit. Leerlingen wordt niet gevraagd ‘wat zou je doen als je op iemand van het eigen geslacht zou vallen?’ Ook de lessen over diversiteit zijn dus vrijwel uitsluitend gericht op de heteroseksuele meerderheid. Zij worden aangesproken als de docent laat zien hoe LHBT’s worden gepest, hoe er grappen en roddels over ze worden gemaakt of problemen ondervinden in de relatie met hun ouders en andere dierbaren. Dat er ook LHBT-leerlingen of twijfelende leerlingen in de klas kunnen zitten voor wie dit perspectief heel pijnlijk en afschrikwekkend kan zijn, lijken de docenten zich niet te realiseren.

## **Religie**

Uit mijn onderzoek blijkt geen scherp onderscheid tussen seculiere en religieuze scholen. Alle docenten, ongeacht de identiteit van de school waar ze werkten, besteedden weinig aandacht aan seksuele en genderdiversiteit, geen van hen deed dat op basis van bewezen effectieve methoden en zelfs als ze het over seksuele en genderdiversiteit hadden, gingen ze uit van heteroseksualiteit. De enige uitzondering was Docent A, werkzaam op een protestant-christelijke school (resultaat van een fusie tussen een gereformeerde en een

hervormde school). Als enige verweefde zij diversiteit in haar hele lessenserie. Ook was zij de enige docent die aandacht schonk aan verschillende vormen van transgenderisme.

Dit onderzoek levert daarom geen bevestiging van de aanname dat seksuele en genderdiversiteit vooral op scholen met een religieuze grondslag in een kwaad daglicht wordt geplaatst. Docenten die werkzaam waren op scholen met een christelijke grondslag zeiden dat aandacht voor (seksuele) diversiteit juist in overeenstemming is met de schoolvisie, die aandringt op respect voor iedereen. Het belang daarvan werd ook benadrukt door de respondenten die zeiden zelf religieus te zijn. De docenten die werkzaam waren op een katholieke, protestant-christelijke of gereformeerde school ervoeren niet de tegenstelling tussen onderwijsvrijheid en gelijkheidsdenken die nogal eens wordt voorondersteld door politici en onderzoekers (zie bijvoorbeeld Mausen & Vermeulen 2015). Hierbij wreekt zich evenwel een beperking van mijn onderzoek: ik heb geen scholen en docenten bereikt die bezwaar hebben tegen onderwijs over seksuele en genderdiversiteit.

Een verschil is wel dat er op de christelijke scholen meer begrip werd getoond voor religieuze bezwaren tegen (uitingen van) homoseksualiteit. Op School 6, een gereformeerde school, kwam (als onderdeel van het lesprogramma 'Homo in de klas') een gastspreker die vertelde over zijn *coming out* als homo en worsteling met zijn geloof en geloofsgemeenschap. De gastlessen hadden een positieve boodschap ("Sinds ik uit de kast ben gekomen voel ik me veel beter"), maar deze werd gebracht met veel respect voor de overtuigingen van leerlingen en mogelijk hun ouders.

Laatstgenoemden ontvingen enige tijd voor de gastles een schriftelijke aankondiging, waarin hun de mogelijkheid werd geboden om hun kind aan te melden voor een alternatief programma. Sommige ouders en leerlingen hadden namelijk bezwaar tegen deze gastles en de organisator van deze lessen wilde, in lijn met de schoolvisie, ook daar ruimte voor bieden – mede omdat ze vreesde dat verplichte deelname contraproductief zou kunnen werken. De gastspreker zelf had een allesbehalve dwingende toon. Hij gaf leerlingen de ruimte om, op hun eigen niveau, op zoek te gaan naar acceptatie voor seksuele diversiteit. Zo vertelde hij dat een vriend hem zei te respecteren maar niet zou binnenlaten met een eventuele partner. De gastspreker benadrukte dat dit ook een vorm van acceptatie is, die hij bovendien, gezien zijn eigen christelijke achtergrond, goed kon begrijpen. Zulk expliciet respect voor religieuze vrijheid is uniek binnen mijn dataset; op seculiere scholen lijken minder snel uitzonderingen te worden gemaakt.

## Conclusie

Het overheidsbeleid, zo blijkt uit de aanpassing van de kerndoelen, is gericht op het bespreekbaar maken – op wat voor manier dan ook – van seksuele en genderdiversiteit. Ook de docenten die dit onderwijs verzorgen lijken daarmee vooral een bijdrage te willen leveren aan de sociale acceptatie en veiligheid van LHBT's. De toon en boodschap van de lessen over seksualiteit vertellen echter een ander verhaal, doordat deze de nadruk leggen op het 'anders zijn' van LHBT's en de onwenselijkheid van LHBT-zijn. Dit gebeurt zowel op seculiere als op christelijke scholen.

In hun pogingen te voldoen aan de (eigen) positieve lesdoelen zien docenten zich beperkt door gebrek aan tijd en aan kennis en vaardigheden. Bovendien blijkt diversiteit een vreemde eend in de bijt van het biologieonderwijs: het is meestal niet meer dan een intermezzo in een lessenserie die verder vooral draait om toetsbare, feitelijke kennis over heteroseksualiteit. Zowel op seculiere als op religieuze scholen krijgen seksuele en genderdiversiteit onevenredig weinig aandacht – en vrijwel geen positieve aandacht die van praktisch belang kan zijn voor LHBT-jongeren. Ondanks alle goede bedoelingen blijft heteroseksualiteit de norm.

Hoe kan de *status aparte* van seksuele en genderdiversiteit binnen het onderwijs over seksualiteit worden doorbroken? En hoe kan er vorm worden gegeven aan dit kerndoel zonder uit te gaan van heteroseksualiteit? Het biologievak heeft zijn curriculum/examenprogramma en daarin gaat het nu eenmaal over zaken als voortplanting en erfelijkheid. Antwoorden op deze vragen liggen dus niet zomaar voor handen en vereisen creativiteit van de biologiedocenten. Wellicht is een niet vanzelfsprekend heteroseksueel, maar daarmee wel een meer *vruchtbaar*, uitgangspunt te vinden in andere vakken zoals maatschappijleer of – waar dat gegeven wordt – verzorging, levensbeschouwing of maatschappijwetenschappen.

## Noten

1. Zie *Technische informatie over de publicatie Besluit houdende wijziging van de kerndoelen onderwijs op het gebied van seksuele diversiteit* (blz. 9), beschikbaar via <<https://zoek.officielebekendmakingen.nl/blg-186768>>
2. Het begrip ‘seksuele diversiteit’ dat in beleidsteksten wordt gehanteerd, is onnauwkeurig, omdat hiermee ook wordt verwezen naar transgenderisme, wat niets met de (homo)seksualiteit van een persoon te maken heeft. Daarom hanteer ik, als ik naast seksuele diversiteit ook op transgenderisme doel, vanaf dit moment ‘seksuele en genderdiversiteit’ of kortweg van ‘diversiteit’.
3. Hiermee wordt meestal bedoeld op jongeren met een bepaalde mate van aantrekkingskracht tot hetzelfde geslacht. In rapporten van het SCP en tijdens debatten van de Tweede Kamer wordt met deze term echter ook wel verwezen naar transgender-jongeren. Daarom is deze term even onnauwkeurig als de term ‘seksuele diversiteit’, zie noot 2, en hanteer ik vanaf nu de term LHBT-jongeren, waarbij ‘LHBT’ staat voor lesbische, homo, biseksuele en transgender.
4. Jongeren die lesbisch, homo, bi of trans zijn. Zie noot 3 voor toelichting van mijn keuze voor deze term.
5. Sindsdien zijn er allerlei initiatieven om LHBT-voorlichting juist op orthodox-religieuze scholen te stimuleren. Recent was er echter forse kritiek toen een Kamermeerderheid van minister Bussemaker (Emancipatie, PvdA) eiste dat de rijkssubsidie zou worden stopgezet voor ‘Hart van Homo’s’, een initiatief dat zich inzet om “[seksuele en genderdiversiteit] bespreekbaar te maken in orthodox-christelijke gemeenschappen.” (Hart voor Homo’s 2016) Volgens de Kamer zouden ze een te conservatieve boodschap verkondigen, waarin jongeren wordt geadviseerd “een celibataire houding” aan te nemen als ze een relatie aangaan met iemand van hetzelfde geslacht (Hart voor Homo’s 2016; TK 2015/2016a). Waar de minister eerst nog weigerde de subsidie stop te zetten, omdat ze “ook voor christelijke jongeren minister van Emancipatie [moet en wil] zijn,” (NU.nl 2016) ging zij uiteindelijk toch overstag: redelijk plotseling en zonder verdere motivering liet ze via een Kamerbrief (zie TK 2015/2016b) weten de subsidie alsnog te stoppen.
6. Met het begrip ‘seksuele vorming’ doel ik op ‘comprehensive sexuality education’; een begrip uit de Engelstalige academische literatuur, waarmee wordt verwezen naar onderwijs waarin aandacht is voor seksuele gezondheid en veiligheid; relaties; het tegengaan van schaamte, soa’s en ongewenste zwangerschap en seksuele en genderdiversiteit (Vanwesenbeeck e.a. 2016). Seksuele vorming heeft zodoende een breder bereik dan ‘seksuele voorlichting’, dat uitsluitend gaat over voortplanting, erfelijkheid en soa’s.
7. In deze periode schreef ik ook mijn masterscriptie over dit onderwerp, waar dit artikel voor het merendeel op is gebaseerd. De scriptie, inclusief alle interviewtranscripties, notities van lesobservaties en een meer uitgebreide beschrijving verantwoording van de onderzoeksmethoden, is beschikbaar via <<http://www.scriptsionline.uba.uva.nl/502965>>.
8. Meer seksuele categorieën dan homo, hetero en bi komen in mijn gegevens niet voor. Dit terwijl jongeren die deels op het andere en vooral op hetzelfde geslacht vallen (vooral-heteroseksuele jongeren) nog meer dan HLB-jongeren last hebben van vooroordelen, psychische klachten en een gebrek aan (zelf)acceptatie (Kuyper & Bos 2016). Volgens onder andere Kuyper en Bos (2016) is het mede daarom van belang dat deze groep als een aparte seksuele categorie wordt erkend.

## Literatuur

- Bergen, D. van & J. van Lisdonk (2010a),  
 Psychisch welbevinden en zelfacceptatie homojongeren, in: Keuzenkamp, S. (red.),  
*Steeds Gewoner, Nooit Gewoon: Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Den Haag:  
 Sociaal Cultureel Planbureau, 174-195.
- Bergen, D. van & J. van Lisdonk (2010b),  
 Een blik op homojongeren: huidig beeld en toekomst, in: Keuzenkamp, S. (red.),  
*Steeds Gewoner, Nooit Gewoon: Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Den Haag:  
 Sociaal Cultureel Planbureau, 198-208.
- Bongardt, D. van de, I. Mouthaan & H. Bos (2009),  
 Seksuele en relationele vorming in het voortgezet onderwijs, in: *Pedagogiek*, 29 (1),  
 60-77.
- Boeije, H. (2005),  
 Methoden en Technieken van Kwalitatieve Analyse, in: *Analyseren in kwalitatief  
 onderzoek: Denken en doen*, Den Haag: Boom Onderwijs, 84-120.
- Hart voor Homo's (2016),  
*Visie werkgroep Hart voor Homo's*. Beschikbaar via <<http://hartvanhomos.nl/wie-zijn-wij/visie/werkgroep-hart-van-homos/>> [16 augustus 2016].
- Hekma, G., S. Keuzenkamp, S., D.J. Bos & J.W. Duyvendak (2006),  
 Samenvatting en slotbeschouwing, in: Keuzenkamp, S., D.J. Bos, J.W. Duyvendak &  
 G. Hekma (red.), *Gewoon doen: Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Den Haag:  
 SCP, 221-243.
- Hennink, M., I. Hutter & A. Bailey (2011),  
*Qualitative Research Methods*, Los Angeles: Sage.
- Hudson, B. (1993),  
 Michael Lipsky and street level bureaucracy: A neglected perspective, in: Hill, M.  
 (red.), *The Policy Process: A Reader*, New York: Harvester-Wheatsheaf, 386-397.
- Inspectie van het Onderwijs (2003),  
*Iedereen is anders: Een handreiking van de Inspectie van het Onderwijs om scholen veilig te  
 maken, in het bijzonder voor homoseksuele leerlingen en docenten*, Utrecht: APS.
- Inspectie van het Onderwijs (2016),  
*Omgaan met seksualiteit en seksuele diversiteit: een beschrijving van het onderwijs-  
 aanbod van scholen*. Beschikbaar via <[http://www.onderwijsinspectie.nl/actueel/  
 nieuws/2016/09/05/omgaan-met-seksualiteit-en-seksuele-diversiteit](http://www.onderwijsinspectie.nl/actueel/nieuws/2016/09/05/omgaan-met-seksualiteit-en-seksuele-diversiteit)>.
- Kamerstukken II 2009/2010,  
 27 017, nr. 59: *Homo-emancipatiebeleid*. Motie van het lid Pechtold C.S.
- Kamerstukken II 2010/2011,  
 27 017, nr. 78: *Homo-emancipatiebeleid*. Motie van het lid Van der Ham C.S.



- Kamerstukken II 2011/2012a,  
27 017, nr. 95 (was 93): *Stemmingen voorlichting homoseksualiteit op scholen.*
- Kamerstukken II 2011/2012b,  
27 017, nr. 95: *Voorlichting homoseksualiteit. Tweede Kamerdebat.*
- Kamerstukken II 2012/2013,  
33 421, nr. 1: *Technische informatie over de publicatie Besluit houdende wijziging van de kerndoelen onderwijs op het gebied van seksuele diversiteit.*
- Kamerstukken II 2015/2016a,  
*Stichting Hart van Homo's. Algemeen Overleg, 6 juli 2016.*
- Kamerstukken II 2015/2016b,  
*Kamerbrief over motie lid Van Miltenburg c.s. over per direct stopzetten subsidierelatie met Hart van Homo's. Kamerbrief, 18 juli 2016.*
- Keuzenkamp, S. (red.) (2010),  
*Steeds gewoner, nooit gewoon: Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.*
- Kuyper, L. (2015),  
*Jongeren en seksuele oriëntatie. Ervaringen van en opvattingen over lesbische, homoseksuele, biseksuele en heteroseksuele jongeren, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.*
- Kuyper, L. & H. Bos (2016),  
Mostly Heterosexual and Lesbian/Gay Young Adults: Differences in Mental Health and Substance Use and the Role of Minority Stress, in: *The Journal of Sex Research*, 53 (7), 731-741.
- Lewis, J. & T. Knijn (2002),  
The Politics of Sex Education Policy in England and Wales and The Netherlands since the 1980s, in: *Journal of Social Policy*, 31, 669-694.
- Lipsky, M. (1993 [1980]),  
Street-level bureaucracy: An introduction, in: Hill, M. (red.), *The Policy Process: A Reader*, New York: Harvester-Wheatsheaf, 379-385.
- Maussen, M. & F. Vermeulen (2015),  
Liberal equality and toleration for conservative religious minorities. Decreasing opportunities for religious schools in the Netherlands?, in: *Comparative Education*, 51 (1), 87-104.
- NU.nl (2016),  
*Bussemaker kan subsidie omstreden homo-organisatie niet stopzetten.* Beschikbaar via <<http://www.nu.nl/politiek/4289221/bussemaker-kan-subsidie-omstreden-homo-organisatie-niet-stopzetten.html>> [6 juli 2016].
- Onderwijsraad (2012),  
*Afschrift brief Raad van State inzake advisering wijzigingsbesluit kerndoelen seksuele diversiteit, Bijlage bij: Kamerstukken II 27 017, nr. 94.*

- Sijbers, R., D. Fettelaar, W. de Wit & T. Mooij (2014),  
*Sociale Veiligheid in en rond scholen: Primair (Speciaal) Onderwijs 2010-2014; Voortgezet (Speciaal) Onderwijs 2006-2014*, Nijmegen: ITS, Radboud Universiteit.
- Silverman, D. (2012),  
*Interpreting Qualitative Data*, (vierde druk), London: Sage publications.
- Timmerman, G. (2009),  
Seksuele vorming en de persoonlijkheid van de leraar, in: *Pedagogiek*, 29 (1), 45-59.
- Vanwesenbeeck, I., J. Westeneng, T. de Boer, J. Reinders & R. van Zorge (2016),  
Lessons learned from a decade implementing Comprehensive Sexuality Education in resource poor settings: The World Starts With Me, in: *Sex Education*, 16 (5), 471-486.
- Warnerdam, H. (1991),  
(G)een vak apart, in: Keilson, M., M. Van Kerkhof & R. Romeny (red.), *Homoseksualiteit voor beginners*. Amsterdam: Schrorer, 212-219.
- Weaver, H., G. Smith & S. Kippax (2005),  
School-based sex education policies and indicators of sexual health among young people: a comparison of the Netherlands, France, Australia and the United States, in: *Sex Education: Sexuality, Society and Learning*, 5 (2), 171-188.

# Seksualiteit in de islam tussen dogma en dagelijkse praktijk

## Aspecten van islamitische seksuele moraal

Mohamed Ajouaou\*

### Summary

*In the Islamic tradition, sexuality is deemed dangerous, because of its socially disruptive potential. On the other hand, however, sexual desires and pleasures are acknowledged, even apart from procreation. A key concept is 'chastity', which should not be equated with the requirement that women remain virgins until marriage. This article gives an overview of Islamic sexual morality, discussing not only the teachings of the Qur'an and of Muslim scholars but also present-day reflections, as part of 'lived religion'. It focuses on controversial themes such as polygamy (or polygyny), female slaves, and homosexuality, and shows how present-day Muslims negotiate Islamic sexual morality, navigating 'between dogma and everyday practice'.*

'I am aware that certain of my fanatical enemies will be shocked by my having composed a book of this kind. They will say, "He has acted contrary to his professions, and deviated from his chosen path." But I permit no man the privilege of ascribing to me motives, which were never mine.'

Met dit citaat besluit Abu Muhammad 'Ali Ibn Muhammad Ibn Sa'id Ibn' Hazm (994-1064) zijn boek *De ring van de duif: een verhandeling over de kunst en de praktijk van de liefde* (Ibn Hazm 1995, 200). Een literair boek dat in zijn geheel gewijd is aan de werking van liefde en seksualiteit bij de gewone (moslim) man en vrouw, uitgaande van zijn observaties in de praktijk. Wat hij zag, hoorde en omschreef, van platonische liefde tot (lichte) erotiek, kwam echter niet overeen met de officiële leer en het dogma binnen de islam. Men had bovendien helemaal niet verwacht dat deze beroemde theoloog, jurist en schriftgeleerde – en dus ook een representant van de Leer in het toenmalige islamitische Spanje – een dergelijk boek zou schrijven. Ibn Hazm was zich

---

\* Mohamed Ajouaou is hoofd 'Islamitische geestelijke verzorging' bij het ministerie van Veiligheid en Justitie en universitair docent in de Faculteit der Godgeleerdheid, Vrije Universiteit Amsterdam en aan de Katholieke Universiteit Leuven.

terdege bewust van de spagaat tussen dogma en praktijk als het gaat om intimiteit, liefde en seksualiteit en van het ongemak om daarover te rapporteren. Dit ongemak probeerde hij op te lossen door te stellen dat hij slechts verslag deed van het dagelijks leven, door er in zijn boek regelmatig op te wijzen dat de moslim zich aan de richtlijnen van de leer aangaande liefde en seksualiteit dient te houden en door aan God vergiffenis te vragen voor zijn anders 'lichte zonde', namelijk die van het blootleggen van het gat tussen dogma en praktijk:

'If what I have said is not mere idle talk, for which no man shall be taken to task, yet my observations, God willing, shall prove to be pardonable peccadilloes. In any case they are hardly likely to rank as grave offences and abominations incurring Divine chastisement, nor do they count among those deadly sins specified in Holy Writ' (Ibn Hamz 1995, 200-201).

Deze discrepantie tussen dogma en praktijk kenmerkt de islamitische seksuele moraal. In deze verhandeling zal ik vanuit een islamitisch praktisch-theologisch oogpunt enkele aspecten daarvan schetsen. Met de islamitische praktische theologie doel ik hier op de doordenking van de praktijk van het religieus islamitisch geloofshandelen bij moslims. Ik beperk me tot het beschrijven van dit 'handelen' aan de hand van literatuurstudie en waargenomen casuïstiek.

In de islamitische leer wordt seksualiteit, in al zijn dimensies (in Arabische en islamitische lectuur wordt seksualiteit niet zelden aangeduid met of verzameld onder de term 'liefde') beschouwd als een duivel oftewel een vijand. Ongeremde seksualiteit heeft namelijk sociaal-ontwrichtende consequenties, zo luidt de redenering, en bovendien leidt de primair door lust (*shahwa*) gedreven impuls af van de oriëntatie op God en Zijn pad. Het is echter niet een vijand die vernietigd moet worden, zoals sociologe Fatéma Mernissi uiteenzet in haar boek *L'Amour dans les pays musulmans*. Zij ziet hier een belangrijk verschil met het christendom, dat seksualiteit juist zou wensen te vernietigen (Mernissi 2012, 106). Volgens haar is dit verschil onder meer te herleiden tot de grondleggers van de twee religies. Terwijl Jezus in de evangeliën wordt voorgesteld als aseksueel, zou de profeet Mohammed juist seksueel overactief zijn geweest: hij trouwde met meerdere vrouwen.

Hoewel de islam seksualiteit als een vijand beschouwt, streeft ze niet naar het vernietigen, maar slechts naar het beheersen en reguleren ervan. De centrale vraag in dit artikel<sup>1</sup> is: hoe tracht de islam seksualiteit in goede banen te leiden? Het antwoord op deze vraag zoek ik in de primaire bron van de islam:

de Koran. De vervolgvraag luidt: hoe doorslaggevend zijn richtlijnen in het dagelijkse leven van de moslims oftewel voor de geleefde islam (*lived religion*)?

## Liefde en seksualiteit

Ofschoon seksualiteit in de islam een vijand wordt genoemd, wordt ze erkend als menselijke behoefte – niet alleen aan voortplanting, ook aan genot. De Koran gebruikt voor beide (genot oftewel erotiek en voortplanting) de metafoor van het bewerken van een ‘akker’, waarmee de vrouw bedoeld wordt: ‘Jullie vrouwen zijn een akker voor jullie. Komt dan tot jullie akker hoe jullie willen’ (Koran 2:223). Seksualiteit is een vijand die men moet insluiten binnen het huwelijksinstituut en waarvan men afhankelijk is om zijn geloof ten volle te volbrengen. De verwantschap tussen seksualiteit en huwelijk blijkt uit het koranische woord voor huwelijk: *nikāh* betekent zowel ‘trouwen’ als ‘vrijen’ en ‘seksuele gemeenschap’. In een overlevering van de profeet Mohammed wordt het sluiten van het huwelijk ook beschouwd als de realisatie van ‘de helft van het geloof’ of ‘de helft van de religieuze verplichtingen’ (*nisf al-din*).<sup>2</sup> Onbeheerste seksualiteit – dat wil dus zeggen buiten het huwelijksinstituut – wordt in de Koran (17:32) ‘iets gruwelijks’ (*fāhisha*) genoemd, vanwege de mogelijke consequenties. Andere islamitische bronnen, zoals de Hadith (uitspraken van de profeet<sup>3</sup>), exegetische werken en het islamitische recht, besteden veel meer aandacht aan het beheersen van seksualiteit. Zo zijn veel moslimgeestelijken geobsedeerd door seksualiteit en daaraan gerelateerde thema’s. Een belangrijke rol speelt daarbij de associatie van het beheersen van seksualiteit met controle over de lichamelijke van de vrouw. De aandacht voor seksualiteit is in die zin gerelateerd aan het gendervraagstuk. Regelmatig verschijnen opmerkelijke fatwa’s (opinions van islamitische geestelijken) die deze obsessie illustreren – bijvoorbeeld een verbod op het kopen of in huis hebben van wortels, komkommers, bananen en dergelijke, vanwege het gevaar dat ze, vooral bij vrouwen, seksuele lust zouden opwekken.

De islamitische seksuele moraal tracht seksualiteit niet alleen te reguleren door middel van het huwelijk maar ook door middel van een bredere notie, die ten grondslag ligt aan die institutie: kuisheid. Dit begrip staat centraal in deze bijdrage: ik zal uiteenzetten wat de leer erover meldt en hoe het wordt ‘geleefd’ in de alledaagse praktijk.

## Kuisheid, grondslag van een seksuele moraal

De meest uitgesproken koranverzen over beheersing van seksualiteit staan in soera 23. Dit hoofdstuk draagt de titel ‘De gelovigen’ en schetst het profiel van een (goede) gelovige. Het vangt als volgt aan:

‘Het zal de gelovigen welgaan, die in hun salaats deemoedig zijn, die geklets mijden, die de zakaat opbrengen en die hun schaamstreek kuis bewaren, behalve bij hun echtgenotes of slavinnen waarover zij beschikken, dan valt hun niets te verwijten, maar zij die meer dan dat begeren, zij zijn het die overtreden’ (Koran 23: 1-7).<sup>4</sup>

Als een van de eerste kenmerken van gelovigen wordt hier dus genoemd dat zij ‘hun schaamstreek kuis bewaren’. ‘Kuis bewaren’ moet hier worden gelezen als ‘zich behoeden voor overspel’, gelet op de context van het daaropvolgende vers: ‘behalve bij hun echtgenotes of slavinnen’ (waarover straks meer). Met het aanvoeren van kuisheid als een van de kerncriteria voor een (goede) gelovige, plaatst de Koran kuisheid centraal in de islamitische religiositeit. Door kuisheid in één adem te noemen met het deemoedig verrichten van het gebed (salaat) en het vermijden van geklets wordt het namelijk onderdeel van de religieuze praxis – het uitwendige aspect van de religie. Deze behelst in de islam enerzijds het opvolgen van geboden (bijvoorbeeld het gebed of het geven van aalmoezen) en anderzijds het respecteren van verboden. ‘Kuisheid bewaren’ lijkt in het bovengenoemde vers een gebod, maar feitelijk verwijst het naar een verbod, zoals verwoord in een ander koranvers: ‘En jullie mogen geen ontucht [*zina*, overspel] benaderen. Dat is iets gruwelijks en een slechte manier van doen’ (Koran 17:32).

*Zina* als gruwel is ook één van de zogenaamde hoofdzonden (*al-kabā’ir*). In de Koran zelf worden voor bewezen *zina* sancties, zoals zweepslagen, voorgeschreven. De sociale sancties deden daar nog een schepje bovenop. In de vroege islam heerste de overtuiging dat ‘*zina*-kinderen’ (in de volksmond: kinderen van overspelige vrouwen) het paradijs niet zouden betreden en dus gelijk waren aan ongelovigen (*kuffār*). Ook mochten ze, als minderwaardige ‘burgers’, niet als getuige optreden. Deze zware erfenis zouden ze zeven generaties lang moeten dragen (Van Ass 1990, 45).

Juist omdat de zonde van overspel zulke serieuze consequenties kan hebben, wringen moslims zich in allerlei bochten om seksuele relaties buiten het huwelijk religieus te legitimeren, bijvoorbeeld door het creëren van het zogeheten ‘genotshuwelijk’ (*nikāh al-muṭ’a*, onder de shiïeten), ‘gemakshuwelijk’

(*zawādj al-miysār*, onder soennieten) of *fātiha* huwelijk: een informeel huwelijk waarbij wordt volstaan met het inzegenen ervan door het openingshoofdstuk van de Koran uit te spreken. In zijn boek *Halal prostitutie, het moderne huwelijksinstituut in Egypte, Saudi Arabië en Iran* heeft de socioloog Abdallah Kamal (1997) uiteengezet hoe zulke ‘huwelijken’ in hun werk gaan, en aange-toond dat ze verkapte vormen van prostitutie zijn. Genotshuwelijk, gemakshuwelijk en vergelijkbare informele verbintenissen – waarvan de duur varieert van een dag tot enkele maanden – draaien om betaalde seks, maar worden religieus gelimiteerd om gewetensproblemen te voorkomen of sociale controle te omzeilen. Bij het sluiten van zo’n verbintenis hoeft in principe geen derde betrokken te worden; de partners kunnen volstaan met het zelf uitroepen van hun huwelijk, bijvoorbeeld door het ondertekenen van een vooraf ingevulde ‘huwelijksacte’. Dit druist in tegen het huwelijk zoals de Koran het bedoeld heeft: een transparante, duurzame, ‘solide overeenkomst’ tussen echtelieden (Koran 4:21). Overigens is het niet uitgesloten dat een dergelijke verbintenis wordt aangegaan door een verliefd paar dat – alvorens daadwerkelijk, openlijk te trouwen – voor zichzelf een (seksuele) proefperiode of ‘verkering’ in het leven wil roepen.

Ondanks het religieuze verbod plegen moslims toch vaak openlijk *zina* (overspel). Deze discrepantie tussen het leven en de leer wordt in het islamitisch theologisch discours *al-taṭbī’* (normalisatie van de overtreding van het verbod) genoemd. Zo bleek in Marokko dat maar liefst zestig procent van de jongens ooit seksueel contacten heeft gehad met een prostituee.<sup>5</sup> In discussies op sociale media bleken velen van mening dat dit te wijten zou zijn aan het verbod op trouwen met minderjarige meisjes: in 2004 verhoogde de Marokkaanse regering de wettelijke minimumhuwelijksleeftijd naar achttien jaar. De in Nederland woonachtige schrijver Fouad Zouiriq daarentegen schreef een oproep aan de Marokkaanse overheid (gepubliceerd door Hespess.com in september 2013) om prostitutie te legaliseren. Ondanks religieuze bezwaren is dit fenomeen namelijk wijdverspreid, zo betoogde Zouiriq; legalisering zou bijdragen tot meer respect voor de persoon van de prostituee, tot het beperken van de zwarte economie en van de gezondheidsproblemen waartoe ongecontroleerde prostitutie leidt. Het is niet onaannemelijk dat vele moslims zich kunnen vinden in dit standpunt, ook al is het mijlenver verwijderd van het dogma.

De algemene bepaling ‘kuisheid bewaren’ wordt in de Koran verder uitgewerkt in een aantal noties. Twee noties daarvan worden genoemd in bovenstaande koranverzen, namelijk polygamie en slavinnen. Twee andere noties zijn impliciet, namelijk die over maagdelijkheid en over homoseksualiteit. Ik

neem ze hier onder de loep, en belicht opnieuw het verschil tussen dogma en praktijk.

## Polygamie

In het vers ‘behalve bij hun echtgenotes’ verwijst de Koran naar een meervoud, dus naar polygamie. Het aantal toegestane echtgenotes is elders in de Koran vastgesteld op maximaal vier vrouwen: ‘Trouwt dan met zoveel vrouwen als jullie goedgevondt, twee, drie of vier’ (Koran 4:3). Direct aansluitend aan dit vers voegt de Koran een beperking toe: ‘Maar als jullie vrezen [haar] niet rechtvaardig te kunnen behandelen, dan maar één of met slavinnen.’ Toch wordt polygamie door de orthodoxie systematisch verdedigd als een onvoorwaardelijk recht van de man. Daarbij beroept ze zich erop dat dit een goddelijke permissie (*rukhsa*) voor de man zou zijn. Zo’n *rukhsa* hoeft weliswaar niet ten uitvoer gebracht te worden, maar het geldt volgens het dogma onvoorwaardelijk. Verder dient opgemerkt te worden dat de Koran het huwelijk beschouwt als een toekomstbepalende zaak (*amr maṣṣīrī*) tussen echtelieden (Koran 4:21). Dat betekent dat polygame huwelijken gelijkwaardig, legaal en transparant moeten zijn, en dat de rechten van de betrokkenen daarin moeten zijn gewaarborgd. Sluiproutes zoals genotshuwelijk, gemakshuwelijk en *fatiha*-huwelijk zijn daarom verwerpelijk.

De praktijk van polygamie verschilt van land tot land. In islamitische landen waar een strikte interpretatie van de leer wordt toegepast, zoals Saoedi Arabië en de golfstaten, geldt de *rukhsa* op polygamie onvoorwaardelijk en is seksueel verkeer buiten het huwelijk strafbaar. In seculiere islamitische landen zoals Tunesië en Turkije is polygamie juist bij wet verboden. *Hespress.com* kopte op 7 januari 2014: ‘Tunesische vrouwen halen het verbod op polygamie binnen en wachten op gelijkheid in het erfrecht.’<sup>16</sup> Na de Arabische lente namelijk werd het verbod op polygamie weliswaar ter discussie gesteld door islamisten, maar de regering hakte de knoop door: de nieuwe Grondwet handhaafde het verbod. Intieme relaties voor of buiten het huwelijk zijn, mits vrijwillig niet strafbaar in Tunesië en Turkije. Zo zal een hoteleigenaar daar, anders dan in de eerdergenoemde landen, gasten bij het inchecken nooit naar een huwelijksacte vragen – en in Istanbul zijn in het openbaar zoenende jongens en meisjes een normaal verschijnsel. In Marokko is de wet aangaande polygamie in 2004 aanzienlijk verscherpt: sindsdien gelden er strikte, voor velen vrijwel onmogelijke voorwaarden voor het trouwen met een tweede vrouw zoals de nadrukkelijke instemming van de eerste vrouw en waarborgen



voor de materiële rechten (op levensonderhoud en onderdak, bijvoorbeeld) van beide echtgenotes.

Opvallend is ook dat volgens de *Mudawwana*, het Marokkaanse familie-recht, het huwelijk sindsdien niet meer ‘enkel als sacraal verbod gericht op duurzaamheid en kuisheid, maar een affectieve, harmonieuze relatie tussen twee gelijkwaardige partners’ wordt gezien (Talhaoui 2005). Deze ‘desacralisatie’ van het huwelijk, zoals Fauzaya Talhaoui (2005) het omschrijft, plaatst huwelijkse seksualiteit in een ander daglicht. Seksuele relaties buiten het huwelijk blijven formeel strafbaar, maar de wet houdt niet tegen dat deze voorkomen, en de protesten ertegen worden steeds luider. In juni 2016 publiceerde de ‘Democratische Vereniging voor Marokkaanse Vrouwen’ een protestbrief waarin ze eiste elke vrijwillige seksuele relatie tussen volwassenen uit het strafrecht te halen.<sup>78</sup> Een van haar argumenten was het feit dat strafbaarheidstelling in de praktijk niet effectief is gebleken. Ook de Socialistische Partij pleit voor het legaliseren van vrijwillige seksuele relaties buiten het huwelijk – en het strafbaar stellen van polygamie. Het grootste islamitische land ter wereld, Indonesië, lijkt zich wat seks buiten het huwelijk betreft in een soortgelijke situatie te bevinden als Marokko. Regelmatig berichten media over de ‘jacht [van de politie] op niet getrouwde stellen in hotels’, waarbij na verhoor een waarschuwing, proces-verbaal of ergere straffen worden uitgedeeld.

In westerse landen is polygamie bij wet verboden maar tot mijn verrassing heb ik gemerkt dat het sluiten van een informeel, religieus huwelijk met een tweede partner ook aanhang vindt onder de jongere generatie moslims – zelfs onder sommige vrouwen. Zo stelde een jonge getrouwde vrouw mij per e-mail de volgende vraag: ‘Is het in deze tijd mogelijk om een tweede vrouw erbij te hebben? Zo ja: wat zijn dan de regels hiervoor? Zo nee: waarom niet?’ Ik had haar ontmoet in een moskee waar ik een voordracht gaf – en vermoed dat haar echtgenoot de kwestie met haar had besproken. Sommige vrouwen verzetten zich ertegen dat hun man een tweede vrouw wil nemen. Zo zat ik eens in de auto met een bekende imam, die beschikbaar is voor telefonische consultaties. Hij werd gebeld door een vrouw wier man een tweede vrouw leek te hebben, in Marokko. (Zoals gezegd is dat tegenwoordig alleen toegestaan met uitdrukkelijke toestemming van de eerste echtgenote.) De vrouw was radeloos, zo maakte ik uit de conversatie op, en vroeg wat de regels hiervoor waren. Na een lang gesprek, waarin de imam zo veel mogelijk informatie boven tafel probeerde te krijgen, was zijn antwoord beslist: ‘Dus wat betreft de kwestie en de vraag is het antwoord: niet doen. U ziet dat de man, zeer waarschijnlijk, uw rechten zal schenden.’ De imam doelde erop dat de man moet voldoen aan een belangrijke voorwaarde die in de Koran wordt genoemd: rechtvaardig zijn.

## Slavinnen

In de Koran komt slavernij en het omgaan met slaven en slavinnen voor. De strekking van deze koranverzen is vaak het bevrijden van (mannelijke) slaven als boetedoening voor, of het afkopen van een zonde (Koran 4:92, Koran 90:13). Er is in de Koran geen aansporing om slaven te houden maar hooguit een aanwijzing hoe om te gaan met slavernij uit de pre-islamitische tijd. Ook in de islamitische orthodoxie werd slavernij al lang geleden afgekeurd. In principe geldt dit ook voor slavinnen, *al-djawārī*, die genoemd worden in soera 23: de zinsnede ‘behalve bij hun echtgenotes of slavinnen waarover zij beschikken’ verwijst naar de context van het ontstaan van de islam waarin het als slavinnen bezitten van vrouwen praktijk was. Het ligt dus niet voor de hand dat moslims dit vers vandaag de dag nog interpreteren als een uitnodiging om slavinnen te bemachtigen. Toch lijkt dit voor degenen die een letterlijke interpretatie van de Koran voorstaan niet geheel uitgesloten. Zo berichtte *Hespress.com*:

‘Een vooraanstaand leider in de politieke partij al-Bahrī al-Djalaṣī wil terug naar het systeem van slavinnen. Volgens hem moet iedere getrouwde man een slavine naast zijn vrouw hebben om van haar te genieten [...]. Al-Djalaṣī, bekend van zijn kritiek op seculieren in Tunesië, riep [de regering] op tot het toestaan van [deze vorm van] polygamie en waarschuwde voor wat hij noemt “het gevaar van atheïsme in het land”’.<sup>10</sup>

Zowel voor- als tegenstanders lieten op het website forum van zich horen. Een voorstander van het bezitten van *al-djawārī* schreef:

‘Er is, gelet op het feit dat de islamitische religie dit [slavinnen] niet [openlijk] afkeurt, niets mis mee. Het gaat erom dat we geen overspel plegen. Ik ben het met deze constructie eens en ik ben ook voor polygamie als de man het zich financieel kan permitteren en rechtvaardig is in zijn omgang met zijn vrouwen.’

Een tegenstander, met het pseudoniem *Rifi walakin amazighī*, vindt juist dat de islam steken liet vallen door deze constructie niet ondubbelzinnig te verwerpen en te verbieden. Hij stelde spottend:

‘De slavernij is in islamitische landen afgeschaft door het koloniale Westen. Als de islam werkelijk tegen slavernij zou zijn, dan zou hij die onomwonden hebben verboden zoals dit het geval is bij het verbod op varkensvlees. Het is andersom:

de islam moedigt slavernij aan door mensen aan te sporen op *jihād* te gaan om slavinnen als buit te krijgen; en als ze sterven worden hun *hur al-'in* [mooie maagden] in het vooruitzicht gesteld.'

Dat het concept 'slavinnen' als vorm voor het bedrijven van seks nog niet geheel verdwenen is, blijkt ook uit het handelen van strijders van de Islamitische Staat (*Da'ish*) in Syrië en Irak. Zij bliezen dit fenomeen nieuw leven in door niet-islamitische vrouwen, zoals Yezidi's, of vrouwen uit islamitische minderheden aan deze praktijk te onderwerpen. Op *social media* lieten IS-strijders daarvan beelden zien.

## Homoseksualiteit

In soera 23 spreekt de Koran over echtgenoot en echtgenotes, daarmee kenmerkend aangevend dat het huwelijk en seks moeten plaatsvinden in heteroseksueel verband. Homoseksualiteit, homoseksuele handelingen en homo-erotiek lijken dus te worden afgekeurd. Vorig jaar ging zelfs het gerucht dat in Saoedi-Arabië een racepaard tot de dood veroordeeld zou zijn omdat het homoseksuele neigingen vertoonde.<sup>11</sup> Overigens lopen de discussies over homoseksualiteit en homo-erotiek door elkaar. Het verschil tussen beide is, dat het eerste verwijst naar een vaste oriëntatie als behorend tot de identiteit van een individu, terwijl homo-erotiek veeleer verlangens en handelingen aanduidt. Homo-erotiek is een verschijnsel dat volgens talloze onderzoeken ook onder moslims veel voorkomt. In het verleden was het niet ongewoon dat jonge knapen (*ghilmān*, enkelvoud *ghulām*) dienstdeden als seksobject voor – in de regel getrouwde – mannen (Zubaida 2011, 20-23). Net als bij andere verboden wordt wat homo-erotiek betreft onderscheid gemaakt tussen de handelingen zelf en het publiekelijk uitkomen daarvoor. Op de website *vragenenislam.com* vinden we een aanwijzing van deze denkrichting. Op de vraag (5 mei 2012) 'Kan een homo/lesbienne ook moslim zijn of is dit onmogelijk?' wordt een antwoord gegeven dat als volgt eindigt: '...wanneer iemand homoseksuele handelingen verricht en dit gerust iedereen vertelt zonder zich hier ongemakkelijk bij te voelen en daarbij dit als zijnde normaal beschouwt, [dan] is er geen twijfel over mogelijk dat er iets goed mis is met zijn Islam.'<sup>12</sup>

In de praktijk wordt dus heftig gediscussieerd over het dogma van het verbod op homoseksualiteit. Het komt steeds vaker voor dat homoseksuele moslims, die zowel hun islamitische identiteit als hun seksuele geaardheid benadrukken, acceptatie en respect opeisen. In Nederland zijn stichtingen

Maruf en Yoesuf bekende boegbeelden van deze trend. In Frankrijk treden, sinds de legalisering van het homohuwelijk, ook moslims in het huwelijk, al waren dat tot nu toe steeds mannen die met niet-moslims trouwden.<sup>13</sup> Homoseksuele moslima's s komen vaak minder in beeld.<sup>14</sup>

Verrassend genoeg blijkt dus ook onder moslims, geheel tegen de gevestigde orde van religieuze autoriteiten in, een rationele discussie op gang te komen over de aard en acceptatie van homoseksualiteit. Ahmed 'Aṣīd, een bekende Marokkaanse secularist en activist, publiceerde een artikel getiteld 'Homoseksualiteit tussen religieuze normen en de universele waarden': een oproep om homoseksuelen te accepteren in plaats van hen te discrimineren. Op deze oproep verscheen een reactie van imam Sharif al-Sulaymani van de Marokkaanse moskee in Roosendaal, die het traditionele religieuze standpunt vertolkte.<sup>15</sup> Naast bijval kreeg hij ook kritische reacties, die de kwetsbaarheid van de klassieke religieuze redenering over homoseksualiteit blootlegden. Critici pleitten in hun reacties in ieder geval voor het respecteren van individuele vrijheden, ook met betrekking tot seksuele voorkeur, en wezen erop dat homoseksualiteit geen afwijking of ziekte is maar een natuurlijk verschijnsel – iets wat de homoseksueel overkomt, waar hij niet voor kiest, en wat ten slotte iets is wat God heeft geschapen.

## Besluit

Een laatste aspect van 'kuisheid bewaren' betreft de kwestie van maagdelijkheid. Het bewaren van kuisheid wordt beschouwd als een gebod om maagd te blijven tot het officiële huwelijk; iets wat in de praktijk echter alleen van vrouwen wordt geëist. Dit is tekenend voor een tegenstrijdige seksuele moraal onder moslims, en een afwijking van het dogma, dat in principe gender-neutraal is. Aangezien moslimmannen in het algemeen verwachten dat hun vrouw als maagd het huwelijk ingaat, laten veel ontmaagde moslima's hun maagdenvlies operatief herstellen.

Uit het gebod 'kuisheid bewaren' wordt dus een heel stelsel van aanverwante geboden en verboden afgeleid die tezamen de basis leggen van de islamitische seksuele moraal. In de praktijk zien we dat individuele moslims op verschillende manieren het dogma rond deze seksuele moraal omzeilen, nuanceren en afzwakken. Het onlangs afgeronde onderzoek dat ik mede heb begeleid (scriptie) van studente Islam en Arabisch, Sara Achahchah, 'Liefdesrelaties. Romantische relaties onder jonge Marokkaans-islamitische vrouwen in Nederland binnen het licht van islamitische normen en waarden

in hun gemeenschap' biedt een interessante illustratie van deze ontwikkeling. Het veldonderzoek laat zien dat de jonge generatie moslims veel verder gaat met experimenteren op seksueel gebied dan het dogma voorschrijft (alleen afspreken, (verliefd) raken, intiem met elkaar zijn tot zoenen). Tegelijkertijd, en dat geldt vooral voor moslimvrouwen, laat het onderzoek zien dat kuisheid nog steeds hoog in het vaandel staat bij deze generatie. Met name penetratie wordt gezien als een kritische grens die zoveel mogelijk vermeden dient te worden voor het huwelijk, hetgeen niet altijd lukt, aldus de respondenten (Achahchah 2016).

## Noten

- 1 Zie ook mijn boek *Wie is moslim? Geloofen secularisatie onder westerse moslims* (Ajouaou 2014).
- 2 Vertelling Al-Tabarani. <http://fatwa.islamweb.net/>, fatwa nummer, 106368.
- 3 Opgemerkt dient te worden dat de uitspraken van de Profeet meer dan honderd jaar na zijn dood zijn verzameld en gedocumenteerd, waardoor twijfel is ontstaan over de authenticiteit van veel uitspraken daarvan (zie Yassin 1998, 25).
- 4 Salaat (het rituele gebed) en zakaat (het geven van aalmoezen) zijn twee van de vijf 'zuilen van de islam'.
- 5 I. Karim, *dirāsa dawliyya: 60% mina al-maghāriba yu'āshirūna al-'ahirt* (internationale studie: 60% van de Marokkaanse jeugd heeft seks met prostituees), [Hespress.com/societe/96128.html](http://hespress.com/societe/96128.html), 11 december 2013.
- 6 [Hespress.com/international/104161.html](http://hespress.com/international/104161.html), 7 januari 2014.
- 7 M. Raji, *Djam'ia Maghribiyya tuṭālibu bi raf' al-tadjirīm 'ani al-'alaqāt al-djinsiyya al-ridha'iyya* (Marokkaanse vrouwenorganisatie vraagt om opheffen van strafbaar stellen van vrijwillige seksuele relaties), [Hespress](http://hespress.com), 25 juni 2016.
- 8 M. Raji, *Djam'ia Maghribiyya tuṭālibu bi raf' al-tadjirīm 'ani al-'alaqāt al-djinsiyya al-ridha'iyya* (Marokkaanse vrouwenorganisatie vraagt om opheffen van strafbaar stellen van vrijwillige seksuele relaties), [Hespress](http://hespress.com), 25 juni 2016.
- 9 Zie *De Telegraaf*, 27 juni 2016: [http://www.telegraaf.nl/buitenland/26092785/\\_\\_\\_Jacht\\_op\\_ongehuwde\\_stellen\\_Indonesie\\_\\_\\_html](http://www.telegraaf.nl/buitenland/26092785/___Jacht_op_ongehuwde_stellen_Indonesie___html)
- 10 <http://hespress.com/international/93713.html>, 13 januari 2013.
- 11 <https://www.truthorfiction.com/saudi-arabian-racehorse-executed-for-being-homosexual/>
- 12 <http://vragenenislam.com/kan-een-homolesbi-ook-moslim-zijn-dit-onmogelijk>.
- 13 [Hespress.com/marocains-du-monde/97082.html](http://hespress.com/marocains-du-monde/97082.html), 23 december 2013.
- 14 Vergelijk K. Arif (2011) over lesbische vrouwen uit Irak, Egypte en Marokko.
- 15 [Hespress.com/writers/207301.html](http://hespress.com/writers/207301.html), 13 mei 2014.

## Literatuur

Achahchah, S. (2016),

*Liefdesrelaties. Romantische relaties onder jonge Marokkaans-islamitische vrouwen in Nederland binnen het licht van islamitische normen en waarden in hun gemeenschap* (ongepubliceerde scriptie), Universiteit Utrecht, onder begeleiding van Margreet van Es & Mohamed Ajouaou.

Ajouaou, M. (2014),

*Wie is moslim? Geloof en secularisatie onder westerse moslims*, Zoetermeer: Meinema.

Arib, K. (2011),

*Allah heeft ons zo gemaakt. Liefde tussen vrouwen*, Amsterdam: Balans.

Ass, J. van (1990),

*'Ilm al-Kalām wa al-mudjtama' fi al quarnayn al-thānī wa al-thālith al- hidjrī*, (Uit het Duits vertaald door Sālma Šālīh), Bagdad/Beirut: Manshūrāt al-Djamal.

Hazm, Ibn (1995),

*Tawq al-hamama. Fi al-'ulfa wa al-ullāf*, Beyrout: Dar al-Fikr al- Arabi (Vertaald in het Engels door A.J. Arberry als: *The ring of the dove. A Treatise on the art and practice of Arab love*, Online: <http://www.muslimphilosophy.com/hazm/dove/ringdove.html>).

Kamal, A. (1997),

*Al-Da'āra al-halal. Al-Mu'assasa al-Haditha li-Azawādj fi Misr, al-Saudiyya wa Iran*, Beyrout: al-Maktaba al-Thaqafiyya.

Leemhuis, F. (2001),

*De koran. Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*, Houten: Fibula.

Mernissi, F. (2012),

*L'Amour dans les pays musulmans. A travers le miroir des textes anciens*, Casablanca: Le Fennec.

Talhaoui, F. (2005),

De nieuwe Marokkaanse wetgeving: de Moudawana gedesacraliseerd, de Shari'a dichter bij de moderniteit en gendergelijkheid, in: *Sampol (Samenleving en politiek)*, 12 (2), 40-47. (Ook online te raadplegen: <http://www.cie.ugent.be/CIE2/talhaoui.htm>).

Yassin, Y. (1998),

*al-Sulta fi al-Islam* [autoriteit in de islam], Casablanca/Beyrout: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

Zubaida, S. (2011),

*Beyond Islam. A New Understanding of the Middle East*, London: I.B. Taurus.

# Vroomheid, seksualiteit en maatschappijkritiek

## Geleefde waarden onder soennitische en gereformeerde jongvolwassenen in Nederland<sup>1</sup>

Daan Beekers\*

### Summary

*This article is an ethnographic exploration of the ways in which young, strictly practicing Sunni Muslims and Protestant Christians in the Netherlands deal with issues of sexuality. It is often stated in public debates that the sexual values of Christians, and even more so those of Muslims, diverge from the progressive, secular sexual values that have increasingly come to be taken as the norm. Similar conclusions emerge from existing comparative studies, which are mainly based on quantitative research. However, such research, in which the opinions of religious people are ‘measured’, tells us little about the roles these values play in religious life. Based on my ethnographic research among Sunni and Protestant young adults, my focus in this article is on this lived dimension of values. Discussing the similarities and differences in dealing with issues of sexuality between these groups, I show that, more than my Muslim interlocutors, the young Christians with whom I worked strongly emphasized the theme of sexuality in their attempts at distinguishing themselves from the secular ‘mainstream’.*

### Inleiding

Maatschappelijke discussies over religie spitsen zich vandaag de dag opvallend vaak toe op thema's rondom seksualiteit, seksuele emancipatie en man-vrouwverhoudingen. De positie van vrouwen, ruimte voor seksuele zelfontplooiing, segregatie naar geslacht en, bovenal, de acceptatie van homo-seksualiteit vormen steeds terugkerende issues in het publieke debat over religie. Hierbij wordt doorgaans een onderscheid gemaakt tussen een liberaal-

---

\* Daan Beekers is antropoloog. Hij is in 2015 gepromoveerd aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op een onderzoek naar geloofsbeleving onder jonge moslims en christenen in Nederland. Thans is hij postdoctoraal onderzoeker binnen het onderzoeksproject ‘Religious Matters in an Entangled World: Things, Food, Bodies and Texts as Entry Points to the Material Study of Religion in Plural Settings’ aan het Departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht.

progressieve houding jegens seksualiteit, die wordt gezien als de norm binnen een overwegend seculiere Nederlandse cultuur, en een restrictief-conservatieve houding die wordt geassocieerd met religie in het algemeen en islam in het bijzonder (Mepschen et al. 2010). Een veel gehoord geluid is dat de seksuele waarden van christenen, en nog meer die van moslims, afwijken van die progressieve norm. Deze religiekritiek steunt op de erfenis van de culturele revolutie die in de jaren zestig ontstond en onder andere werd gekenmerkt door een groeiend verlangen naar seksuele zelfbevrijding en verzet tegen de als knellend ervaren seksuele moraal die door kerken werd uitgedragen (Righart 2004; Van Rooden 2004). Religie wordt sindsdien vaak voorgesteld als achterlopend bij dit proces van emancipatie en als een bedreiging van idealen als individuele autonomie, seksuele vrijheid en het recht op persoonlijk geluk en plezier (Borgman 2009, 30; Schinkel 2012, 241). Als een nieuwe en duidelijk zichtbare religieuze groep in Nederland worden moslims in het bijzonder bekritiseerd vanwege de conservatieve opvattingen over seksualiteit die door hen worden uitgedragen of in ieder geval aan hen worden toegeschreven (Van der Veer 2006). Seksualiteit is hiermee een politiek beladen thema geworden, dat een voorname plaats inneemt in de zorgen over de 'integratie' van (post-)migranten en religieuze minderheden en over het behoud van nationale eenheid en seculiere orde (Schinkel 2007; 2012; Verkaaik & Spronk 2011).<sup>2</sup>

Het belang dat aan dit thema wordt toegeschreven blijkt ook uit het uitgebreide wetenschappelijke onderzoek dat wordt gedaan naar opvattingen over seksualiteit onder religieuze groepen. Ook hier gaat bijzondere aandacht uit naar moslims. Dit is doorgaans vergelijkend kwantitatief onderzoek, waarin de opvattingen van ondervraagden uit verschillende culturele en religieuze groepen worden gemeten aan de hand van vragenlijsten. Het beeld dat uit deze studies naar voren komt is dat van een continuüm tussen aan de ene kant progressieve seculiere 'autochtonen' en aan de andere kant conservatieve moslims, met een middenpositie voor christenen. Ik geef enkele belangrijke voorbeelden uit recent onderzoek. Het eerste is het rapport van het Sociaal en Cultureel Planbureau over de mate van acceptatie van homoseksualiteit onder etnische en religieuze groepen, geschreven aan de hand van eerder gepubliceerd kwantitatief onderzoek (Huijnk 2014). De auteur, Willem Huijnk, concludeert dat 'niet-gelovigen' het meest positief staan tegenover homoseksualiteit, christenen een gemengd beeld laten zien en de meeste moslims homoseksualiteit afkeuren. De verschillen tussen christelijke groeperingen zijn overigens aanzienlijk: het rapport laat zien dat homoacceptatie het grootst is bij rooms-katholieken, gevolgd door leden van de Protestantse



Kerk in Nederland (PKN). Orthodox-protestantse groepen buiten de PKN en evangelische groepen staan negatiever tegenover homoseksualiteit en nemen op verschillende terreinen een vergelijkbare positie in als moslims. Zo wordt gerapporteerd dat 53 procent van de moslims en 58 procent van de gereformeerden buiten de PKN aangeven dat homoseksualiteit (bijna) altijd verkeerd is (tegenover 27 procent van de gelovigen binnen de PKN en vier procent van de niet-gelovigen) (Huijnk 2014, 33). Ruud Koopmans (2015), een in Berlijn werkende Nederlandse hoogleraar sociologie, wijst in een recente studie op een vergelijkbaar verschil tussen moslims en christenen in zes West-Europese landen, waaronder Nederland, als het gaat om “vijandigheid tegenover homoseksuelen”.

Ook de gerenommeerde Amerikaanse politicologen Pippa Norris en Ronald Inglehart schetsen in hun onderzoek naar “moslimintegratie in westerse culturen” een continuüm, zij het van een iets andere aard. Op basis van kwantitatieve gegevens analyseren zij de mate van integratie van ‘moslimmigranten’<sup>3</sup> in westerse samenlevingen, op basis van vier indicatoren: houdingen ten opzichte van gendergelijkheid, seksuele bevrijding, democratie en, als laatste, religieuze waarden. Ze verklaren hun grote aandacht voor man-vrouwverhoudingen en seksualiteit door te stellen dat juist op die gebieden een ‘culturele kloof’ bestaat tussen islamitische en westerse samenlevingen en dat waarden op die gebieden op vroege leeftijd worden gevormd en daarom waarschijnlijk deel worden van iemands ‘kernidentiteit’ (Norris & Inglehart 2012, 229, 239). De westerse samenlevingen die in deze studie zijn meegenomen zijn 22 OESO lidstaten met een bevolking die in meerderheid protestant of rooms-katholiek is.<sup>4</sup> Hier worden seculieren en christenen dus niet van elkaar onderscheiden, maar samen genomen onder de categorie ‘westerlingen’. Norris en Inglehart stellen op basis van hun analyse dat de basiswaarden van moslims in westerse samenlevingen ongeveer in het midden liggen tussen de dominante waarden in die westerse samenlevingen en in de islamitische samenlevingen van herkomst, die ze als ‘zeer conservatief’ typeren als het gaat om de thema’s seksualiteit en gendergelijkheid (*ibid.*, 230). Ze wijzen erop dat hoewel het publieke debat over de islam zich grotendeels richt op man-vrouwverhoudingen, ‘moslimminderheden’ op de schaal van gendergelijkheid dichterbij de westerse bevolking dan de islamitische blijken te staan (*ibid.*, 241).

Dit soort bevindingen zijn opzienbarend, maar het kwantitatieve onderzoek waarop ze zijn gebaseerd heeft in mijn ogen meerdere tekortkomingen. Ten eerste is een studie als die van Norris en Inglehart zeer generalistisch. De auteurs hebben weinig aandacht voor onderlinge verschillen door zulke

algemene en (deels) discutabele categorieën te gebruiken als ‘westerse samenlevingen’, ‘islamitische samenlevingen’ en ‘moslimmigranten’.<sup>5</sup> Daarnaast is de empirische basis van de getrokken conclusies geregeld nogal dun: in veel kwantitatief onderzoek maken de vragen over seksualiteit en man-vrouwverhoudingen slechts een klein deel uit van veel uitgebreidere vragenlijsten. In de World Values Survey die Norris en Inglehart (2012) gebruiken, wordt bijvoorbeeld ‘seksuele bevrijding’ louter gemeten aan de hand van de antwoorden van respondenten op de vraag of ze abortus, homoseksualiteit en scheiding toegestaan vinden. Koopmans (2015) analyseert “vijandigheid jegens homoseksualiteit” op basis van de reacties van zijn respondenten op slechts één stelling: “ik wil geen homoseksuelen als vrienden.” Deze tekortkoming geldt in mindere mate voor het SCP onderzoek naar homoacceptatie, dat op een bredere empirische basis is gebaseerd. Echter geldt ook hier dat de ‘gemeten’ opvattingen van mensen slechts in beperkte mate inzicht geven in de dieper doorleefde houding tegenover een thema als seksualiteit, een houding die vaak gecompliceerd, veelzijdig en gelaagd is. Kwantitatief ‘opvattingen’-onderzoek maakt het mogelijk om (meer of minder) representatieve conclusies te trekken over de *stated opinions* van respondenten over seksuele waarden, maar dit onderzoek zegt minder over de wijze waarop die waarden worden beleefd in het dagelijkse leven van die respondenten, welke rol ze spelen en in welke situaties die waarden wel of niet worden gearticuleerd.

In dit artikel laat ik aan de hand van antropologisch onderzoek naar jonge soennitische moslims en gereformeerde christenen in Nederland zien dat kwalitatief vergelijkend onderzoek een ander licht kan werpen op de omgang met seksualiteit onder gelovigen. In tegenstelling tot kwantitatief onderzoek, waarin de opvattingen van groepen mensen door middel van enquêtes in kaart worden gebracht, kan kwalitatief onderzoek inzicht verschaffen in de *geleefde* dimensie van waarden. In dit artikel richt ik me dus niet alleen op de opvattingen over seksualiteit van mijn islamitische en christelijke onderzoeksparticipanten, maar kijk ik ook naar de rol en betekenis die seksuele waarden in hun dagelijkse leven spelen.

In Nederland zijn verschillende dimensies van seksualiteit kwalitatief onderzocht onder zowel jonge moslims (bijv. Demant 2005; De Koning et al. 2011; Cense 2014) als jonge christenen (bijv. Baars-Blom 2006; Van Abbema 2007; Roeland 2009, 184-9; Ganzevoort, Van der Laan & Olsman 2011). Anders dan in het kwantitatieve onderzoek worden moslims en christenen hier echter niet met elkaar vergeleken – met uitzondering van enkele (deels) kwalitatieve studies die specifiek gericht zijn op de acceptatie van homoseksualiteit en LHBT’s (Keuzenkamp 2010; Kriek et al. 2015). Het bestaande

onderzoek naar (jonge) moslims en christenen biedt dus niet de kwalitatieve tegenhanger van het cijfermatige vergelijkende onderzoek naar seksuele waarden.<sup>6</sup> Dergelijk vergelijkend kwalitatief onderzoek is belangrijk om beter in beeld te krijgen hoe de alledaagse beleving van seksuele waarden onder christenen en moslims zich tot elkaar verhoudt.

## Vergelijkend antropologisch onderzoek naar jonge moslims en christenen

In dit artikel bied ik een etnografische verkenning van geleefde waarden omtrent seksualiteit onder jonge, strikt-praktiserende gereformeerde christenen en soennitische moslims in Nederland. Ik baseer me hierbij op mijn promotieonderzoek naar de dagelijkse geloofsbeleving bij deze groepen (Beekers 2015). Dit onderzoek, waarvoor ik gedurende meer dan een jaar antropologisch veldwerk heb verricht, was niet specifiek gericht op het thema seksualiteit, maar op de wijze waarop deze jonge, praktiserende gelovigen zich verhouden tot moreel individualisme, pluralisme en consumptie-kapitalisme. Kwesties rondom seksualiteit, liefdesrelaties en man-vrouwverhoudingen kwamen echter wel regelmatig naar voren tijdens mijn veldwerk (en kunnen uiteraard niet los worden gezien van de culturele dynamiek van bijvoorbeeld moreel individualisme en consumentisme). Omdat deze kwesties echter niet de focus van mijn onderzoek vormden, benadruk ik het verkennende karakter van dit artikel. In wat volgt bespreek ik een aantal van de centrale issues op het gebied van seksualiteit die onder mijn islamitische en christelijke onderzoeksparticipanten naar voren zijn gekomen. Voordat ik dat doe zal ik eerst kort ingaan op de achtergrond van mijn onderzoek.

Het onderzoek richtte zich op hoogopgeleide, gereformeerde christenen en soennitische moslims, tussen de 18 en 28 jaar, die zich expliciet identificeerden als christenen of moslims, ernaar streefden hun religie dagelijks te praktiseren en hun geloof als moreel richtsnoer hanteerden. Mijn veldwerk vond plaats tussen 2009 en 2012 in Rotterdam, Den Haag en Ede. Ik heb intensief geparticipeerd in de religieuze leefwerelden van deze jonge gelovigen door mee te lopen bij onder andere christelijke studentenverenigingen (en bijbelstudiekringen binnen die verenigingen), kerkdiensten en catechisatielessen, evenals moskeelessen, islamitische lezingen en jongerenconferenties. Daarnaast heb ik diepte-interviews afgenomen met 24 jonge moslims en 24 jonge christenen (met in beide groepen ongeveer evenveel mannen als vrouwen) en heb ik focusgroepbijeenkomsten georganiseerd. Het meren-

deel van de onderzochte moslims was van Marokkaanse afkomst, vrijwel alle onderzochte christenen waren van Nederlandse afkomst. Beide groepen bleken onder de invloed te staan van religieuze oplevingsbewegingen; zo was een groot deel van mijn christelijke gespreksgenoten lid van evangelicale studentenverenigingen en bezochten veel van mijn islamitische gespreksgenoten salafistische lezingen.<sup>7</sup> Over het algemeen rekenden zij zich echter niet expliciet tot die bewegingen. De jonge moslims en christenen streefden ernaar een vroom leven te leiden, door het ontwikkelen van een persoonlijk beleefde relatie met God en het centraal stellen van hun religie in het dagelijks handelen. Beide groepen omschreven dit als het streven naar een sterk ‘geloof’ (de moslims gebruikten hiervoor ook de Arabische term *iman*) en zagen een ‘bewust geloof’ als één van de basisprincipes van een waarachtig religieus leven.

De centrale vraag in mijn promotieonderzoek was: Hoe krijgt het nastreven van religieuze aspiraties door deze moslims en christenen vorm in de gedeelde context van de hedendaagse Nederlandse samenleving? Ik heb ervoor gekozen om moslims en christenen binnen één analytisch kader te plaatsen en dus niet al bij voorbaat uit te gaan van het onderscheid tussen ‘allochtonen’ en ‘autochtonen’ of ‘immigranten’ en ‘Nederlanders’. Door moslims en christenen in een vergelijkend kader te plaatsen heb ik ook getracht een alternatief te vinden voor de gescheiden benaderingen van deze groepen in de wetenschappelijke literatuur: enerzijds het onderzoek naar moslims binnen het veld van migrantenstudies dat is gericht op de thema’s integratie en identiteitsvorming en, anderzijds, het onderzoek naar christenen binnen het veld van de godsdienstsociologie waarin de nadruk ligt op de thema’s secularisatie en religieuze transformatie (Beekers 2014; 2015). Deze vergelijkende benadering maakt het mogelijk te achterhalen voor welke gemeenschappelijke uitdagingen deze groepen staan in de samenleving en hoe ze met die uitdagingen omgaan. Ik heb in dit opzicht veel overeenkomsten gevonden als het gaat om de houding van jonge moslims en christenen tot een cultuur die op het individu gericht is, tot de afleidingen van moderne media en populaire cultuur en tot de gehaaste 24-uurs economie. Eén van de punten waarop ze niet alleen overeenkomsten maar ook duidelijke verschillen vertoonden is juist het thema van seksualiteit.

## “Door het kijken naar lingeriereclames ga je je zwaar en vies voelen”: seksualiteit bij jonge moslims

Wat in het oog springt bij de onderzochte jonge moslims is dat ze lichamelijk uitdrukking gaven aan richtlijnen op het gebied van moraliteit, seksualiteit en sekseverhoudingen. Het dragen van een hoofddoek, de *hijab*, is hiervan het meest voor de hand liggende voorbeeld. Vrijwel alle moslima's die ik interviewde droegen een hoofddoek (die haren, hals en boezem bedekte). Zij spraken hier vaak over in termen van 'bescherming': het zorgt ervoor dat ze niet lastig worden gevallen door mannen in de openbare ruimte. Maar minstens even belangrijk was dat het volgens hen simpelweg een religieus voorschrift is. Het dragen van een hoofddoek is daarmee een uiting van vroomheid en gehoorzaamheid aan God, dat – omgekeerd – ook kan worden gezien als een belichaamde praktijk waarmee die religieuze deugden worden bestendigt (vgl. Mahmood 2005). Het laten staan van een baard bij mannen kan in het verlengde hiervan gezien worden. “De baard is de hoofddoek van de man,” zo is het wel eens tegen me gezegd door een mannelijke bekeerling tot de islam, zelf getooid met een volle baard. Het dragen van een baard wordt gezien als een manier om de profeet Mohammed na te volgen, maar een reden die soms ook wordt gegeven is dat een baard zou horen tot de natuurlijke aanleg van de man.

Richtlijnen met betrekking tot sekseverhoudingen kwamen onder andere tot uiting door het niet schudden van handen van iemand van het andere geslacht en het gescheiden zitten van mannen en vrouwen tijdens bijvoorbeeld moskeelessen of lezingen. Dit waren beide zaken waarin mijn islamitische gespreksgenoten vaak en zonder al te veel moeite concessies deden in hun alledaagse leven. Het waren vooral regels die binnen de eigen geloofsgemeenschap gehanteerd werden. Hierbij wezen moslimjongeren vaak op het belang van 'intentie': het gaat er niet alleen om óf je als jongen naast een meisje – of als meisje naast een jongen – gaat zitten, maar ook met welke intentie je dat doet. Zo gaven verschillende van de moslima's die ik interviewde aan dat het binnen de islam eigenlijk niet geoorloofd was om met een niet-verwante man alleen in een kamer te zitten, zoals ze dat tijdens ons interview deden (de gesprekken vonden vaak plaats in werkgroepkamers van de Erasmus Universiteit), maar dat ze dit toch deden omdat het meewerken aan een wetenschappelijk onderzoek dit volgens hen billijkte.

Overigens, iets dat juist dankzij de scheiding van mannen en vrouwen bij veel islamitische lessen en lezingen opvalt is dat er vaak opmerkelijk meer jonge vrouwen dan mannen op deze bijeenkomsten afkomen (vgl. Roex

2013, 47). Het is gebruikelijk dat zo'n twee-derde deel van het publiek uit dames bestaat. Voor dit verschil tussen vrouwen en mannen, dat ik niet bij christenen tegen ben gekomen, heb ik geen uitsluitende verklaring. Het is mogelijk dat deze vrouwen, zoals antropologe Ineke Roex in haar proefschrift over Nederlandse salafi's stelt, meer dan mannen worstelen met spanningen tussen religieuze voorschriften, maatschappelijke verwachtingen en individuele ambities (*ibid.*). Het is ook mogelijk dat ze een grotere behoefte voelen om te leren wat hun rechten zijn binnen de islam. Het verschil kan ook met opvoeding te maken hebben. Eén van mijn moslimrespondentes suggereerde dat meisjes minder gelegenheid krijgen om "rond te hangen" en "verkeerde dingen te doen" en daardoor vaak al eerder "op het juiste pad zijn."

De jonge moslims die ik heb onderzocht hielden er redelijk strikte regels op na als het ging om contact tussen mannen en vrouwen. Het werd algemeen aanvaard dat seks voor het huwelijk niet toegestaan is en velen probeerden überhaupt geen romantische relatie te hebben voordat ze trouwden (hetgeen niet altijd lukte). 'Liefde' en 'het huwelijk' waren regelmatig terugkerende thema's van lezingen (zeker naarmate de zomer naderde), waarin de jongeren werd verteld hoe ze op de 'correct islamitische wijze' een relatie met iemand van het andere geslacht kunnen aangaan. Dit betekende niet dat zij die voorschriften altijd perfect opvolgden. Veel moslimjongeren kozen hierin hun eigen weg. Ze sloten compromissen tussen aan de ene kant hun verlangens en verliefdheden en aan de andere kant het zo nauw mogelijk volgen van de islamitische richtlijnen. Diegenen die wel al een relatie hadden voor het huwelijk zeiden daarbij vaak dat ze "de grenzen bewaken", waarmee ze bedoelden dat ze geslachtsgemeenschap en soms ook iedere vorm van seksueel contact probeerden te vermijden.

Over andere seksuele, of seksueel geladen, onderwerpen werd weinig gesproken in de openbare bijeenkomsten van moslimjongeren waaraan ik meedeed. Zo werden thema's als het kijken naar pornografie of masturbatie niet of nauwelijks genoemd in die bijeenkomsten. Ook in mijn interviews werden die onderwerpen meestal niet expliciet besproken. Als ik het met jonge mannen had over de grootste verleidingen in hun alledaagse leven, gaven ze wel geregeld aan dat die voor hen 'vrouwen' waren. Het ging dan in eerste instantie over het kijken naar vrouwen, maar ook over meer dan dat (wat precies bleef vaak in het midden). In ieder geval leidden deze verleidingen vaak tot een voortdurend "gevecht met zichzelf", zoals een respondent het uitdrukte. Het niet benoemen van zoiets als masturbatie kan met gêne te maken hebben. Tegelijk spraken moslimpredikers en sommige van mijn gespreksgenoten op momenten juist heel expliciet over (seksuele) lichame-

lijkheid, bijvoorbeeld als het ging om de regels van de rituele wassing na het hebben van een ‘natte droom’.

Ook over homoseksualiteit werd niet veel gesproken onder mijn islamitische onderzoeksparticipanten. Bij lezingen zoals de zojuist genoemde over liefde en het huwelijk werd dit thema meestal niet benoemd. Ook jongeren onder elkaar heb ik er niet veel over horen spreken. In interviews kwam het soms wel aan de orde, meestal als één van de thema’s waarop moslims zeiden geregeld door niet-moslims te worden aangesproken. Als we over homoseksualiteit kwamen te spreken benadrukten mijn respondenten meestal dat mensen zelf mogen weten hoe ze hun leven inrichten. Zoals één islamitische studente in Rotterdam het uitdrukte: “ze moeten lekker doen waar ze zich goed bij voelen.” Tegelijk gaven ze vaak wel aan dat homoseksualiteit volgens hen in tegenspraak is met het islamitisch geloof. Dus dezelfde moslima zei dat als een moslim binnen haar eigen vriendenkring homoseksueel zou zijn, zij diegene wel op “de regels van de religie” zou wijzen. Voor haar betekenen die regels dat het kan dat je op iemand van hetzelfde geslacht verliefd wordt, maar dat je daar dan niet naar moet “handelen”. Een dergelijke verliefdheid is volgens haar een beproeving van God en het is aan de betrokken persoon om daar op een goede manier mee om te gaan. Deze houding ten opzichte van homoseksualiteit werd breder gedeeld onder de onderzochte jonge moslims.

Als laatste kwestie bij jonge moslims noem ik de confrontatie met seksuele beelden in de openbare ruimte, met name in de vorm van reclameposters. Dit kwam vooral ter sprake bij jonge mannen. Zo vertelde een Rotterdamse student me over zijn bedevaartsreis naar Mekka en hoe hij zich “terug aan moest passen” nadat hij thuiskwam in Nederland. Dit had verschillende redenen, maar begon al direct bij zijn aankomst op Schiphol, waar een billboard-reclame waarop vrouwen in lingerie stonden afgebeeld het eerste was dat hij zag. “Dan schrik je wel weer,” zei hij. Een andere jonge man, een student islamitische geestelijke verzorging in Amsterdam, vertelde me ook dat hij worstelde met dit soort beelden, en dat het gebed voor hem een manier bood om hiermee om te gaan:

[...] op straat [...] zie je gewoon heel veel onislamitische dingen. Bijvoorbeeld, je ziet heel veel naakt op straat, ook op billboards weet je, lingerieclames, dat soort dingen. [...] Nou, het kijken d'rnaar, nou ja, daar krijg je zondes voor, daar mag je niet naar kijken. En op 'n gegeven moment, wanneer je lang buiten bent, heb je zoveel van die dingen gedaan dat je je heel zwaar en vies voelt. Dan verlang je naar het gebed om weer schoon te worden. Om dat weer van je af te halen. Snap je.'

Hier wordt duidelijk hoe de verleidingen die uitgaan van de moderne consumptiecultuur religieuze praktijken zoals het gebed een hernieuwd belang kunnen geven. Het gebed wordt een manier om zich te ontdoen van de ‘last’ van de begeertes die moslims als gevolg van seksuele reclamebeelden ervaren. Zo werd onder moslims vaker benadrukt dat seksuele verleidingen zowel een negatief als een positief effect kunnen hebben op het geloof. Een moslimprediker sprak op een islamitische jongerenconferentie over de zomer bijvoorbeeld de volgende woorden:

‘De zomerse zon kan een wapen zijn van de *Shaytan* [satan], maar het kan ook een wapen zijn voor jou, dat jou zal verheffen. De zomer kent grote gevaren, maar ook grote kansen. De zomer is onze kans om ons te tooien met islamitisch gedrag. [...] Eén [...] kans die de zomer je biedt is om dat vers van de Koran toe te passen dat je gebiedt je ogen neer te slaan als je langs iemand van het andere geslacht loopt.’

Mijn vrouwelijke gespreksgenoten noemden dit soort reclames, ook die waarop mannen staan afgebeeld, overigens niet als een belangrijke bron van verleidingen of zondes (het is natuurlijk mogelijk dat ze die wel zo ervoeren maar ze het lastig vonden om dat tegen mij als mannelijke onderzoeker te zeggen). Ik vroeg een aantal van hen ook hoe ze keken naar de lingeriereclames met vrouwen – immers lijkt er een aanzienlijk contrast te bestaan tussen hun eigen verhullende kleding en de halfnaakte dames op die reclames. Maar zij leken zich hier meestal niet bijzonder druk over te maken. Soms werd dit verbonden met de vrijheid in een pluriforme samenleving om ieders leven naar eigen inzicht in te vullen. Zoals een respondente het uitdrukte: “ik mag ervoor kiezen om in een hoofddoek te lopen, zij mag ervoor kiezen om in haar bikini te staan.” Overigens uitten de jongens meestal ook geen maatschappelijke kritiek op lingeriereclames, maar bespraken ze het vooral in termen van persoonlijke verleiding.

### **“De seksualisering kan de maatschappij kapot maken”: seksualiteit bij jonge christenen**

Bij de jonge christenen met wie ik onderzoek deed is me sterk opgevallen dat seksualiteit een centrale rol speelde in zowel hun geloofsbeleving als hun houding tegenover de seculiere cultuur. In bijvoorbeeld de evangelicaal-christelijke studentenverenigingen die ik bezocht (in Rotterdam en Ede) kwamen thema’s als seks voor het huwelijk, pornografie en homoseksualiteit



regelmatig en expliciet aan de orde.<sup>8</sup> Zo maakten de deelnemers in de tweewekelijkse bijbelstudiekring van de Rotterdamse studentenvereniging waarin ik participeerde, gebruik van vaste introductievragen met betrekking tot levensstijl en zonden. Eén van die vragen was:

‘Heb je op het terrein van seksualiteit zonden begaan? Heb je jezelf blootgesteld aan enig expliciet seksueel materiaal of je gedachten de ruimte gegeven aan seksuele fantasieën? Op welke manier leidt God je verder in een heilig leven en een puur hart op dit gebied?’

Nu moet ik zeggen dat de leden in mijn kring deze vraag over het algemeen vermeden, maar een dergelijke vraag laat wel zien hoe deze jonge christenen gestimuleerd werden om hier met elkaar over te praten. In persoonlijke gesprekken die ik met ze voerde kwam het thema van seksuele verleiding regelmatig aan de orde. Zo vertelden verschillende jonge mannen me dat ze worstelden met het kijken naar pornografie op het internet. Ze zagen dit als iets verkeerd, iets dat, zoals één jonge man het uitdrukte, hij niet “met God kan delen” en hem “vies maakt”. Hij vertelde ook dat hij het moeilijk vond om God om vergeving te vragen nadat hij seksueel expliciete “filmpjes” had gekeken. Maar toen hij dat een keer toch meteen deed, zei hij, voelde dat “echt fantastisch”. Het was “alsof er een frisse wind van de Geest door me heen woei.” Hier zien we een duidelijke parallel met de omgang van de jonge moslimmannen met lingoeriereclames. Ook in christelijke lezingen werd het thema van omgaan met seksueel expliciet materiaal vaak aangestipt en benoemd als een belangrijk punt waarop jongeren konden besluiten voor hun geloof te kiezen.

Voorhuwelijkse seks en homoseksualiteit werden ook regelmatig besproken. Binnen de Rotterdamse christelijke studentenvereniging waarin ik meeliep werd het onderwerp van homoseksualiteit geregeld aangekaart. Een van de vragen die de jongeren bezighield was hoe je als homoseksuele christen Gods wil zou kunnen volgen. Net als bij jonge moslims werd homoseksualiteit vaak als een beproeving van God gezien en werd er een onderscheid gemaakt tussen de gevoelens die je hebt voor iemand van hetzelfde geslacht, en de keuze over wat je daar vervolgens mee doet. Ook bij de onderzochte christenen is een breed gedeelde mening dat homoseksualiteit niet ‘gepraktiseerd’ zou moeten worden. Sommige van mijn gespreksgenoten spraken dan ook hun waardering uit voor christelijke homoseksuelen in hun omgeving die er bewust voor kozen om als vrijgezel en celibitair te leven.

Over seks voor het huwelijk, een relevant thema voor mijn christelijke onderzoeksparticipanten, waren de meningen verdeeld. Sommigen zeiden seks te hebben met hun partners met wie ze (nog) niet getrouwd waren. Zij zagen dit niet als een probleem, maar benadrukten dan vaak wel dat seks een bijzondere waarde heeft en uitdrukking moet zijn van geestelijke liefde en vertrouwen. Een verantwoorde omgang met seks werd gezien als een goede stap in het opbouwen van een gezonde relatie, en als een belangrijke manier om Gods wil te volgen. Vele anderen maakten een duidelijke keuze tegen seks voor het huwelijk, maar verschilden wel van elkaar in waar ze de grens vervolgens legden als het ging om seksuele handelingen. Een Rotterdamse student met wie ik uitgebreid over zijn relatie sprak, vertelde me dat zijn vriendin en hij er bewust voor kozen om geen seks voor hun huwelijk te hebben. Ook voor hen leidde dat tot de vraag waar dan de grens lag. Dat was lastig, zo legde hij aan me uit:

‘Eh, geen seks voor het huwelijk, dan is het heel simpel, dat is geslachtsgemeenschap. Maar wat zit er buitenom allemaal? En daar is nooit, ik heb daar nog nooit een eenduidig antwoord op gehoord en er zijn mensen die hebben een overtuiging, andere mensen hebben weer een andere overtuiging. En wat onze overtuiging is nu, ehm dat wij daar buitenom ook geen eh, ja hoe heet dat, seksueel contact met elkaar hebben.’

Voor dit stel betekende geen seksueel contact “niks met geslachtsdelen”, oftewel “no hands in the pants,” zoals ze dat naar elkaar toe hadden uitgesproken.

Overigens zal voor sommige jonge christenen gelden dat ze geslachtsgemeenschap voor het huwelijk hebben gehad, ook al keuren ze het af (Van Abbema 2007, 64). Het afzien (of in ieder geval afkeuren) van voorhuwelijks seks is evenwel een keuze waarmee deze jonge christenen zich kunnen onderscheiden van niet-christenen. De leden van de eerder genoemde Rotterdamse christelijke studentenvereniging distantieerden zich bijvoorbeeld nadrukkelijk van het studentencorps, dat zij soms beschreven als een wereld van *one-night stands*, waarin bijvoorbeeld vrouwelijke studenten zich volgens hen in het eerste jaar moesten bewijzen door met zoveel mogelijk mannen naar bed te gaan.

De omgang met seksualiteit bleek voor deze jonge christenen in algemene zin een belangrijk thema waarmee ze zichzelf konden, en wilden, onderscheiden van de bredere Nederlandse samenleving en seculiere cultuur. Dat gold voor het afzien of afkeuren van seks voor het huwelijk, maar ook voor de manier van kleden (denk aan niet al te onthullende of uitdagende kleding, in het bijzonder voor vrouwen), het selectief kijken naar films of het vermijden

van een televisiezender als MTV. Veel van mijn christelijke gespreksgenoten namen een uitgesproken kritische houding aan tegenover vrije en expliciete uitingen van seksualiteit. Eén van de vragen die ik standaard in mijn interviews stelde was: “Zijn er dingen in onze samenleving waar je vanuit jouw overtuigingen echt moeite mee hebt?” Hierop antwoordde een jonge christelijke verpleegster in Rotterdam:

‘Ik denk de seksualisering. Dat ehm... Ja heel veel wel gericht is op vrije seks en dat soort dingen, terwijl ik denk, ja daar gaat gewoon heel veel... sommige jeugd weet ook gewoon niet meer wat liefde is, omdat het alleen maar draait om seks. En eh... Ik zie dat ook gewoon wel als iets wat ook de maatschappij kapot kan maken laat maar zeggen. Als er geen stabiele gezinnen meer zijn, van liefde en trouw, en als iedereen gaat scheiden en dat soort dingen, om het even overdreven te zeggen, dan ehm, wordt de samenleving ook heel instabiel.’

Net als deze jonge vrouw wees een grote meerderheid van mijn christelijke respondenten, in hun antwoord op dezelfde vraag, op seksualiteit of wat ze de “seksualisering” van de maatschappij noemden. Zij konden zich sterk ergeren aan de grote aanwezigheid van seks in de publieke ruimte, het naakt op de televisie en straatreclames, en pornografie. In hun ogen waren dit zaken die vooral de vrouw en haar lichaam onteren en niet voor een omgang met seksualiteit staan zoals God die bedoeld heeft.

Ter vergelijking: vrijwel geen van mijn moslimrespondenten gaf een vergelijkbaar antwoord op deze vraag, die ik in de regel ook aan hen stelde. De antwoorden die zij gaven betroffen dikwijls de intolerantie die zij als moslims ervoeren in de Nederlandse samenleving. Op zichzelf is het niet verrassend dat moslims zich gezien de heersende anti-islam sentimenten drukker maken om intolerantie dan om seksuele toelaatbaarheid. Maar het is wel opmerkelijk dat mijn islamitische gespreksgenoten überhaupt veel minder dan de christenen expliciet stelling namen tegen vrije en expliciete seksuele uitingsvormen in de samenleving.

## Conclusie

Deze verkennende bespreking van de beleving van seksualiteit onder jonge soennitische moslims en gereformeerde christenen laat allereerst een aantal belangrijke overeenkomsten zien. Voor beide groepen blijkt seksualiteit een belangrijke rol te spelen in de geloofsbeleving, in het bijzonder als het gaat

om de seksuele ‘verleidingen’ waar de jonge gelovigen mee kampen in hun contact met leeftijdsgenoten en in hun confrontatie met seksueel expliciete beelden in de publieke ruimte. Ze ervaren die verleidingen als tegenstrijdig met hun geloof en als bedreigend voor hun persoonlijke vroomheid. Tegelijk bieden de verleidingen hun de kans om hun geloof juist te versterken en hun vroomheid te bevestigen, door er weerstand aan te bieden of door vergeving te vragen voor wat ze als zondig gedrag zien.<sup>9</sup>

Ook laten mijn christelijke en islamitische gespreksgenoten een vergelijkbare houding zien ten opzichte van een thema als homoseksualiteit, door met name het “praktiseren” van homoseksualiteit door medegelovigen af te wijzen. Een nuance die hier naar voren komt – en die in kwantitatief onderzoek vaak uit het zicht verdwijnt – is dat deze moslims en christenen in hun houding tegenover homoseksualiteit (en seksualiteit in het algemeen) geregeld een onderscheid maken tussen geloofsgenoten en niet-geloofsgenoten. Afwijzing van homoseksualiteit wordt meer op de eerste dan op de tweede groep betrokken. Dit onderscheid kan de acceptatie van niet-religieuze LHBT’s door christenen en moslims bevorderen, maar ook de vrijheid belemmeren van LHBT’s in eigen kring (Bos 2010, 282-283). Wat ook onderbelicht blijft in het kwantitatieve onderzoek naar opvattingen is de ruimte tussen waarden en gedrag. Mijn christelijke en vooral islamitische onderzoeksparticipanten houden er dikwijls strikte waarden op na als het gaat om seksualiteit en de omgang tussen mannen en vrouwen, maar in de praktijk blijken ze vaak meer compromisbereid en flexibeler dan die waarden wellicht doen vermoeden. Verder onderzoek is nodig om beter in beeld te krijgen hoe jonge gelovigen in de alledaagse praktijk omgaan met religieus geïnspireerde seksuele waarden en met gevoelens, verlangens en verwachtingen die daarmee in strijd zijn of lijken te zijn (vgl. Schielke 2015).

Een opvallend verschil tussen de onderzochte moslims en christenen zijn de striktere seksuele richtlijnen onder moslims. Het gaat dan om het dragen van verhullende kleding door voornamelijk vrouwen (wat door christelijke vrouwen in mindere mate wordt gedaan) en het beperken van contact met mensen van het andere geslacht. Anders dan de christenen vinden de meeste moslims die ik heb ontmoet een romantische relatie, ook zonder ‘seksueel contact’, voor het huwelijk ongewenst of zelfs ontoelaatbaar – hetgeen overigens niet betekent dat het niet voorkomt. Daarnaast worden thema’s die in de christelijke settings waarin ik me heb begeven geregeld worden besproken, zoals homoseksualiteit, pornografie en masturbatie, veel minder besproken in de islamitische bijeenkomsten die ik heb bezocht. Op (onder andere) deze punten kan mijn materiaal dus geïnterpreteerd worden als een bevestiging

van de bevinding in Nederlands en Europees kwantitatief onderzoek dat moslims wat betreft seksuele waarden over het algemeen genomen behoudender en strikter zijn dan christenen, die op hun beurt dichterbij de (overwegend seculiere) ‘mainstream’ staan. Tegelijkertijd laat mijn etnografische onderzoek iets zien dat in het kwantitatieve ‘opvattingen’-onderzoek grotendeels onopgemerkt blijft: juist mijn christelijke gespreksgenoten leggen een sterke nadruk op hun seksuele waarden. Ze laten die waarden een centrale rol spelen in hoe ze over hun geloof spreken, ze benadrukken hun keuzes voor bepaalde seksuele richtlijnen als een manier om zich te onderscheiden van hun seculiere leeftijdsgenoten en ze uiten heel expliciet kritiek op de “seksualisering” van de maatschappij. Hoewel ook de onderzochte jonge moslims zich met hun seksuele moraal duidelijk – en misschien nog wel duidelijker dan de christenen – van de seculiere cultuur onderscheiden, valt op dat zij dat aspect van onderscheiding zelf minder benadrukken en zich minder dan christenen afzetten tegen vrije en expliciete seksualiteit als een vorm van maatschappijkritiek. Mijn moslimgespreksgenoten lijken seksuele moraliteit primair te benaderen als onderdeel van hun streven naar vroomheid en het “tevreden stellen van God”. Bezien in het licht van het publieke debat waarin moslims in het bijzonder als seksueel afwijkend worden voorgesteld, is het opmerkelijk dat juist christenen zich op het gebied van seksualiteit nadrukkelijk proberen te onderscheiden van de ‘mainstream’.

Hoe kan dit verschil worden verklaard? Wat in mijn ogen een belangrijke rol speelt is dat mijn islamitische onderzoeksparticipanten minder dan de christenen de noodzaak lijken te voelen om zich te onderscheiden van hun seculiere landgenoten, omdat zij dikwijls al nadrukkelijk gepositioneerd worden als de religieuze ‘ander’. Ook zelf positioneren ze zich dikwijls tegenover de ‘Nederlandse cultuur’, hoewel ze zich tegelijkertijd ook als deel van de samenleving zien. Bij de christenen die ik heb ontmoet, bespeurde ik een sterkere zorg, en soms ook onzekerheid, over de vraag in hoeverre ze zich eigenlijk onderscheiden van hun seculiere leeftijdsgenoten. Seksualiteit is een gebied waarop ze hun eigen opvattingen, gedrag en maatschappijvisie kunnen proberen af te bakenen van de overwegend seculiere cultuur. Dus lijkt seksualiteit voor deze jonge christenen juist een nadrukkelijke plek in te nemen in hun geloofsbeleving omdat het voor hen een middel is om niet alleen aan hun persoonlijke vroomheid te werken, maar ook om duidelijk te maken dat ze wel degelijk verschillen van de seculiere ‘mainstream’.<sup>10</sup>

Deze verkennende analyse van seksualiteit laat zien hoe vergelijkend antropologisch onderzoek licht kan werpen op de – soms subtiele – verschillen tussen moslims en christenen. Meer in het algemeen is naast vergelijkend

kwantitatief werk meer vergelijkend kwalitatief onderzoek nodig om inzicht te verschaffen in de wijze waarop moslims en christenen in Nederland, en daarbuiten, zich positioneren ten opzichte van een overwegend seculiere cultuur en hoe zij zich in dat opzicht tot elkaar verhouden.

## Noten

- 1 Deze tekst is een lichte bewerking van het eerder verschenen artikel “Vroomheid en seksualiteit: geleefde waarden onder jonge moslims en christenen in Nederland”, in: *Radix: Tijdschrift over geloof, wetenschap en samenleving*, 42 (1) (2016), 23-36. Ik dank Benjamin van Bilsen, David J. Bos en Marco Derks voor hun commentaar op eerdere versies van de tekst. Ook ben ik dank verschuldigd aan mijn onderzoeksparticipanten voor hun medewerking en openhartigheid.
- 2 Ook elders in Europa hebben onderzoekers dergelijke tendensen aangewezen en aangeduid met termen als ‘sexual politics’ (Butler 2008), ‘sexual democracy’ (Fassin 2010) en ‘homonationalism’ (Puar 2007).
- 3 Het ongekwalficeerde gebruik van de term ‘migranten’ door de auteurs is problematisch, alleen al omdat ze met die term ook naar de nakomelingen van migranten lijken te verwijzen, die zelf in de landen van ‘aankomst’ zijn geboren.
- 4 Deze beschrijving is onnauwkeurig, aangezien protestanten of katholieken in verschillende van de landen die in het onderzoek zijn meegenomen, zoals Nederland, geen meerderheid vormen.
- 5 In een kritische bespreking van benaderingen van etniciteit in Nederlands onderzoek naar jongeren en seksualiteit, wijzen Willemijn Krebbekx en collega’s erop dat onderzoekscategorieën niet van nature vindbaar zijn maar mede het resultaat van het onderzoeksproces zelf. Ze stellen bovendien dat veel bestaande studies “de gevonden relaties tussen gedrag/attituden en etniciteit niet voldoende conceptueel onderbouwen” (Krebbekx et al. 2013, 362).
- 6 Voor een voorbeeld van dergelijk vergelijkend (kwalitatief en kwantitatief) onderzoek buiten Nederland, zie de studie naar seksuele identiteit onder jongvolwassenen met verschillende religieuze achtergronden in het Verenigd Koninkrijk van Andrew Kam-Tuck Yip en Sarah-Jane Page (2013).
- 7 Zoals de meeste salafistische organisaties in Nederland werden de organisaties die de jonge moslims bezochten gekenmerkt door een revivalistisch, maar niet gewelddadig of jihadistisch, ideeëngoed. De bijeenkomsten waren over het algemeen gericht op het bevorderen van persoonlijke vroomheid en het opdoen van islamitische kennis, veel minder op maatschappijkritiek, laat staan op het verspreiden van politieke ideologie. Zie voor meer achtergronden over de salafistische beweging in Nederland het werk van Ineke Roex (2013) en Martijn de Koning en collega’s (2014).
- 8 Meer in het algemeen worden thema’s omtrent seksevenhoudingen, relatievorming en (homo)seksualiteit veelvuldig en hevig bediscussieerd binnen “orthodox-christelijke kringen” (Derks et al. 2010).
- 9 In mijn proefschrift ga ik dieper in op deze dialectische relatie tussen bedreiging en versterking van het geloof (Beekers 2015).
- 10 De nadrukkelijke plek van seksualiteit in de geloofsbeleving van mijn christelijke onderzoeksparticipanten kan ook samenhangen met de sterkere neiging in christelijke tradities, in vergelijking met de islamitische, om seks te problematiseren (vgl. Ajouaou in dit themanummer).

## Literatuur

- Abbema, A. van (2007),  
Seks voor het huwelijk & christelijke studenten: een onderzoek naar definitie, moraal en gedrag rond seksualiteit, in: *Radix*, 33 (1), 46-67.
- Baars-Blom, J.M. (2006),  
*De onschuld voorbij...: over reformatorische cultuur en wereldbestormende meisjes*, Kampen: Uitgeverij Kok.
- Beekers, D. (2014),  
Pedagogies of Piety: Comparing Young Observant Muslims and Christians in the Netherlands, in: *Culture and Religion*, 15 (1), 72-99.
- Beekers, D. (2015),  
*Precarious Piety: Pursuits of Faith among Young Muslims and Christians in the Netherlands*, (Ongepubliceerd proefschrift), Vrije Universiteit Amsterdam.
- Borgman, E. (2009),  
*Overlopen naar de barbaren: het publieke belang van religie en christendom*, Kampen: Klement/Pelckmans.
- Bos, D.J., m.m.v. N. Bouchtaoui (2010),  
'Gewurgd door taboes'; veranderingen in de acceptatie van homoseksualiteit in de Marokkaanse gemeenschap in Nederland, in: Keuzenkamp, S. (red.), *Steeds gewoner, nooit gewoon: acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 265-286.
- Butler, J. (2008),  
Sexual Politics, Torture, and Secular Time, in: *The British Journal of Sociology*, 59 (1), 1-23.
- Cense, M. (2014),  
Sexual Discourses and Strategies among Minority Ethnic Youth in the Netherlands, in: *Culture, Health & Sexuality*, 16 (7), 835-849.
- Demant, F. (2005),  
*De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland*, Utrecht: Verwey Jonker Instituut.
- Derks, M., T. Tromp & P. Vos (2010),  
In de ban van de ring: over het huwelijk als dominant construct in seksegerelateerde kwesties, in: *Radix*, 36 (1), 2-21.
- Fassin, É. (2010),  
National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe, in: *Public Culture*, 22 (3), 507-529.

- Ganzevoort, R.R., M. van der Laan & E. Olsman (2011),  
 Growing up Gay and Religious: Conflict, Dialogue, and Religious Identity Strategies,  
 in: *Mental Health, Religion & Culture*, 14 (3), 209-222.
- Huijnk, W. (2014),  
*De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland*,  
 Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Keuzenkamp, S. (red.) (2010),  
*Steeds gewoner, nooit gewoon: acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Den Haag:  
 Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Koning, M. de, E. Bartels & O. Storms (2011),  
 Schadelijke traditionele praktijken en cultureel burgerschap: integratie, seksualiteit  
 en gender, in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, 14 (1), 35-51.
- Koning, M. de, J. Wagemakers & C. Becker (2014),  
*Salafisme: utopische idealen in een weerbarstige praktijk*, Almere: Parthenon.
- Koopmans, R. (2015),  
 Religious Fundamentalism and Hostility Against Out-Groups: A Comparison  
 of Muslims and Christians in Western Europe, in: *Journal of Ethnic and Migration  
 Studies*, 41 (1), 33-57.
- Krebbekx, W., R. Spronk & A. M'charek (2013),  
 Categorieën als verschildmakers, in: *Sociologie*, 9 (3), 345-366.
- Kriek, F., H. Vonk, L. Heuts, D.J. Bos, R. Ganzevoort & S. Doodeman (2015),  
*Hulpbehoefte en hulpaanbod cultureel-etnische en religieuze LHBT's*, Amsterdam:  
 Regioplan.
- Mahmood, S. (2005),  
*Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ and Oxford:  
 Princeton University Press.
- Mepschen, P., J.W. Duyvendak & E.H. Tonkens (2010),  
 Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands,  
 in: *Sociology*, 44 (5), 962-979.
- Norris, P. & R.F. Inglehart (2012),  
 Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations,  
 in: *Political Studies*, 60 (2), 228-251.
- Puar, J.K. (2007),  
*Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, NC: Duke University  
 Press.
- Righart, H. (2004),  
*De wereldwijde jaren zestig: Groot-Brittannië, Nederland, de Verenigde Staten*, Hilversum:  
 Verloren.



- Roeland, J. (2009),  
*Selfation: Dutch Evangelical Youth between Subjectivization and Subjection*, Amsterdam: Pallas Publications/Amsterdam University Press.
- Roex, I. (2013),  
*Leven als de profeet in Nederland: over de salafi-beweging en democratie*, (PhD dissertation), University of Amsterdam.
- Rooden, P. van (2004),  
*Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom*, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 119 (4), 524-551.
- Schielke, S. (2015),  
*Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, Bloomington: Indiana University Press.
- Schinkel, W. (2007),  
*Denken in een tijd van sociale hypochondrie: aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*, Kampen: Klement.
- Schinkel, W. (2012),  
*De nieuwe democratie: naar andere vormen van politiek*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Veer, P. van der (2006),  
Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands, in: *Public Culture*, 18 (1), 111-124.
- Verkaaik, O. & R. Spronk (2011),  
Secular Practice: Notes on an Ethnography of Secularism, in: *Focaal*, (59), 83-88.
- Yip, A. K.-T. & S.-J. Page (2013),  
*Religious and Sexual Identities: A Multi-Faith Exploration of Young Adults*, Farnham: Ashgate.

# Hoe homo's en moslims iets met elkaar kregen

## Een lange-termijnanalyse van het discours over homoseksualiteit en islam in Nederlandse dagbladen, radio- en televisieprogramma's

David J. Bos\*

### Summary

*Based on qualitative and quantitative analyses of Dutch newspapers, radio and television programs, this article offers a long-term genealogy of the present-day discourse on Islam and homosexuality in the Netherlands. It argues that this discourse dates from well before 2001 and even before 1989, without being a mere continuation of 19<sup>th</sup> century Orientalism. A major turning point were the 1970s, when 'foreign workers' and 'homophiles' were regarded as companions in societal misfortune. From the mid-1980s onwards, however, 'Muslims and gays' appeared to be odd bed-fellows. Notwithstanding the political functions and effects of the present-day discourse, ascribing its emergence solely to (nationalist, populist or neoliberal) politicians and 'the media' ignores the agency of others, such as Muslim institutions and organizations – including the 'minority-within-the-minority' self-organizations that sprung up in the 1990s.*

In oktober 2015 publiceerde voormalig Kamerlid Tofik Dibi (GroenLinks) zijn autobiografie *Djinn*, waarin hij seksueel kleur bekende.<sup>1</sup> Deze *coming out* kwam niet als een verrassing, evenmin als Dibi's antwoord op de vraag waarom hij – prominent lid van een partij die zich sterkt maakt voor diversiteit – er zo lang mee had gewacht: '...ik had natuurlijk alle reden te geloven dat homoseksualiteit een moeilijk onderwerp is voor veel moslims. Het wordt door een grote groep gezien als een zonde.' Dibi vertelde hoe hij had geworsteld met zijn seksuele voorkeur, en zelfs geprobeerd had om ervan af te komen; niet alleen omdat hij meende dat God alias Allah het verbood maar ook omdat hij vreesde dat het ten koste zou gaan van zijn politieke gezag: 'Ik wilde na 11 september 2001 een voorvechter zijn voor multicultureel Nederland en dacht:

---

\* David J. Bos is docent sociologie aan de Universiteit van Amsterdam en voormalig postdoc (VU Amsterdam) in het onderzoeksproject 'Contested Privates'. Dit onderzoek werd mogelijk gemaakt door financiering van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).

dat kan niet als ik op mannen val. Dan luistert niemand met een buitenlandse achtergrond naar me.<sup>2</sup>

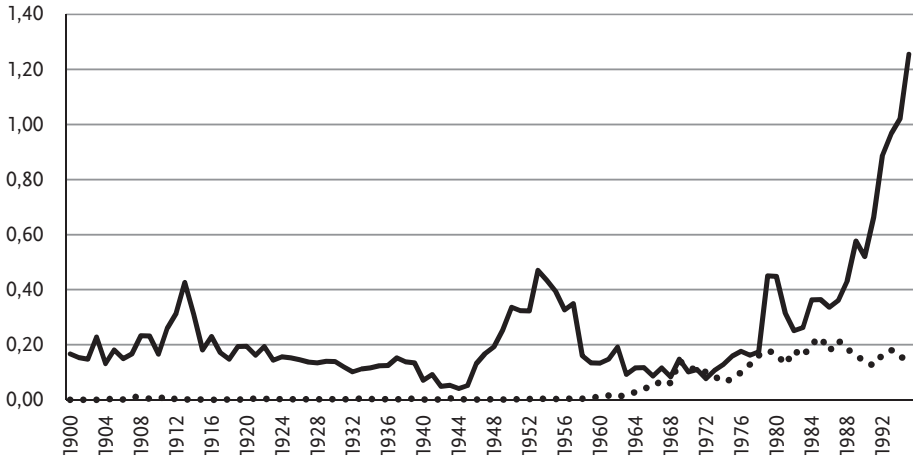
Ondanks opzienbarende details vertelde Dibi zo een bekend verhaal: dat islam en homoseksualiteit op gespannen voet met elkaar staan. In dit artikel ga ik na hoe deze gemeenplaats heeft postgevat in Nederland. Sinds wanneer en op welke wijzen worden homoseksualiteit en islam 'discursief' (d.w.z.: sprekender- en schrijvenderwijs) met elkaar in verband gebracht? Hoe komt men erbij dat ze überhaupt iets met elkaar te maken hebben? Om deze vragen te beantwoorden, analyseer ik vooral Nederlandse dagbladen, maar anders dan eerdere onderzoekers gebruik ik daartoe niet alleen LexisNexis. In deze database namelijk zijn weliswaar zowat alle kranten opgenomen maar slechts vanaf de jaren negentig. Dat is een ernstige beperking want uitgerekend 1991 staat te boek als begin van het Nederlandse 'integratiedebat'. Om te kunnen nagaan welke gevolgen dat had voor het discours over homoseksualiteit en islam moeten we verder teruggaan in de tijd. Daarom gebruik ik ook een andere database, Delpher, waarin een selectie van dagbladen van voor 1995 is opgenomen. Aanvullend materiaal ontleen ik aan knipselmappen van IHLIA / LGBT Heritage.

Voor de periode vanaf de jaren zestig raadpleeg ik bovendien een database van programma's die werden uitgezonden op de Nederlandse (publieke) radio en televisie. Beeld en Geluid is nog veel onvollediger dan Delpher en verdient ook anderszins ernstige bronnenkritiek. Radio- en televisieprogramma's zijn hierin namelijk alleen te vinden – als ze überhaupt zijn gearchiveerd – op grond van hun titel, de eraan toegekende trefwoorden en inhoudsbeschrijving, die gekenmerkt wordt door forse inconsistenties. Sommige programma's 'over'<sup>3</sup> homoseksualiteit en/of islam blijven daardoor buiten beeld, terwijl andere er juist dubbel in staan. Voor zover ik hierover cijfers presenteer, doe ik dat daarom met een slag om de arm.

## Homoseksualiteit en/of islam: kwantitatieve ontwikkelingen

Al in het begin van de twintigste eeuw ging het in Nederlandse dagbladen geregeld over 'islam', 'moslims', 'mohammedanen', 'muzelmannen', 'moskeeën', 'imams', 'koran' en dergelijke. Termen als deze vielen voor 1940 in zo'n 0,2% van de dagbladteksten,<sup>4</sup> met een hoogtepunt in 1914 (zie fig. 1). Kort na de oorlog, vooral in de eerste helft van de jaren vijftig, deed zich opnieuw zo'n piek voor – misschien vanwege de dekolonisatie van 'ons Indië'. In de jaren zestig daarentegen maakten Nederlandse kranten weer even weinig

gewag van 'islam' e.d. als voor de oorlog. Pas vanaf de tweede helft van de jaren zeventig nam het aantal teksten 'over' islam, moslims e.d. sterk toe – en dat gold *a fortiori* vanaf het midden van de jaren tachtig.



**Figuur 1** % Teksten 'over' homoseksualiteit e.d. (stippelijijn)  
c.q. 'over' islam e.d. in Nederlandse dagbladen, 1900-1995

'Homoseksuelen' (ook met een x en vier e's), 'homofilie', 'lesbiennes' e.d. werden tot ver in de twintigste eeuw zelden genoemd in Nederlandse dagbladen. Pas in de jaren zestig kwamen deze en dergelijke termen voor in meer dan een op de tienduizend dagbladteksten (0,01%) – een toename die zich doorzette in de twee volgende decennia. In de jaren zeventig werd 'homoseksualiteit' e.d. zelfs in bijna evenveel teksten genoemd als 'islam' e.d. Maar in 1979 schoot het laatstgenoemde percentage omhoog, en vanaf het midden van de jaren tachtig bleef het voortdurend stijgen, terwijl het percentage teksten 'over' homoseksualiteit e.d. zelfs licht daalde.

Een soortgelijke trend is te zien in het aantal *televisieprogramma's* 'over' de respectieve onderwerpen. Terwijl islam e.d. al in de late jaren vijftig geregeld aan de orde werd gesteld, gebeurde dat met homoseksualiteit e.d. pas (mondjesmaat) in de jaren zestig.<sup>5</sup> Befaamd is de uitzending van *Achter het nieuws* van 30 december 1964, waarin een dames- en een herenstel te horen en (op hun rug) te zien waren. Ronduit monumentaal – een *lieu de mémoire* – is de televisieregistratie van de huldiging van Gerard van het Reve in de Vondelkerk op 23 oktober 1969. In de jaren zeventig kwam homoseksualiteit allengs vaker op de buis, terwijl het aantal programma's 'over' islam e.d. juist afnam – zodat de hoeveelheid aandacht voor het een in de buurt kwam van die voor het

ander. Maar waar het aandeel van televisieprogramma's 'over' homoseksualiteit tussen de vroege jaren tachtig en de eerste vijf jaar na de eeuwwisseling verviervoudigde (van 0,2% naar 0,8%), voltrok zich wat islam betreft meer dan een vertienvoudiging (van 0,5% naar 5,6%).

In de tweede helft van de jaren tachtig werden de eerste televisieprogramma's gemaakt waarin islam én homoseksualiteit ter sprake kwamen.<sup>6</sup> In de eerste helft van de jaren negentig gebeurde dat in een handvol uitzendingen, en in de tweede helft zelfs in drie handenvol (16). In de vijf jaar daarna (2000-2004) explodeerde het aantal televisieprogramma's over homoseksualiteit en islam (ik tel er 120). Het aantal *krantenartikelen* waarin zowel het een als het ander werd genoemd verzesvoudigde tussen 2000 en 2001 (van 153 naar 914), en als we ons beperken tot artikelen waarin beide onderwerpen in dezelfde zin werden genoemd is de relatieve toename nog veel groter (van 33 naar 688). Nogal wiedes, zal men denken: 11 september – maar een groot deel van de betreffende krantenartikelen en televisieprogramma's is van enkele maanden voor die datum. Alvorens uit te leggen wat dan wél de aanleiding was, keer ik terug naar het begin.

## Homoseksualiteit én islam

In dagbladen van voor de jaren zestig werd homoseksualiteit slechts zelden in verband gebracht met islam – en als het gebeurde, was het geen aanbeveling. Zo deed in *De Telegraaf* van 24 oktober 1920 een Nederlands-Indisch militair verslag van zijn pelgrimage naar Mekka. 'Het klimaat van Djeddah is slecht,' vertelde hij, en hetzelfde gold voor het onderwijs.

'Is het wonder, dat [...] het intellect der bevolking op een zeer laag peil staat en dat een zeer groot percentage analphabeet blijft? [...] Is het voorts wonder, dat het met de algemeene zedelijkheid en moraal al heel erg gesteld is en dat prostitutie zoowel als homosexualiteit hier op onbekende wijze voortkankeren, meestal op de meest brutale en geslepen wijze?'

Een ander reisverslag, precies dertien jaar later, constateerde in Caïro '[e]en ingekankerde homosexualiteit en een totaal gemis aan ieder hygiënisch besef'.<sup>8</sup> Vermelding van homoseksuele praktijken in reisverslagen accentueerde de morele achterlijkheid van islamitische samenlevingen – waar kennelijk een taak was weggelegd voor Westelingen. De Tweede Wereldoorlog en dekolonisatie daarna maakten geen einde aan dit oriëntalistische discours.

Een artikel over Pakistan in de *Leeuwarder Courant* van 7 mei 1955 beschreef de schadelijke gevolgen van gezichtsbedekkende kleding: ‘...in een wereld, waar de vrouwen afgezonderd gehouden worden om alleen maar kinderen te baren, neemt de homosexualiteit toe.’<sup>9</sup> Niettegenstaande de radicale herwaardering van (homo)seksualiteit in de jaren zestig vonden ook toen sommigen dat de islam een ongezonde uitwerking had op het geslachtsleven. Zo schreef socioloog Michel Korzec in 1968 in zijn verslag (‘Sex, Islam en de armoede’) van een reis door Turkije en Iran:

‘Dezelfde religie die vrouwen opsluit achter muren van taboes en dwangneurosen, is het cement van de bordelenwijken. [...] Er gaan opvallend veel jonge jongens naar de bordelen. Er zijn voor hen maar twee manieren om aan hun trekken te komen: via prostitutie of homosexualiteit. Vooral dit laatste is zo gewoon dat je je gaat verbazen als een schooljongen of student je na een gesprek van een paar minuten, geen, in stuntelig Engels geformuleerd, sexueel verzoek doet.’

Over de alomtegenwoordigheid van homoseks waren sinds de negentiende eeuw niet alleen hoofdschuddende maar ook – zij het zelden in de krant – opgetogen berichten verschenen, geschreven door liefhebbers als Jacob Israël de Haan of E.T. Feenstra Kuiper, auteur van *Jeugdige zondaars te Konstantinopel* (1905). Terwijl zedenmeesters de Oriënt in donkere kleuren hadden afgeschilderd, zagen zij de moslimwereld door een roze bril. Ten onrechte, zo vervolgde Korzec:

‘Wie zou verwachten dat men hier daarom toleranter tegenover homosexualiteit zou staan dan bij ons komt bedrogen uit. Alles wat met erotiek te maken heeft, ruikt hier naar sadisme, verachting en schuldgevoelens, de bekende reuk van religieus getinte dwangmoraliteit.’<sup>10</sup>

Dat islamitische landen geen homoparadijs waren, konden krantenlezers ook opmaken uit een eerder bericht. In San’a (Jemen) was in 1966 een zestigjarige man ten overstaan van duizenden toeschouwers terechtgesteld wegens homoseksualiteit. ‘Volgens de Koran moet een homoseksueel van het hoogste punt in de stad naar beneden worden geworpen,’ wist het *Algemeen Handelsblad*, dat dit bericht prominent plaatste. Aanvankelijk had het bevoegd gezag de man daarom uit een vliegtuig willen gooien. Toen dat te duur was gebleken, had men besloten hem te onthoofden. Maar toen de beul niet was komen opdagen, had een politieagent zijn pistool getrokken en – met permissie van de veroordeelde – acht schoten gelost.<sup>11</sup>

Nieuws als dit, met soms even bizarre of wrede details, zou vaker te lezen, horen en zien zijn vanaf het voorjaar van 1979, toen ayatollah Khomeini aan de macht kwam in Iran. Al kort na de revolutie werd bericht over de terechtstelling van een zevental homo's en gingen er geruchten over massa-executies.<sup>12</sup> Berichten als dit hadden grote gevolgen voor de perceptie van 'de' islam in Nederland – vooral toen bleek dat sommige doodvonnissen werden voltrokken door middel van steniging. Waar in 1970-1978 homoseksualiteit e.d. én islam e.d. waren voorgekomen in iets meer dan drie artikelen per jaar, gold dit in 1979 voor 24 teksten – en in de drie jaar daarna was dat niet anders.

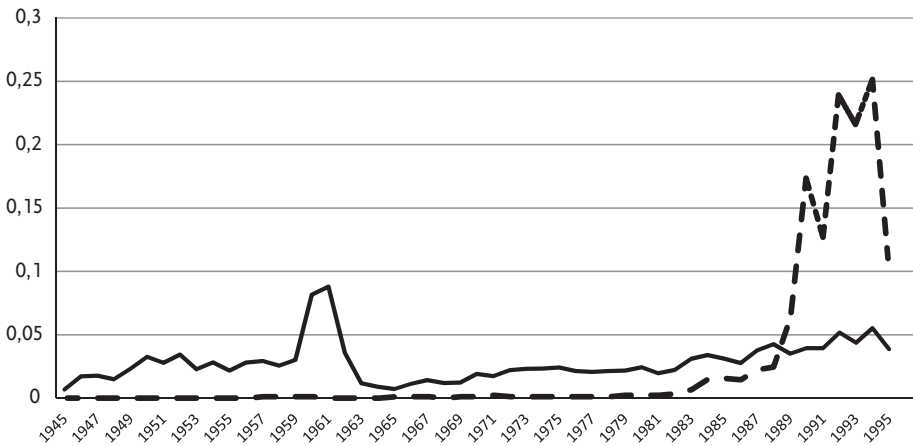
Niet alleen islamitische fundamentalisten bleken iets tegen homoseksualiteit te hebben, zo merkten sommige homoactivisten. In de week waarin de sjah plaatsmaakte voor de ayatollah verklaarde mgr. J.M. Gijsen – de reactionaire bisschop van Roermond – dat hij de sacramenten zou weigeren aan 'praktiserende homofielen'. Dit werd de aanleiding voor een grote protestdemonstratie op de dag voor Pasen – Neêrlands eerste Roze Zaterdag. De aller-eerste lesbo- en homodemonstratie van formaat had ongeveer twee jaar eerder plaatsgevonden, en ook deze was gericht tegen een conservatief-religieuze leider: *evangelical* Anita Bryant, die in Florida streed tegen antidiscriminatie. De verontwaardiging daarover in Nederland raakte vermengd met kritiek op een binnenlandse boosdoener: het CDA. Deze fusiepartij had in 1977 voor het eerst deelgenomen aan de Kamerverkiezingen, waarbij ze zich had geprofileerd als hoedster van 'de hoeksteen van de samenleving', het heterogezin. Bovendien noemde ze het bestrijden van (homo)discriminatie ondergeschikt aan de vrijheid van godsdienst en die van onderwijs. Door deze opstelling van het CDA en andere christelijke partijen, instellingen en kerken zou het voorbereiden van een Algemene Wet Gelijke Behandeling een slepende zaak worden – een die menig 'politiek bewuste' homoseksueel ervan overtuigde dat religie de erfvijand was.

## Van 'gastarbeiders' naar 'moslims' en 'allochtonen'

Aan de islam besteedden dagbladen, radio- en televisieprogramma's in de jaren zestig en vroege jaren zeventig (zoals gezegd) maar weinig aandacht. Dat is vreemd want in deze periode arriveerden in Nederland tienduizenden Turkse en Marokkaanse 'gastarbeiders' – een eufemisme waar de aardigheid snel van af was – van wie de meesten moslim waren. Onverklaarbaar is deze geringe aandacht echter niet want dat zij er een andere religie op nahielden werd pas zichtbaar toen velen van hen vrouw en kinderen naar Nederland

haalden en pensions verruilden voor privéwoningen. De eerste minaretten verrezen in 1974, te Almelo (Landman 1992; Maussen 2009). Om na te gaan hoe het spreken en schrijven over islam en homoseksualiteit veranderde, is het daarom zinvol om eveneens krantenteksten, radio- en televisieprogramma's te zoeken waarin gesproken werd over 'gastarbeiders', 'buitenlandse werknemers', 'Turken' of 'Marokkanen'. Voor een groot deel zal het daarbij immers over dezelfde categorie mensen zijn gegaan. *Mutatis mutandis* geldt dat ook voor 'allochtonen'.

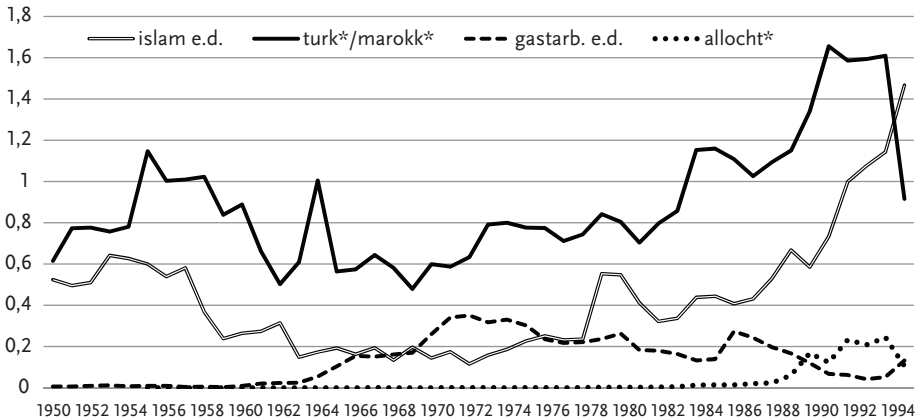
Laatstgenoemde term, afkomstig uit de geologie, was in 1971 door sociologe Hilda Verwey-Jonker voorgesteld als alternatief voor 'buitenlander', 'vreemdeling' of 'immigrant' maar zou pas vanaf 1989 in zwang raken, als aanduiding van burgers met minstens één buiten Nederland geboren ouder (Groenendijk 2007; Van Twist 1996). De term werd echter al in 1958 gebezigd in een (katholiek) sociologisch rapport over 'de problematiek van sociale aanpassing van een grote groep bewoners' in Tilburg, 'voornamelijk intellectuele allochtonen'.<sup>13</sup> Verrassend genoeg blijkt dat de term *autochtoon* – anders dan zijn tegendeel – al lang voor de jaren tachtig geregeld werd gebruikt; meestal als synoniem van 'plaatselijk'.



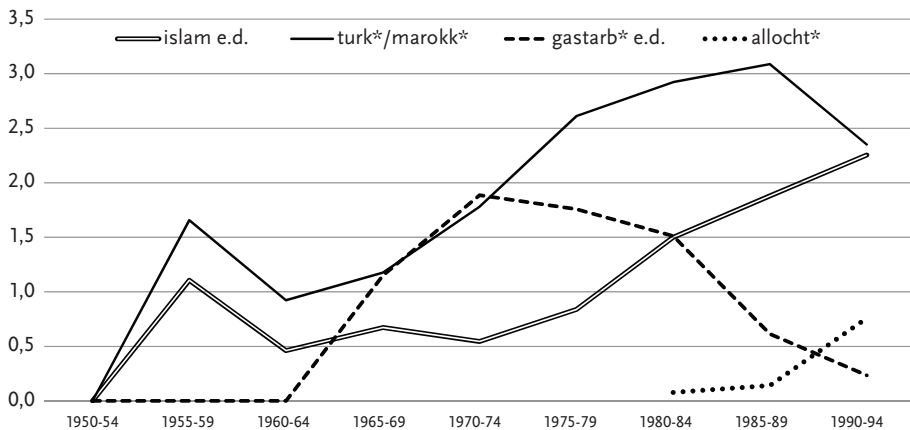
**Figuur 2** % Teksten 'over' allocht\* (stippelijijn) c.q. autocht\* in Nederlandse dagbladen, 1945-1995



Als je zoekt met dergelijke trefwoorden – uiteraard in allerlei varianten, zoals ‘Turkse’ of ‘allochtoon’ – tekenen zich verschillen af (zie fig. 3). In de eerste plaats valt op dat in veel meer krantenteksten sprake is van *turk\** of *marokk\** dan van *islam\**, *moslim\**, *muzelman\**, *moham[m]ed[d]a\**, *koran\**, *imam\** of *moskee\**. Logisch, zal men zeggen, want met eerstgenoemde termen vind je ook artikelen over een tante in Marokko of *Turks Fruit*. Vanaf de jaren zestig ging het echter vaak over Turken en Marokkanen in Nederland. Dat ‘gastarbeider[s]’ en ‘buitenlandse werknemer[s]’ opkwamen, blonken en verzonken is geen nieuws, maar wel dat ook deze termen in een groot deel van de jaren zeventig vaker werden gebruikt dan ‘moslim’ e.d. Kennelijk werden Mediterrane migranten – een neutralere term is moeilijk te vinden – toen vaker *geframed* (Entman 1993; Hajer 2005) in termen van hun sociaaleconomische positie dan in termen van hun religie.



**Figuur 3** % Teksten ‘over’ *islam\** e.d., *turk\*/marokk\**, *gastarbeid\** e.d., *allocht\** in Nederlandse dagbladen, 1950-1995



**Figuur 4** Aantal teksten ‘over’ homofi\*/homose\* én islam e.d. c.q. turk\*/marokk\* c.q. gastarbeider e.d. c.q. allocht\* per 100 teksten ‘over’ homofi\*/homose\* in Nederlandse dagbladen, 1950-1994, per vijf jaar

Verschillen en verschuivingen in woordgebruik komen ook aan het licht als we voornoemde zoektermen combineren met homofi\* en homose\* (zie fig. 4). Teksten waarin ‘homofilie’ of iets van dien aard ter sprake kwam, repten in de jaren zestig en zeventig niet vaker van ‘islamieten’, ‘mohammedanen’, de koran enz. dan in de jaren vijftig. Maar wel vermeldden ze (in de periode 1965-1984) veel vaker ‘gastarbeiders’, ‘buitenlandse werknemers’ e.d. In de loop van de jaren tachtig verdween die combinatie haast even snel als ze in zwang was geraakt, terwijl ‘homoseksualiteit’ allengs vaker samenging met termen als ‘Turkije’ of ‘Marokkaan’. Die laatste combinatie kwam ook in de eerste helft van de jaren negentig het vaakste voor, maar nieuwe trends dienden zich aan: in teksten ‘over’ homoseksualiteit e.d. vielen sinds de late jaren zeventig vaker en vaker termen als ‘islam’, ‘koran’, ‘moskee’ enz. Vanaf de jaren negentig gold hetzelfde – zij het in veel mindere mate – voor ‘allochtoon’ e.d.<sup>14</sup> De eerdergenoemde verschuivingen in *alle* krantenteksten gelden hier dus nog sterker, vooral wat ‘gastarbeiders’ alias ‘buitenlandse werknemers’ e.d. betreft. In de volgende paragrafen zullen we zien wat voor verhalen schuilgaan achter deze cijfers.

## Drie discursieve verbanden (ca. 1965-1985)

Krantenteksten van de late jaren zestig, de jaren zeventig en vroege jaren tachtig die zowel reppen van 'homofilie' e.d. als van 'Turken', 'Marokkanen', 'gastarbeiders', 'buitenlandse werknemers' e.d. handelden over velerlei onderwerpen, maar enkele veelvoorkomende verbanden springen in het oog.

### *Vrijplaatsen*

In de eerste plaats – al is dit niet de grootste categorie – zijn er verhalen en verhandelingen over Turkije en Marokko waarin melding wordt gemaakt van homoseksuele personen en praktijken. Een in 1971 verschenen artikel over de geuren en kleuren van Marokko vertelt bijvoorbeeld dat optredens van buikdanseressen worden afgewisseld door die van 'meestal homofiele jongleurs'.<sup>15</sup> Later dat jaar verscheen *Go to the mosk*, Jan Hanlo's brieven over zijn seksueel geladen omgang met een straatjochie in Marrakesh. Dat de Oriënt nog altijd gold als seksuele vrijplaats (vgl. Hekma 2002; Bracke 2012), blijkt ook uit een interview met een eenzame homo, die zei *niet* te voelen voor 'avonturen met homofielen in Torremolinos of Marokko'.<sup>16</sup> Evenmin is het toevallig dat Hugo Claus in 1973 een Tunesische stad koos als setting voor *Blauw blauw*: een zedenkomedie met vier personages, onder wie een Nederlandse homo die een relatie heeft met een rijke Tunesiër.<sup>17</sup>

### *Lotgenoten*

In de tweede plaats werden 'homofielen' en 'Turken', 'Marokkanen', 'gastarbeiders' of 'buitenlandse werknemers' in vele tientallen krantenberichten, radio- en televisieprogramma's (vooral in de late jaren zeventig en de eerste helft van de jaren tachtig) voorgesteld als lotgenoten. Het vroegste voorbeeld is het VPRO-televisieprogramma *Forum minderheden* (1 oktober 1967), waarin 'een homoseksuele man' en vervolgens 'een buitenlandse arbeider' werden geïnterviewd. Krap een jaar later, op 12 augustus 1968, bracht de NRU (voorganger van de NOS) een radioprogramma met de titel *Ons soort mensen over andere mensen: Een opinie-thermometer in het hol van de leeuw*:

'Documentaire over discriminatie. Non-stop komen aan het woord: een joodse middenstander; blanke Nederlanders over o.a. negers en Ambonezen; Surinaamse woningzoekenden; gastarbeiders; een fotograaf; woonwagenbewoners; dialectsprekenden; Amsterdammers; langharige jongeren; een joods meisje; homofielen; PvdA-leden en buitenkerkelijken.'

Eveneens in 1968 verscheen een advies aan het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie, waarin de (Rooms-katholieke) Kerk werd opgeroepen zich te ontfermen over ‘...bejaarden, vrijgezellen, buitenlandse arbeiders, studenten, vluchtelingen en ook ongehuwde moeders, homofielen, exgevangenen’ – vanwege het isolement van deze minderheden.<sup>18</sup> Progressieve synodaal-gereformeerden deden een soortgelijke oproep, in hun boekje *Synoodkreet: De vijf problemen, die volgens de “jongeren” zeer urgent zijn, zijn de ontwikkelingssamenwerking, de vrede in de wereld, de verhouding tussen de rassen, de homofilie en de gastarbeiders*.<sup>19</sup>

In 1970 was het een nieuwe politieke partij, DS’70, die beloofde te zullen opkomen voor ‘het welzijn van minderheidsgroepen zoals buitenlandse werknemers en homofielen’.<sup>20</sup> Het jaar daarop belegde de Anne Frank Stichting een internationaal congres over ‘...discriminatie van minderheden in Europa. Gedoeld wordt op gastarbeiders, subculturele groepen, bejaarden en homofielen’.<sup>21</sup> Een Leeuwarder centrum voor welzijnswerk legde zich toe op ‘de maatschappelijke dienstverlening voor het woonwagenkamp, de begeleiding van buitenlandse werknemers, de dienstverlening aan minderheidsgroepen (homofielen)’.<sup>22</sup> In Utrecht verrees een centrum voor ‘minderheidsgroepen van Dolle Mina’s tot gastarbeiders en homofielen’<sup>23</sup> en Trefcentrum Rotterdam organiseerde in 1973 een ‘integratiecarnaval’<sup>24</sup> om ‘contacten tot stand te brengen tussen diverse minderheidsgroepen die het centrum bezoeken’, met name ‘Surinamers, homofielen en buitenlandse werknemers’.<sup>25</sup> In Groningen besloot het gemeentebestuur om drie emancipatieorganisaties (NVSH, COC en MVM) te huisvesten in een gebouw dat al werd gebruikt door WAO-ers, ‘actieve bejaarden’, Anonieme Alcoholisten en de Stichting Buitenlandse Werknemers. Vooral de arbeidsongeschikten waren niet gelukkig met de nieuwkomers, maar staakten hun verzet, overwegende ‘...dat je als minderheidsgroep niet andere minderheidsgroepen met de nek kunt aankijken’.<sup>26</sup> Verderop in dit artikel (zie pp. 220-223) zullen we zien dat de verworpenen der aarde niet overal in Nederland als broeders samenwoonden.

Waar ‘homofielen’ en ‘gastarbeiders’ in de late jaren zestig soms in één adem werden genoemd omdat zowel dezen als genen geïsoleerd en eenzaam zouden zijn, werd in de loop van de jaren zeventig benadrukt dat ze te kampen hadden met vooroordelen en discriminatie. Zo vroeg het VPRO-televisieprogramma *Landgenoten* op 27 mei 1976: ‘...hoe reageert u, als vader dus, wanneer uw dochter thuiskomt met een Italiaan, Turk, homofiel of neger?’<sup>27</sup> Veel gevestigden stonden niet open voor nieuwkomers, zo bleek uit een onderzoek door antropoloog Frank Bovenkerk, *Omdat zij anders zijn: Patronen van rasdiscriminatie in Nederland* (1978), en uit het proefschrift van

Sjef Theunis: *Ze zien liever mijn handen dan mijn gezicht: Buitenlandse arbeiders in ons land* (1979). In een rapport over *Etnische minderheden* pleitte de WRR in 1979 voor 'actief overheidsbeleid ter voorkoming en indamming van discriminatie'. Vier jaar later verscheen de *Nota Minderhedenbeleid* (1983).

Dat er naast haat tegen buitenlanders ook homohaat bestond, werd duidelijk op Roze Zaterdag 1982, toen demonstranten in Amersfoort werden uitgescholden, bekogeld en geslagen. Dit en dergelijk geweld werd door velen toegeschreven aan 'verrechtsing', die pregnant zou blijken uit het succes van Hans Janmaat: in 1982 kreeg de Centruumpartij zitting in de Kamer. Dit versterkte het idee van lotgenootschap tussen seksuele en etnische of religieuze minderheden want toenmalig extreemrechts moest weinig hebben van homo's. Weliswaar betoogde ook de Socialistische Partij dat 'gastarbeiders', met name moslims, zich moesten aanpassen of remigreren,<sup>28</sup> maar andere kleine linkse partijen zoals de PSP en de CPN wierpen zich op als beschermers van 'buitenlandse werknemers', vrouwen, 'potten' en 'flikkers'.<sup>29</sup> Solidariteit met de Turkse en Marokkaanse gemeenschap werd vergemakkelijkt door de prominente positie van linkse arbeidersverenigingen (resp. HTIB en KMAN); religieuze organisaties hadden toen nog weinig gewicht (Cottaar, Bouras & Laouikili 2009; vgl. Duyvendak, Bos & Hekma 2010). Het COC van zijn kant committeerde zich aan het bestrijden van fascisme, racisme en antisemitisme: 'Homoseksuelen, buitenlanders, niet-blanken vormen een dankbaar doelwit om agressie te uiten. Daartegen moeten we strijden.'<sup>30</sup> In 1983 besloot het COC-congres dat leden van racistische of fascistische organisaties zouden worden geweerd c.q. geroyeerd.<sup>31</sup> Menigeen droeg in die jaren naast een roze ook een rode driehoek – embleem van 'antifascisme'. Toen in 1985 onderzoek werd gedaan naar 'potenrammen' noemden veel deelnemers het discriminerend dat ze werden gevraagd naar kenmerken van de daders: 'Eén man is zelfs in therapie gegaan omdat hij een zijns inziens onterechte afkeer voelde opkomen, telkens als hij Turken of Marokkanen zag. En dat terwijl hij door leden van zo'n groep geramd is.'<sup>32</sup> Maar al in 1983 hadden antifascisten geconstateerd: '...bij een aantal buitenlanders is weinig tot geen begrip voor de homobevrijdingsstrijd.'<sup>33</sup>

### ***Seks en geweld***

In de derde plaats kwamen termen als 'homofiel' en, anderzijds, 'gastarbeider', 'buitenlandse werknemer', 'Turk' of 'Marokkaan' vanaf de jaren zestig geregeld voor in krantenberichten over geweldsmisdrijven. Dat zal 21<sup>e</sup>-eeuwse lezers bekend (en verdacht) in de oren klinken, maar de rolverdeling was anders dan het hedendaagse stereotype wil. Zo berichtte *Het Vrije*

*Volk* in 1965 dat vier geboren Amsterdammers een Marokkaan in elkaar hadden geslagen, omdat ze dachten dat hij (evenals de landgenoot met wie hij op straat liep) homo was.<sup>34</sup> Nog verrassender is een voorval in 1970 waarvan *De Telegraaf* smeugig verslag deed: twee Bossche jongemannen hadden een Marokkaanse man de bosjes in gelokt om hem ('de vurige vreemdeling', 'de overgevoelige gastarbeider') vervolgens te beroven. De daders waren gepakt doordat het slachtoffer het er niet bij had laten zitten:

'De vorige beroofden hadden uit schaamte geen aangifte durven doen. Onze man uit Marokko echter verstond zich wel degelijk met de politie. Het geldverlies lag hem klaarblijkelijk zwaarder op de maag dan verlies van gezicht.'<sup>35</sup>

Een jaar later werd bericht over een opmerkelijk geval van moord of doodslag in Utrecht: op een braakliggend terrein was het stoffelijk overschot gevonden van een 44-jarige Marokkaanse gastarbeider, die bekendstond als drinkebroer en bezoeker van de rosse buurt.<sup>36</sup> Onderzoek leerde dat hij was gewurgd en '...zeer kort voor zijn dood homoseksueel contact moet hebben gehad.'<sup>37</sup>

Dat sommige Turkse en Marokkaanse mannen seksuele belangstelling hadden voor geslachtsgenoten konden lezers ook – terecht of niet – opmaken uit de berichtgeving over een 'exotische caféruzie', waarbij een Marokkaanse en een Turkse 'gastarbeider' (resp. 25 en 37 jaar oud) elkaar met een kapotgeslagen bierglas en een mes te lijf waren gegaan. De aanleiding voor de vechtpartij zou zijn geweest dat de Marokkaanse jongeman de Turkse man 'homofiele voorstellen' had gedaan; '...voorstellen in amoureuze zin, die aan duidelijkheid niets te wensen overlieten.'<sup>38</sup> Sommige lezers zullen hebben begrepen dat die 'voorstellen' als belediging bedoeld waren maar een detail kan hun te denken hebben gegeven: de Marokkaan was al twee maal het land uitgezet maar beide keren teruggekeerd dankzij 'steun uit Rotterdamse homofielenkringen'.<sup>39</sup>

In menig misdaadbericht uit de jaren zeventig en tachtig schemerde iets door van min of meer intieme betrekkingen tussen Turkse of Marokkaanse migranten en homo's van de koude grond. Zo vertelde *Het Vrije Volk* in 1972 hoe in Rotterdam een achttienjarige Turkse jongen na een hoogoplopende ruzie zijn oom Moestafa had neergestoken: 'Moestafa kon het niet verkroppen dat z'n neef een homofiel was en relaties met een veel oudere Rotterdammer onderhield.'<sup>40</sup> In zekere zin was de jeugdige dader dus slachtoffer. Dat betoogde ook de raadsman van een 22-jarige Marokkaanse jongeman die in 1974 terechtstond wegens het schieten op een oudere homo (die bij de politie bekendstond als 'De Hoer'). Deze zou hem in zijn Rotterdamse flat dronken

hebben gevoerd en aangerand. 'Illegaal in ons land verblijvende vreemdelingen, die zelf geen onderdak kunnen vinden, worden vaak door homofielen opgenomen,' zo betoogde de advocaat, 'Deze eenzame mensen vormen voor hen een gemakkelijke prooi, omdat ze – zelfs in geval van chantage – niet naar de politie durven te stappen, omdat ze dan de grens over worden gezet.' Volgens de officier echter durfden juist homo's vaak geen aangifte te doen van chantage of geweld: 'De schaamte, een gevolg, van het feit dat homofielen helaas nog steeds niet geaccepteerd zijn, speelt daarbij een belangrijke rol.'<sup>41</sup> Verschil van mening over de vraag wie er nu eigenlijk het slachtoffer was – niet ongebruikelijk in strafzaken – speelde ook in de zaak-Pasmans. Een 45-jarige man (boekhouder in een Rotterdamse worstjesfabriek) was doodgestoken door zijn achttienjarige, Marokkaanse huisgenoot (monteur in dezelfde fabriek).

'Omdat hij behoefte had aan enige geborgenheid had B. zich laten verleiden bij Pasmans in te trekken. De door Pasmans gedane beloften – "Je hoeft maar een keer per week met me naar bed, je mag contacten houden met vrouwen." – werden echter niet nagekomen.'<sup>42</sup>

'De eisen van Pasmans [...] werden op seksueel gebied steeds heviger en frequenter. Voor de Marokkaan, die niet uit was op een homofiele relatie maar wel geborgenheid en affectie zocht, was dat een bron van vernedering.'<sup>43</sup>

Pasmans had bedreigd dat hij B., de Marokkaanse jongeman, het leven zuur zou maken als deze hem zou verlaten. Na zijn dood bleek dat hij hem tot enig erfgenaam had gemaakt.

Machtsongelijkheid werd ook genoemd in de berichtgeving over de zaak Bertus Boel: een zestigjarige, gehandicapte ex-machinebankwerker in – alweer – Rotterdam, die in 1975 op bloedige wijze om het leven was gebracht. Zelfs *De Telegraaf*, die hard oordeelde over de 21-jarige 'illegale, werkloze gastarbeider Mehmet', vermeldde dat de 'zachte, eenzame Bertus Boel' zijn (betaalde) sekscontacten na een paar weken onverbiddelijk afdankte.<sup>44</sup> *Het Vrije Volk* verhaalde hoe Boel zijn laatste vrijer had voorgesteld aan een buurman: 'Hier heb je nu m'n Turk. Dit is z'n derde weekeinde. Morgen gaat ie weg.'<sup>45</sup>

Moelijker te duiden – alleen al vanwege het kleinere leeftijdsverschil – was de 'langdurige homofiele relatie' tussen de 57-jarige Tilburgse woning-inrichter-antiekhandelaar Van Puyenbroek en de veertigjarige Turkse grondwerker die hem in 1975 met tientallen messteken om het leven bracht. Volgens de officier had de antiquair het uitgemaakt en had de grondwerker

zich daar niet bij willen neerleggen. Laatstgenoemde echter verklaarde dat juist hij zich de ander van het lijf had willen houden; ‘...dat hij was meegenomen en gedwongen werd tot passief homofiel contact. Voor Turkse mannen is dit volslagen eerloos. De antiquair had hem daarop aangevallen, zodat hij zich moest verdedigen.’<sup>46</sup>

Noodweer was al vaker aangevoerd in dergelijke strafzaken, bijvoorbeeld door een 25-jarige Marokkaanse jongeman die een 22-jarige landgenoot had neergestoken: ‘Elfounti zou homofiele toenadering tot E. hebben gezocht, waar de laatste niet van gediend was.’<sup>47</sup> Uiteraard is het zeer de vraag of het slachtoffer werkelijk seksuele avances had gemaakt, maar voor mijn onderzoek doet dat er niet toe: het gaat om wat er werd geschreven en gezegd. In dat opzicht is de zaak-Van Puyenbroek (althans de berichtgeving erover) anders. In deze zaak vroeg de raadsman van de verdachte namelijk vrijspraak ‘...omdat de Turk op basis van zijn godsdienstige en culturele opvattingen zich wel had moeten verdedigen tegen de antiquair.’<sup>48</sup>

Dit laatste nu is significant: in geen van de eerdergenoemde en soortgelijke misdaadberichten was verwezen naar religieuze of culturele bezwaren tegen homoseksualiteit. Decennia- of zelfs eeuwenlang was juist de indruk gewekt dat homoseksualiteit in de Marokkaanse, Turkse, Arabische of islamitische cultuur veel meer getolereerd werd dan in de Westerse. Dat het anders lag, suggereerde ook een bericht, later in 1976, met de ietwat misleidende kop: ‘Marokkaans homopaar eist recht om hier te mogen blijven.’ Een 21-jarige Marokkaan verzette zich tegen uitzetting omdat hij een relatie had met een vijftien jaar oudere Hagenaar. Toen zijn toeristenvisum was verlopen had hij wel een verblijfsvergunning aangevraagd maar daarbij ‘niet de nadruk durven leggen op zijn homofiel-zijn, omdat het taboe in Marokko op homofilie veel groter is dan in ons land.’<sup>49</sup> Vandaag de dag lijkt dat vanzelfsprekend, maar toen was het een nieuw geluid.

## Niet door één deur: de Zwolse ‘homoskee’ (1986)

Nog in 1977 betoogde een deskundige dat homoseksualiteit in landen als Marokko ‘de gewoonste zaak van de wereld is, omdat homofiele relaties daar hetzelfde worden gewaardeerd als hetero relaties.’<sup>50</sup> Twee jaar later werd dit beeld van de Oriënt aan het wankelen gebracht door de eerdergenoemde executies van homo’s in Iran. Ook de gedachte dat homoseksuelen en ‘buitenlanders’ lotgenoten waren werd op de proef gesteld, door een binnenlands voorval.



In de nazomer van 1986 besloot het gemeentebestuur van Zwolle het plaatselijke COC te huisvesten in een voormalig schoolgebouw. Surinaamse moslims verzetten zich daartegen want al jarenlang gebruikten zij (gratis) een van de belendende lokalen als moskee. Gesteund door de plaatselijke Raad van Kerken bezetten ze de ruimtes, met leuzen als 'Geen ontheiliging van onze moskee', 'Vrijheid van godsdienst' en 'Gooi ons niet op de keien'.<sup>51</sup> Volgens hen stond de islam hun niet toe om onder één dak te verkeren met homoseksuelen – net zo min als er in een islamitische stad plaats was voor varkens.<sup>52</sup> Bovendien vreesden ze – aangezien ze dezelfde wc's zouden moeten gebruiken – besmetting met aids. De burgemeester gaf geen krimp: 'U doet een beroep op de gemeente voor huisvesting. Dan moet u ook accepteren dat de gemeentelijke overheid handelt zoals in een pluriforme samenleving past.'<sup>53</sup> Dat vond ook het plaatselijke COC: 'Wij willen niet wijken voor discriminerende groeperingen.'<sup>54</sup>

Conflicten als dit hadden zich al eerder voorgedaan (in Breda<sup>55</sup> en in de Bijlmer<sup>56</sup>) maar nu besteedde het *NOS Journaal* er aandacht aan en ontstond er nationale ophef – misschien omdat de Surinaamse moslims zich heftig roerden. Ze belegden een bijeenkomst, die werd bijgewoond door zo'n 150 gelovigen, onder wie een moefti en andere moslimgeleerden. 'Volgens ons geloof, verklaarde een imam uit de Bijlmermeer, mogen deze onreine mensen, die Allah als een plaag beschouwt, zich niet in onze nabijheid bevinden. Zelfs niet in dezelfde stad.'<sup>57</sup> De bijeenkomst resulteerde aldus in 'verbale mishandeling van alles wat met homoseksualiteit te maken heeft,' schreef *NRC Handelsblad*. De meest gezaghebbende geestelijke stelde met een beroep op de Schrift: 'Personen die zich bezighouden met homofilie, lesbisch gedrag inbegrepen, plegen inbreuk op gods [sic] woord. Zij moeten afgemaakt, onthoofd, gestenigd, of van de berg afgegooid worden. De islam tolereert deze mensen niet.'<sup>58</sup> *De Volkskrant* kopte op 5 september: 'Koran schrijft voor homo's "van de berg af te gooien"' (maar corrigeerde dat al de volgende dag<sup>59</sup>) en *Het Parool*: 'Islamieten voeren heilige oorlog in Zwolle.' Een columnist sprak van 'smetten op het blazen van een land als het onze waarin respect voor minderheden tot de meest wezenlijke kenmerken wordt gerekend.'<sup>60</sup> En, twee dagen later: 'Allah zij dank is de overgrote meerderheid van Mohammeds volgelingen in Nederland veel verdraagzamer. Op een nieuw Staphorst zitten we waarachtig niet te wachten.'<sup>61</sup>

Voor een vrolijke noot zorgde *De Waarheid*, waarin cartoonist Willemen een relnicht tekende die toekeek hoe een moslim bad: 'Gut wat enig, een lekkere snor, een jurk aan, leuk hoedje op en vijf keer per dag voorover...'<sup>62</sup> Kwetsend, vond 'een Amsterdams buurthuis volwassenenwerkster met en ten behoeve

van Marokkanen' maar een andere lezer repliceerde: 'Als iemand homo's discrimineert dan ben je daar tegen, als iemand buitenlanders discrimineert dan ben je daar tegen, als een buitenlander homo's discrimineert ben je daar tegen en als een homo buitenlanders discrimineert dan je daar ook tegen.'<sup>63</sup> 'Even streng zijn, dus, gemeenteraad Zwolle,' adviseerde Stephan Sanders in *De Groene*.<sup>64</sup> Volgens een columnist van *Het Vrije Volk* stond er veel op het spel: 'Op het moment dat niet langer de tolerante meerderheid het beleid in Nederland bepaalt, is geen minderheidsgroep meer veilig. Dit soort uitwassen hoort in onze samenleving niet thuis, dat moet keihard worden duidelijk gemaakt.'<sup>65</sup> De kern van het probleem was volgens een lezer van *Het Parool* dat het overheidsstreven naar 'integratie met behoud van eigen cultuur' verkeerde verwachtingen had gewekt bij nieuwkomers: 'Immers, op essentiële punten, zoals bijvoorbeeld de positie van de vrouw, kinderen en homoseksuelen, eist de samenleving zonder meer dat zij zich aan de Nederlandse situatie aanpassen.'<sup>66</sup> Die mening zou jaren later gemeengoed worden in Nederland.

Volstrekt anders dan al de voorgaande commentaren was dat van een redacteur van *De Telegraaf*. Hij vergeleek de Zwolse affaire met de verontwaardiging over het doceerverbod dat kardinaal Ratzinger had opgelegd aan een vrijzinnig-katholieke theoloog:

'Kwijlend van honger en jankend van bloeddorst zit het wolvenpak weer eens de eenvoudigen van geest achterna. Zowel gelovige katholieken als gelovige moslims worden dezer dagen belaagd door agressief geschreeuw van de horden, die het gemunt hebben op hun geloofsovertuiging [...]. En zo krijgt een moslimgemeente in Zwolle de felste verwijten van discriminatie naar het hoofd geslingerd, wanneer deze volgelingen van de Profeet, gedachtig hun eigen Heilige Boek, niet onder een dak willen vertoeven met een homo-club. [...] Ook deze club mensen zegt de vrijheid en tolerantie hoog in het vaandel te hebben, maar wil die vrijheid ontnemen aan de Zwolse moslims, wier leer zegt, dat omgang met homo's ongeoorloofd is. [...] Dat is alles. Maar alom klinkt het gejack en het verontwaardigd geblaf over discriminatie. Wat is in feite bij dit alles de échte discriminatie? Die bestaat eruit, dat [...] de katholieke kerk geen eigen regels mag hebben, en de moslims niet mogen leven volgens de voorschriften van de Koran.'<sup>67</sup>

Dit verschilde niet alleen totaal van wat andere kranten schreven, maar ook van wat er in later jaren in *De Telegraaf* te lezen zou zijn over Nederlandse moslims en homoseksuelen. Geen wonder, misschien, want in de jaren tachtig stonden het COC en homostrijd in het algemeen nog te boek als een overwegend linkse onderneming.

Dat gold ook voor de strijd tegen racisme, maar op dat gebied was er al iets aan het veranderen: een paar maanden tevoren had socioloog Herman Vuijsje een boek gepubliceerd (*Vermoorde onschuld: Etnisch verschil als Hollands taboe*) waarin hij betoogde dat er sinds de jaren zestig veel heilige huisjes waren gesloopt, maar ook nieuwe waren opgetrokken.<sup>68</sup> Later zouden velen hem dat nazeggen. Een vroeg, vrijwel vergeten voorbeeld is een bundeltje onder redactie van de Rotterdamse socioloog Hans van de Braak: *Taboe: Waarover wij niet mogen spreken* (1989). ‘Waarom is ons land zo vatbaar voor de emotionele chantage van een minderheid?’ vroeg hij. Opmerkelijk genoeg, althans in retrospectief, bedoelde Van de Braak met ‘een minderheid’ niet alleen ‘allochtonen’ maar ook joden en homoseksuelen.

‘Het bespreken van seksuele en andere verschillen tussen mensen [...] wordt al gauw discriminatie gevonden. [...] Wie verschillen aanroert is een potentiële boosdoener en wie anders is, presenteert zich als een zielig slachtoffer. Chanteren wij elkaar met vermeende gevoelens van gekwetstheid? Zijn wij soms een primitief volk dat last heeft van taboes? Bestaat er bij ons censuur op het gesproken woord?’<sup>69</sup>

Dat ‘wij’ niet gewoon omgingen met homoseksualiteit bleek volgens de auteur uit de protesten tegen het hersenonderzoek van neurobioloog Dick Swaab (vgl. Dercksen 1989; Hekma 2004) maar ook uit de weerstand tegen psychologische theorieën over de etiologie van homoseksualiteit: ‘De ervaring van psychoanalytici is bijvoorbeeld dat hun homoseksuele patiënten een gestoorde relatie hebben met hun vader.’<sup>70</sup> Laatstgenoemde uitspraak is opmerkelijk want psychologische verklaringen van homoseksualiteit heten vandaag de dag – juist door het succes van publicaties als Swaabs *Wij zijn ons brein* – even achterlijk als religieuze veroordelingen. Maar verrassend is ook Van de Braaks suggestie dat zowat alle minderheden lange tenen hadden. Dit algemene oordeel over ‘de minderheden’ zou geen stand houden: homoseksuelen en ‘allochtonen’ alias ‘moslims’ heetten vanaf de jaren negentig niet langer lotgenoten.

### ‘Islamisering’ versus emancipatie (1990-1997)

De affaire van de ‘homoskee’, zoals godsdienstsocioloog en columnist Peter Hofstede het noemde,<sup>71</sup> eindigde ermee dat het gemeentebestuur de moslims een ander onderkomen bood. Het erkende dat het onhandig had geopereerd en deskundig advies had moeten inwinnen.<sup>72</sup> Daarin konden velen – onder

wie de deskundigen<sup>73</sup> – zich vinden. Maar moeilijk weg te nemen was de indruk dat sommige Nederlandse moslims er opvattingen op nahielden die ver afstonden van wat hier te lande de norm heette.

De rechtszaak, enkele maanden later, tegen de Islamitische Omroep Stichting, die Ali Karacabay zou hebben ontslagen omdat hij homo was, kreeg niet veel aandacht.<sup>74</sup> Evenmin ontstond er ophef toen een Turks-Nederlandse redacteur van het televisieprogramma *Hollandse Nieuwe* niet wilde meewerken aan een item over homoseksualiteit: ‘Natuurlijk, ben ik solidair met buitenlandse homoseksuele jongeren. Maar als ik ze zelf ga interviewen, krijg ik moeilijkheden. Mijn privéleven zou worden aangetast.’<sup>75</sup> De vraag hoe tolerant islamitische Nederlanders waren, keerde in alle hevigheid terug in het voorjaar van 1989, toen enkele duizenden van hen Salman Rushdie hardop dood wensten. Op 25 oktober van dat jaar wijdde het NOS radioprogramma *Meer over minder* een uitzending aan fundamentalisme, waarin vertegenwoordigers van zes geloofsgemeenschappen vertelden over ‘hun overtuiging, geschriften, leefregels en houding t.o.v. homoseksualiteit’. De keuze voor dit laatste, specifieke gespreksonderwerp duidt erop dat attitudes ten aanzien van homoseksualiteit inmiddels golden als graadmeter voor de manier waarop religieuze stromingen verschillen van elkaar en van seculiere wereldbeschouwingen. De moslim van het zestal wond er geen doekjes om: ‘De Koran verfoeit homoseksualiteit.’<sup>76</sup>

Twee jaar later, in september 1991, hield VVD-leider Frits Bolkestein zijn geruchtmakende speech, waarin hij betoogde dat moslims in Europa zich moesten aanpassen. Als voorbeelden noemde hij niet alleen de scheiding van Kerk en Staat, de vrijheid van meningsuiting en de gelijkwaardigheid van vrouwen maar ook die van homoseksuelen.<sup>77</sup> Deze toespraak staat te boek als begin van ‘het integratiedebat’ (toentertijd: ‘het nationale minderheden-debat’), dat door talrijke historici en sociaalwetenschappers is gereconstrueerd, geanalyseerd en becommentarieerd, met stevast dezelfde protagonisten: na Bolkestein noemt men gewoonlijk Pim Fortuyn, Paul Scheffer, Rita Verdonk, Ayaan Hirsi Ali (plus Theo van Gogh) en Geert Wilders (zie o.a. Uitermark, Traag & Bruggeman 2012). Elk van dezen – de een wat vaker of dringender dan de ander – vestigde de aandacht op de gespannen verhouding tussen islam en homoseksualiteit. Dat daar partijpolitieke kanten aan zaten, bleek bijvoorbeeld in het VPRO-radioprogramma *Kuitenbrouwer & Kroonenberg* van 30 januari 1994, waarin Mohammed Rabbae, de Marokkaans-Nederlandse lijsttrekker van GroenLinks (en ex-directeur van het Nederlands Centrum Buitenlanders) aan de tand werd gevoeld over zijn stellingname in de Rushdie-affaire (1989), maar ook over zijn uitspraak ‘...dat je van islamieten niet kunt verwachten

dat ze plotseling homoseksualiteit zomaar accepteren.<sup>78</sup> Daarmee had Rabbae de verdenking gewekt dat hij en zijn partij seksuele diversiteit ondergeschikt maakten aan culturele of religieuze verscheidenheid.

Het bekendste, meest besproken voorbeeld van het politiseren van 'islam en homoseksualiteit' is Fortuyn's boekje *Tegen de islamisering van onze cultuur* (1997/2001). Vrouwen- en homo-emancipatie, zo stelde de auteur, was 'na de creatie van de verzorgingsstaat de grootste mentale en culturele prestatie van de mensheid in de moderne wereld'<sup>79</sup> – een die met kracht moest worden verdedigd (vgl. Dudink 2010; 2011; Mepschen, Duyvendak & Tonkens 2010; Cherribi 2010; Bracke 2012).<sup>80</sup> Noch Fortuyn, noch Bolkestein<sup>81</sup> was echter de eerste die suggereerde dat er vooral met betrekking tot homoseksualiteit sprake zou zijn van een botsing met de islam. In het vroege voorjaar van 1990 verscheen een pamflet waarvan een jaar eerder in *NRC Handelsblad* een voorproefje<sup>82</sup> was gepubliceerd: *De ondergang van Nederland: Land der naïeve dwazen*.<sup>83</sup> Terwijl de voorpublicatie betrekking had op de moslimprotesten tegen Rushdie, waarschuwde het pamflet voor een algemener gevaar, dat door lezers kortweg werd aangeduid als 'islamisering'.

Deze term was al sinds het eind van de negentiende eeuw in zwang, ter aanduiding van bekering van bovenaf of, vaker, (grond)wetswijzigingen in landen met een moslimmeerderheid. Vanaf het midden van de jaren tachtig werd hij gebruikt in de hedendaagse zin des woords: een geleidelijk, *bottom-up* proces van demografische en culturele verandering in Westerse landen. Daartegen waarschuwden extreemrechtse partijen als Le Pens Front National<sup>84</sup> maar ook evangelicale organisaties: 'Kruistochten wil de christenen in Nederland bewust maken voor [sic] de mogelijke islamisering van ons land...'<sup>85</sup>

*De ondergang van Nederland* kreeg landelijke bekendheid doordat de Anne Frank Stichting een aanklacht wegens *hate speech* indiende tegen de auteur, die zich verschool achter het pseudoniem Mohamed Rasoel en vermomd optrad in enkele talkshows. Spoedig bleek het te gaan om de Pakistaans-Nederlandse variétéartiest Zoka Mansoor van A. alias Zoka Fatah alias 'de zoon van Tarzan'. Volgens de Amsterdamse hoogleraar tekstwetenschap Teun A. van Dijk was het pamflet echter een uiting van 'elite-racisme': de eigenlijke auteur zou niemand minder zijn dan de gevierde (homoseksuele) literator en columnist Gerrit Komrij.<sup>86</sup> Deze beschuldiging leidde tot een rel en een rechtszaak, waardoor de strekking van het pamflet wat op de achtergrond raakte. 'PVV-intellectueel' Martin Bosma noemt het echter zijn voor-naamste inspiratiebron, en ook los daarvan is het van grote betekenis voor het onderhavige onderzoek. Als eerste gevolg van moslimmachtsovername

voorspelt het namelijk: ‘Homoseksuelen zullen niet meer voor hun homoseksualiteit durven uitkomen.’<sup>87</sup>

In de loop van de jaren negentig leek Rasoels voorspelling te worden bewaarheid. Terwijl homo’s en lesbo’s aan zichtbaarheid wonnen – door televisieprogramma’s als *In de Vlaamsche Pot* of de shows van Paul de Leeuw (beide vanaf 1990), de openstelling van trouwregisters en trouwzalen voor homoparen (1991) en manifestaties als Amsterdam Europride (1994) of Gay Pride (vanaf 1996) – groeide het aantal berichten over intolerantie (Keuzenkamp et al. 2006). ‘Blijven de verworvenheden op het gebied van homoseksualiteit overeind in een multiculturele samenleving?’ zo begon een artikel over islam en homoseksualiteit in het *Buitenlanders Bulletin* van november 1992. Aan het woord kwam onder anderen publiciste Sajidah Abdus Sattar (geboren Miriam Latour), secretaris van de Nederlandse Moslim Raad. ‘In Pakistan,’ vertelde ze, ‘worden homoseksuelen bijvoorbeeld openlijk getolereerd zolang ze zich niet bemoeien met de gewone, heteroseksuele gemeenschap.’ Ze benadrukte dat homo’s niet gediscrimineerd mochten worden, maar: ‘Het mag niet in de openbaarheid komen want zo wakkeren ze het aan bij die mensen die het mischien wel in zich hebben. Zoals het in Pakistan gaat denk ik dat het voorlopig de beste oplossing is.’<sup>88</sup> In de volgende aflevering lichtte ze haar uitspraken nader toe: ‘Moslims ervaren openlijk vertoon van homofiele aanleg [...] als een gevaarlijke verstoring van de maatschappelijke orde.[...] Niemand is vrij van passies en eigenaardigheden. Maar in een samenleving zal iedereen zich moeten leren beheersen en zich aan bepaalde normen moeten houden.’<sup>89</sup> In het nummer daarop (januari 1993) verscheen een felle reactie van twee prominente homoactivisten en publicisten, Marcel Bullinga en Bam-bi Delver: ‘Zou Janmaat zijn visie op allochtonen of joden klakkeloos hebben mogen neerschrijven?’ vroegen ze. ‘Intolerantie mag in Nederland, zolang deze maar gehuld is in een allochtoon-godsdienstig jasje.’ In Abdus Sattars uitspraken zagen ze een bevestiging van de vrees die ze een halfjaar eerder hadden geuit in *De Volkskrant*: dat ‘de groei van de islam’ ten koste van homo’s en lesbo’s zou gaan. ‘Anderen sluiten hun ogen voor dat gevaar [...] De homobeweging toont niets dan onverschilligheid, geeft zelfs blijk van *begrip* voor de onderdrukkers (immers zelf ook onderdog).’<sup>90</sup>

In de jaren negentig verschenen allengs meer berichten over intolerantie en geweld jegens homo’s en lesbiennes. De meeste betroffen voorvallen en persoonlijke indrukken,<sup>91</sup> maar enkele steunden op wetenschappelijk onderzoek.<sup>92</sup> *Jeugd en Seks* 95, waaraan meer dan zeventuizend scholieren deelnamen, leerde dat de ‘allochtonen’ onder hen merendeels afwijzend stonden tegenover homoseksualiteit.<sup>93</sup> Een onderzoekster van de Utrechtse GG&GD

constateerde onder 'allochtone' scholieren zelfs toenemende 'homohaat' jegens medeleerlingen en docenten.<sup>94</sup>

Een theatrale verwerking van Rasoels en Fortuyns onheilsprofetieën, inclusief hun politieke kritiek, ging in het voorjaar van 1997 in première bij Toneelgroep Amsterdam: *Angst en ellende in het rijk van Kok*. De hoofdpersoon, een zestigjarige homo, is als de dood dat moslims het op hem gemunt hebben en dat ze het land zullen overnemen. Hoewel de auteurs – Guus Vleugel en Ton Vorstenbosch – hem afschilderden als paranoïde, suggereerden ze dat zijn angst niet onterecht is.<sup>95</sup> De titel verwijst naar een toneelstuk van Berthold Brecht over nazi-Duitsland, en legt daarmee een verband tussen islam en fascisme – een dat later populair zou worden onder rechts-populisten. Wat de verhouding tussen islam en homoseksualiteit betreft verschilt *Angst en ellende* als nacht en dag van de zedenkomedie *Blauw blauw* die Hugo Claus een kwarteeuw eerder schreef. Het stuk kreeg een lauwe ontvangst, maar werd na 2001 alsnog de hemel in geprezen: 'vooruitziende blik', 'nog ver voor Fortuyn', 'scherpzinnige komedie', 'visionair theater', 'Toen *not done*, nu gemeengoed in de discussie.'<sup>96</sup>

## Homo én moslim: zelforganisaties in de jaren negentig

*Angst en ellende* eindigt ermee dat de hoofdpersoon in handen komt van een engelachtige Marokkaanse verpleger, die ook nog eens 'gay' is. Deze *macro ex machina* is niet helemaal uit de lucht gegrepen want in de voorgaande jaren hadden Turks- en Marokkaans-Nederlandse homojongeren van zich doen spreken – soms als eenling, soms als representant van groepen zoals het multiculturele *Strange Fruit* (1989; vgl. El-Tayeb 2012) en het Arabische *Secret Garden* (1996), beide gelieerd aan het COC. Deels hing dat samen met beleid: in 1990 had het COC besloten zich voortaan meer open te stellen voor 'ouderen, gelovigen en allochtonen'.<sup>97</sup> De tegemoetkoming naar religieuze homo's en lesbiennes kwam onverwacht want in de jaren tachtig heerste in het COC een uitgesproken antireligieuze stemming. Aandacht voor nieuwe Nederlanders was niet geheel nieuw: al in de vroege jaren tachtig hadden Surinaamse homo's en lesbo's zich georganiseerd ('SuHo', 1980; 'Sister Outsider', 1983) en waren er in het verenigingsblad interviews verschenen met 'allochtone' homo's en lesbo's, bijvoorbeeld met de 23-jarige, Marokkaans-Nederlandse Abdou. In dit lange vraaggesprek ging het overigens met geen woord over religie.<sup>98</sup> Na 'Zwolle' kwam daar meer aandacht voor, bijvoorbeeld in een interview met de eveneens 23-jarige Mohammed:

“Verbiedt de islam homoseksualiteit?’ vraag ik. Hij knikt weer. Ja, ik ben bang voor God omdat ik homofiel ben, omdat ik iets met mannen doe.” De manier waarop hij dit zegt maakt me echter duidelijk dat hij heel wat banger is voor zijn aardse vader dan voor de hemelse.<sup>99</sup>

Terwijl ‘islam en homoseksualiteit’ in de jaren negentig politiek op scherp werd gezet, kregen dus ook mensen stem die zowel moslim als homoseksueel waren. Ze kwamen aan het woord in homomedia<sup>100</sup> maar eveneens in periodieken en programma’s voor een algemeen publiek. Het VPRO-programma *Binnenland* van 29 april 1994 bracht zelfs een van hen op televisie: ‘Abdel Mahrouf is moslim en homo, maar zal dat nooit aan zijn vader vertellen.’<sup>101</sup> En het KRO radioprogramma *Maatschappelijke kwesties* portretteerde op 10 mei 1995 de 26-jarige, Marokkaans-Nederlandse ‘Skander’, die sprak over ‘...het moslim-zijn, dat hem bij vlagen bevangt; zijn strenge religieuze opvoeding; zijn homoseksualiteit en het dubbelleven dat hij daardoor leidt.’ Een jaar later verscheen in *Nieuwe Revu* een interview met vier Marokkaans-Nederlandse jongeren, onder wie de 23-jarige student Rachid, die wél ‘uit’ was ten opzichte van vrienden en familie. Volgens hem was religie niet de kern van het probleem: ‘Er staat namelijk niets letterlijk in de koran. Ook wetten en regels niet. Het blijven verhalen, die je op honderd verschillende manieren kunt uitleggen.’<sup>102</sup>

Later dat jaar, op 9 november 1996, berichtte het televisieactualiteitenprogramma *Twee vandaag* dat Strange Fruit het jubilerende COC beschuldigde van racisme (vgl. El-Tayeb 2012). Aan het woord kwam onder meer de Turks-Nederlandse homoactivist Cem Ariklar, oprichter en voorzitter van een in Amsterdam gevestigde zelforganisatie genaamd IPOTH (‘Independent’ of ‘International Platform Of Turkish Homosexuals’). In juni 1997 maakte hij de uitkomsten bekend van een enquête waaruit zou blijken dat 68% van de Turkse Nederlanders homoseksualiteit ‘absoluut geen zonde’ vond, en dat 88% zelfs instemde met het ‘homohuwelijk’.<sup>103</sup> Voor de IKON-radio (*De andere wereld van zondagavond*, 28 september 1997) legde Ariklar evenwel uit ‘waarom homoseksualiteit nog steeds een groot taboe is in de Turkse en islamitische cultuur’ en vertelde hij over het door hem geïnitieerde opvanghuis voor Turks-Nederlandse homojongeren.<sup>104</sup> Een halfjaar later was hij (‘jonge Turkse homoseksueel die zowel belijdend moslim is als een relatie met een Nederlandse man heeft’) opnieuw op televisie te zien, in een programma getiteld *Mannenliefde en moslimmoraal*.<sup>105</sup> En nog een halfjaar later, tijdens de Amsterdam Gay Games, bad hij met een handvol andere Turkse moslims demonstratief op het Homomonument. Een van de deelnemers was



een homoseksuele imam, die kort daarna asiel aanvraag.<sup>106</sup> Aangezien homoseksuele moslims niet welkom zouden zijn in reguliere gebedshuizen stelde Ariklar voor om een eigen 'homomoskee' op te richten, liefst met bijpassende imam.

Dit voorstel stuitte op kritiek van alweer een nieuwe organisatie: Stichting Yoesuf, opgericht door de uit Syrië afkomstige socioloog Omar Nahas.<sup>107</sup> Een aparte homomoskee, zo stelde ze in een persverklaring, was niet bevorderlijk voor de emancipatie van homoseksuele moslims: 'Ze willen gewoon meedoen in de bestaande moskeeën.'<sup>108</sup> De twee stichtingen bleken niet alleen van mening te verschillen over de te volgen emancipatiestrategie, maar ook over de Schrift. 'Volgens Ariklar bevat de koran geen verbod. Alleen zijn er nogal wat "oude heren" die homoseksualiteit vies vinden. Turken, die de koran niet in [...] het Arabisch kunnen lezen, moeten maar geloven wat die "heren" zeggen.'<sup>109</sup> Nahas bestreed dat er in de koran geen verbod op homoseksualiteit te vinden zou zijn: 'Dit ontkennen is volgens Yoesuf niet realistisch en maakt echte discussie met gelovigen onmogelijk. [...] De stichting Yoesuf legt homoseksuelen geenszins een verbod op, maar ook wil zij koranteksten niet verdraaien.'<sup>110</sup>

Ariklars benadering viel in de smaak bij televisiemakers. Naar aanleiding van zijn moskeeplan zond de VPRO op 2 januari 2000 een uitvoerig portret van hem uit in de serie *Ingodsnaam*.<sup>111</sup> Nahas figureerde een maand later in een IKON-documentaire (waarover straks meer, zie p. 232).

## Homoseksualiteit als splijtzwam in islamitisch Nederland (1993-1997)

Naast homo's van islamitischen huize lieten in de jaren negentig ook imams van zich horen. Zo sprak in *Mannenliefde en moslimmoraal* (1998) de Palestijns-Nederlandse imam Hamza Zeid Kailani – 's lands eerste islamitisch geestelijk verzorger van gedetineerden. Hij stelde

"...dat homoseksuele moslims thuis opgesloten moeten worden. Totdat ze berouw tonen en hun leven willen beteren." Volgens de imam is dit een zeer gematigde opstelling. "De meeste imams zeggen dat je moslim-homo's in brand moet steken."<sup>112</sup>

Het was niet voor het eerst sinds 'Zwolle' dat zulke gepeperde uitspraken doordrongen tot de mainstream media: in 1993 was de Amsterdamse imam Omar

Bouyejrar door zijn moskeebestuur afgezet en teruggestuurd naar Marokko wegens discriminerende uitspraken over homo's en joden.<sup>13</sup> In 1996 was het juist een progressieve islamitische theoloog die het veld moest ruimen: Abdulwahid van Bommel werd geschorst als directeur van de Nederlandse Moslim Omroep; volgens sommigen wegens mismanagement of zelfs nepotisme, maar volgens anderen vooral vanwege zijn opvattingen over (homo) seksualiteit.<sup>14</sup> Vlak voordat hij werd gewipt had Van Bommel in een interview met *De Volkskrant* gezegd:

‘...een weg terug naar een achterlijke islam is er niet. Ook in hun houding ten aanzien van vrouwen en homo's moeten ze [moslims, DJB] emanciperen. [...] Van moslims mag je net zoveel tolerantie voor homo's en vrouwen verwachten als van autochtonen voor de Marokkaanse en Turkse manier van leven.’<sup>15</sup>

Bovendien had hij gesproken op een drukbezochte discussieavond over islam en liefde, georganiseerd door Rotterdamse moslimstudenten. Tot ergernis van sommigen had hij daarbij kritiek geuit op de dubbele moraal van veel moslimmannen: ‘Waar staat geschreven dat Marokkaanse jongens in Nederland volop mogen rondneuken om daarna te trouwen met een meisje dat maagd moest blijven?’ Veel meer had hij niet kunnen zeggen, door de breedsprakige betogen van de andere spreker: de toen nog niet zo bekende ‘sjeik Khalil [El] Moumni’.<sup>16</sup> In een tweede, nog veel drukker bezochte discussieavond beantwoordde Van Bommel (inmiddels directeur-af) allerhande vragen, bijvoorbeeld over homoseksualiteit. ‘Dat is verboden,’ zei hij, ‘De Koran noemt het onnatuurlijk en immoreel, maar de geestelijk verzorger mag hem niet veroordelen. In homotenten zit het trouwens vol met moslimjongens: we hebben te maken met de Nederlandse realiteit.’<sup>17</sup> Van Bommel drong daarom aan op het bespreekbaar maken van homoseksualiteit.<sup>18</sup> Een aanzet daartoe gaf hij enkele maanden later met een lang, doorwrocht artikel in *Trouw*, over seksualiteit en islamitische ethiek. Daarin stelde hij onder meer dat de Koran weliswaar – net als de Bijbel – homoseksualiteit veroordeelt, maar onderscheid maakt tussen de aard en de daad, alleen sancties in het hiernamaals noemt en voor alles ‘barmhartigheid en zorg’ predikt.<sup>19</sup> Daarmee koos Van Bommel een positie waarmee veel van zijn lezers vertrouwd waren – de positie die sinds de jaren zestig werd ingenomen door veel protestantse en katholieke ‘pastors’ (Bos 2010a; 2010b).

Van Bommels ontslag kreeg een publicitair staartje in 1997. In januari van dat jaar luidde een programmamaker de noodklok over de conservatieve wending van de NMO: ‘Onze free-lance medewerker die homo is [...] kan het wel

schudden.<sup>120</sup> In juni zou de omroep een uitzending wijden aan homoseksualiteit, gemaakt door eerdergenoemde Sajidah Abdus Sattar. ‘Als moslimraad willen we aangeven dat moslims in Nederland alleen geaccepteerd kunnen worden als zij anderen ook accepteren,’ verklaarde ze. De uitzending werd evenwel bemoeilijkt doordat de tape verdwenen bleek – verdonkeremaand, zo opperde Abdus Sattar, door een wraakzuchtige medestander van Van Bommel. Deze had eerder een programma over homoseksualiteit gemaakt maar na zijn schorsing had de NMO het niet willen uitzenden, en een nieuw programma laten maken door Abdus Sattar.<sup>121</sup> Het hare was vooruitstrevender dan dat van Van Bommel, zei ze, want een van de geïnterviewden was praktiserend moslim én homo. ‘Dit is nog nooit vertoond op tv. Het zou voor heftige reacties kunnen zorgen binnen de moslimgemeenschap.’<sup>122</sup>

Welk van de twee NMO-programma's het homo-vriendelijkst was, is moeilijk vast te stellen – en eigenlijk doet het er ook niet toe. Van belang is veeleer dat homoseksualiteit blijkbaar een onderwerp was waarover vooruitstrevende en behoudende moslims in Nederland – net als dito protestanten – met elkaar in het krijt traden. Die confrontatie zou niet beperkt blijven tot de eigen kring.

### ‘Imams houden niet van homo's’ (2001)

‘Islam en homoseksualiteit’ werd een publieke kwestie in Nederland op 3 mei 2001, toen het actualiteitenprogramma *Nova* een interview uitzond met de eerdergenoemde, in Rotterdam werkzame Marokkaanse imam Khalil El-Moumni. Deze noemde homoseksualiteit niet alleen een zonde maar ook een besmettelijke ziekte, die een bedreiging zou vormen voor de Nederlandse samenleving. Zijn uitspraken wekten grote verontwaardiging, die slechts enigszins bedaarde toen bleek dat de tolk nogal vrij had vertaald en dat de redactie een cruciale passage, waarin El Moumni geweld veroordeelde, had weggelaten (Hekma 2002; Boender 2007; Dudink 2010; 2011; Mepschen, Duyvendak & Tonkens 2010; Cherribi 2010).<sup>123</sup> Op aandringen van tientallen burgers en organisaties stelde het Openbaar Ministerie vervolging in wegens ‘opzettelijke belediging’ en ‘aanzetten tot haat, discriminatie of geweld’ (art. 137c-d Sr). Net als in soortgelijke rechtszaken – zoals die tegen kardinaal Simonis of de reformatorische politicus Meindert Leerling – oordeelde de rechtbank echter dat de uitspraken mochten, vanwege de godsdienstvrijheid.

Het interview met El Moumni maakte deel uit van een item getiteld ‘Intolerantie alloctonen tegen homoseksuelen neemt toe.’ Al op 18 januari 2001 had het Human-televisieprogramma *De achtste dag* bericht over ‘de

pesterijen en mishandeling van een lesbisch stel [Liesbeth en Elise] door Marokkaanse jongeren in de Utrechtse wijk Lombok.' En nog veel eerder was op radio en televisie aandacht besteed aan de houding van Marokkaanse, Turkse en andere islamitische Nederlanders jegens homoseksualiteit.<sup>124</sup> Een van degenen die daar de aandacht op hadden gevestigd was, zoals gezegd, Cem Ariklar.

Een andere Turks-Nederlandse homojongere, Fatih, en diens familie stonden centraal in een IKON-documentaire, uitgezonden op 1 februari 2000: *Angst voor de liefde*. 'Binnen de islamitische cultuur is homoseksualiteit een beladen onderwerp: de Koran beschouwt het als het kwaad,' zo stelde de programmabeschrijving. Dat was niet helemaal in overeenstemming met het relaas van Fatih en zijn vader. Laatstgenoemde bleek weliswaar grote moeite te hebben met zoonliefs homoseksualiteit, maar sprak met geen woord over religie.

### 'Nepimams'

Op 26 juni 2001, kennelijk naar aanleiding van 'El Moumni', zond de IKON een herziene versie uit van deze documentaire, onder een nieuwe titel: *Angst voor de liefde en de imams*. In plaats van Omar Nahas werd nu een andere deskundige geïnterviewd: de Surinaams-Nederlandse imam Abdullah Haselhoef – 's lands eerste islamitisch geestelijk verzorger in de GGZ. Hij was een van de vertegenwoordigers van de islamitische gemeenschap met wie minister Van Boxtel had gesproken over de uitlatingen van El Moumni. Kort na 11 september kreeg Haselhoef landelijke bekendheid: hij ging voor in een gebedsdienst en een nationale herdenking, waar zijn woorden (evenals zijn exotische tenue) veel indruk maakten. Het ene na het andere medium interviewde hem of vroeg hem aan tafel, en op 19 oktober ging hij op televisie in debat met Pim Fortuyn. Maar koud twee weken later had hij volkomen afgedaan – en wel vanwege zijn stellingname inzake homoseksualiteit.

Het begon ermee dat Haselhoef, samen met drie andere deskundigen, door *NRC Handelsblad* was gevraagd om commentaar te geven op een omstreden koranvers, over 'het volk van Lot' (soera 7:81; vgl. Genesis 19). 'Ook al heb je homoseksuele gevoelens, je kunt nog steeds een goede moslim zijn, mits je niet toegeeft aan die gevoelens,' antwoordde Haselhoeff, 'Op het moment dat je toegeeft aan dergelijke verlangens, is dat iets tussen jou en Allah, en Allah vergeeft alles mits je berouw toont.'<sup>125</sup> Dit antwoord gaf kennelijk te denken want twee weken later kwam het RVU-radioprogramma *Spiegels* erop terug. In dit lange interview en in de RTL-talkshow *Barend & Van Dorp*,<sup>126</sup> eveneens op 29 oktober 2001, weigerde Haselhoef zich te distantiëren van

de traditionele islamitische veroordeling van homoseksuelen – zelfs niet van de ‘hypothetische mogelijkheid’ dat zondaars de doodstraf zouden krijgen.<sup>127</sup> En daarmee verbruide hij het. Waar hij kort tevoren was gehuldigd als verlicht, humaan alternatief voor duisterlingen als El Moumni gold hij nu als een van diens geestverwanten. Haselhoef slikte zijn woorden spoedig in,<sup>128</sup> maar zijn reputatie was naar de maan. ‘Imam mist opleiding en achterban,’ onthulde het *Algemeen Dagblad* op 5 november – waarna Haselhoef bekend kwam te staan als ‘nep-imam’. Wat een echte imam dan wel was, bleef wat onduidelijk maar zeker was dat Haselhoef had afgedaan als boegbeeld van islamitisch Nederland (Boender 2007).<sup>129</sup> De hoofdredacteur van de *Gay Krant*, Henk Krol, liet meteen weten dat hij afzag van een gesprek over de gewraakte uitspraken: ‘Dan kunnen we ook wel met de islamitische slager op de hoek bellen.’<sup>130</sup>

De term ‘nep-imam’ was al eens eerder gevallen, nota bene tijdens de El Mounni-rel. Een paar dagen na de *Nova*-uitzending had *NRC Handelsblad* bericht dat de opvattingen van de Rotterdamse voorganger gemeengoed waren. Onder de veelzeggende kop ‘Imams houden niet van homo’s’ (en, op de voorpagina, ‘Imams tegen homo’s’) deed een redacteur verslag van zijn rondgang langs de imams van ‘de vier belangrijkste moskeeën in Nederland.’ Dezen bleken alle vier homoseksualiteit streng af te keuren, in bewoordingen die niet onderdeden voor die van El Moumni. Faruk Ozer van de Amsterdamse Aya Sofia moskee verklaarde bijvoorbeeld dat ‘...de ziekte moet worden bestreden voor zij zich openbaart.’ De verontwaardiging in het land laaide hoog op, zo meldde dezelfde redacteur de volgende dag, en spoedig gingen er stemmen op om imams als deze het land uit te zetten.<sup>131</sup> Weer een dag later bleek evenwel dat Ozer geen imam was maar ‘...een werkloze uit Heemskerk die wat hand- en spandiensten verrichtte bij de moskee-administratie.’<sup>132</sup>

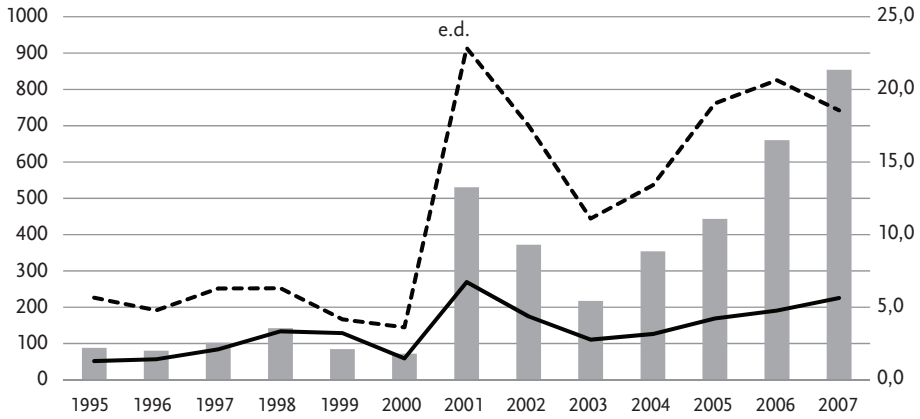
Vele jaren later zou er opnieuw sprake zijn van een ‘nep-imam’, en opnieuw in verband met homoseksualiteit. In het voorjaar van 2014 werd Hashim Jansen door het COC en enkele zelforganisaties van moslim-LHBT’s op het schild gehesen als Neêrlands eigen ‘roze imam’: evenknie van de Zuid-Afrikaan Muhsin Hendricks (aan wie het COC in 2013 een prijs had toegekend) en de Algerijns-Franse dr. Ludovic-Mohamed Zahed.<sup>133</sup> Maar eind dat jaar ging Jansen alweer af: ‘Openlijk homoseksuele “imam” liegt over zichzelf,’ schreef *NRC Handelsblad*. De Marokkaanse moskee die hem zou hebben ontslagen toen hij uit de kast was gekomen ontkende dat Jansen daar ooit als imam had gewerkt.<sup>134</sup> Naar aanleiding van deze exit schreef Haselhoef een column waarin hij zowel Jansen als zichzelf typeerde als ‘plofimam’: speelbal van ‘flopjournalisten’ en doordraaiende media.<sup>135</sup>

### ***Kwantitatieve ontwikkelingen: de explosie van 2001***

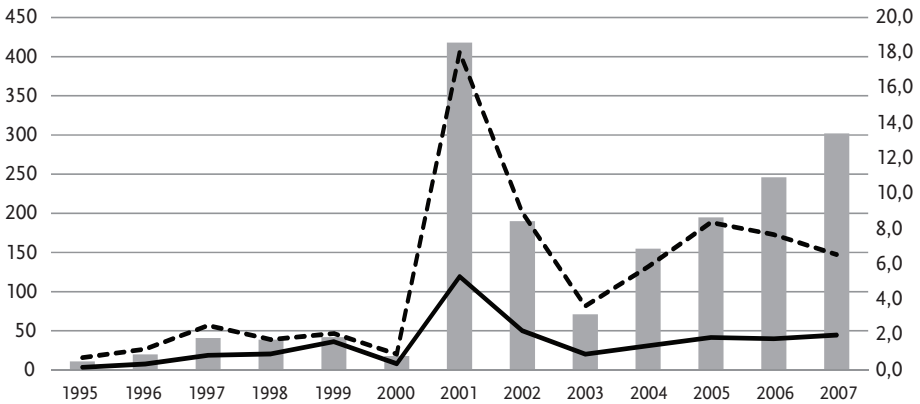
De ‘El Moumni-affaire’ zou een keerpunt blijken in het Nederlandse discours over islam en homoseksualiteit. Naast het aantal dagbladteksten over homoseksualiteit en islam explodeerde in de jaren 2000-2004 ook, zoals gezegd, het aantal televisieprogramma’s. In de volgende vijf jaar waren er zelfs nog iets meer (131 in plaats van 120). Deze trend zette niet door: in de jaren 2010-2014 waren er ‘slechts’ 101 programma’s. Maar dat was nog altijd veel meer dan het aantal in de jaren negentig – laat staan daarvoor.<sup>136</sup>

Het aantal krantenartikelen waarin beide onderwerpen werden genoemd was in 2002 en 2003 weliswaar iets kleiner dan in 2001, maar in de jaren daarna werd het ene na het andere record gebroken. Veelzeggender dan deze absolute aantallen zijn de relatieve. Waar in de jaren 1990-2000 het aantal artikelen over homoseksualiteit én islam meestal nog geen vijf procent had uitgemaakt van alle artikelen over homoseksualiteit bedroeg hun aandeel in 2001 bijna een kwart (23%) en in de jaren daarna (2002-2015) gemiddeld 17%. Kortom: waar homoseksualiteit ter sprake kwam, ging het vanaf 2001 veel vaker dan voorheen ook over islam.

Of ook het omgekeerde gold, is moeilijker vast te stellen: vanaf 2002 verschenen er zoveel krantenartikelen over islam dat ze in LexisNexis zelfs niet per maand kunnen worden geteld. Daarom beperk ik me tot landelijke dagbladen, in de jaren 1995-2007. Waar in de zes jaar voor 2001 gemiddeld 2,1% van alle artikelen ‘over’ islam e.d. eveneens repte van homoseksualiteit e.d., gold dat in de zes jaar na 2001 voor een twee keer zo groot aandeel (gemiddeld 4,1%)(zie figuur 5). Ook als we ons beperken tot artikelen waarin beide onderwerpen in één zin werden genoemd blijkt er sprake te zijn geweest van zo’n toename (namelijk: van 0,7% naar 1,7%)(zie figuur 6). Na 2001 werd dus niet alleen homoseksualiteit veel vaker dan tevoren in verband gebracht met islam maar gold ook het omgekeerde – al was dit laatste verband beduidend zwakker dan het eerste.



**Figuur 5** Artikelen ‘over’ islam e.d. én homoseksualiteit e.d. in landelijke dagbladen, 1995-2007; absoluut (staven; linkeras) en per 100 artikelen over homoseksualiteit e.d. (stippellijn) c.q. islam e.d.



**Figuur 6** Artikelen in landelijke dagbladen (1995-2007) waarin islam e.d. én homoseksualiteit e.d. voorkomen in één zin; absoluut aantal (staven; linkeras) en per 100 artikelen over homoseksualiteit e.d. (stippellijn) c.q. islam e.d.

## Besluit

Deze ‘genealogie van een gemeenplaats’ maakt deel uit van een onderzoeksproject over een algemenere vraag: hoe komt het dat religie en homoseksualiteit zo vaak met elkaar in verband worden gebracht? Wat maakt ze zo ‘onweerstaanbaar’ voor elkaar? (Van den Berg et al. 2014)

Een van de redenen lijkt dat deze twee begrippen conceptueel compatibel zijn. In de eerste plaats wordt namelijk zowel religie als homoseksualiteit vaak opgevat als een *gegeven* – iets dat je erft van je ouders of voorouders – maar anderzijds vaak als een persoonlijke *keuze*. Wat religie betreft zij gedacht aan Max Webers onderscheid tussen ‘Kerk’ en ‘sekte’ en wat homoseksualiteit betreft aan het idee dat seksuele oriëntatie onveranderbaar is – of juist aan een feministische slogan van de jaren zeventig: ‘lesbisch-zijn als politieke keuze’. In de tweede plaats wordt zowel religie als homoseksualiteit dikwijls beschouwd als iets *in* mensen (een individuele overtuiging, gevoel, ‘gezindheid’ of ‘geaardheid’) maar ook vaak als iets *tussen* mensen (een relatie of het behoren tot een gemeenschap of beweging). En in de derde plaats noemt men ze nu eens een *privé*aangelegenheid en dan weer een *publieke* kwestie – een die zou vragen om debat, beraad of beleid. In discussies over religie en homoseksualiteit draait het vaak om deze begrippenparen, waarbij nu eens overeenkomsten, dan weer tegenstellingen worden benadrukt.

Dat islam in Nederland vandaag de dag te boek staat als een publieke aan gelegenheid, behoeft geen betoog. Even duidelijk is dat islam veel vaker wordt gekarakteriseerd (of gekarikaturiseerd) in termen van gezagsverhoudingen of gemeenschap dan als een gevoel of innerlijke overtuiging, en eerder als een gegeven dan als een keuze. Dat laatste nu geldt echter nog sterker voor homoseksualiteit en volgens Stefan Dudink verklaart dit waarom het zo’n centrale plaats heeft gekregen in ‘het integratiedebat’:

‘Homosexuality appears as a given, natural, noncultural category, and some of this given, natural quality flows from the category homosexuality to the culture that grants it respect and equal rights. [...] [T]he noncontingent nature of homosexuality provides Western culture with a natural, given foundation that helps to rhetorically defeat a Muslim culture that it is opposed to and that appears as “merely culture”.’ (Dudink 2011, 262; cf. idem, 2010)

Vele andere sociaal- en geesteswetenschappelijke onderzoekers hebben geschreven over de politieke functies en effecten van het ‘nativistische’, ‘seksueel-’ of ‘homo-nationalistische’ discours over ‘islam versus homoseksualiteit’ (zie o.a.



Puar 2007; Butler 2008; Mepschen, Duyvendak & Tonkens 2010; Jivray & De Jong 2011; Bracke 2012; El-Tayeb 2012). Ook buitenlandse auteurs noemen daarbij in het bijzonder ontwikkelingen in Nederland. Een beperking van deze literatuur is dat ze steunt op bronnenonderzoek dat meestal niet verder teruggaat dan 1997 (Fortuyn) of 1991 (Bolkestein). Een mogelijke reden is de gedachte van 1989 als keerpunt (zie Bracke 2012; El-Tayeb 2012) maar een andere lijkt de toegankelijkheid van bronnen: LexisNexis begint, zoals gezegd, in de jaren negentig. Deze beperking tot de afgelopen 15 à 25 jaar heeft inhoudelijke gevolgen want het was toen dat 'de islam' tot een *public issue* (Gusfield 1984; Hilgartner & Bosk 1988) werd gebombardeerd. Vandaag de dag dient dit issue zo duidelijk partijpolitieke belangen dat het verleidelijk is om het enkel te analyseren als een verhaal of *frame* (Entman 1993; Hajer 2005; Rochefort & Donnelly 2013), opgehangen door behendige politici en andere *moral entrepreneurs* of lobbyisten. Zo'n interpretatie miskent de verscheidenheid van bijdragen aan dit discours, waaronder die van andere sociologen dan Fortuyn, andere homoactivisten dan het COC of de *Gay Krant* en andere moslims dan El Moumni.

Terwijl in de jaren negentig een (zacht gezegd) 'islam-kritisch' vertoog vorm kreeg, debuteerden de eerste Nederlandse schrijvers van moslimhuize. De allereerste was Hans Sahar, met zijn schelmenroman *Hoezo bloedmooi?* (1995), waarin de hoofdpersoon de kost verdient als gigolo en 'broodpoot'. Ook Hafid Bouazza schreef in zijn eersteling, *De voeten van Abdullah* (1996), over geslachtsverkeer tussen geslachtsgenoten, en Kader Abdollah verhaalde in zijn debuutroman *De reis van de lege flessen* (1997) van een vluchteling die naast een Hollandse homo komt te wonen: 'Aan die blote benen, buiken, borsten, billen, en aan de taal moest ik wennen. En René, mijn buurman, zou ik zonder onderbreek moeten accepteren.' Waarom had elk van deze drie auteurs het in zijn debuutroman over homoseks? Gold 'bespreekbaarheid' toen al als voorwaarde voor burgerschap (vgl. Mepschen, Duyvendak & Tonkens 2010) – althans van de Republiek der Letteren? Kreeg Abdelkader Benali niet meteen erkenning voor *Bruiloft aan zee* (1996) omdat zijn debuut te hetero was? Dat gaat te ver. Deze en vele andere teksten duiden er veeleer op dat het discours over homoseksualiteit en islam niet alleen een creatie was van 'de media' en rechts-populistische, nationalistische of neoliberale politici.

Dat 'homoseksualiteit en islam' een issue kon worden én blijven, is voor een deel te danken aan het feit dat er mensen te vinden waren om – in interviews, portretten, reportages, documentaires – het onderwerp te vertolken. Jongeren die zowel homoseksueel als van islamitischen huize waren, bijvoorbeeld, waren in veel opzichten niet te benijden, maar juist daarom boden

ze unieke mogelijkheden voor ‘dramatisering’ – waarmee niet het overdrijven van een onderwerp bedoeld wordt, maar het aanschouwelijk ‘opvoeren’ ervan (Hilgartner & Bosk 1988). Anders gezegd: het succes van dit issue hangt samen met dat van het ‘personage’ (Gusfield 1984; Mooij 1998) van de ‘moslimhomo of -lesbo’, dat rond het midden van de jaren negentig ten tonele verscheen – niet in de laatste plaats dankzij organisaties als Secret Garden, IPOTH en Stichting Yoesuf. Dit personage was een nieuwe verschijning, alleen al omdat het twee categorieën belichaamde die in de politieke retoriek weliswaar decennialang zij aan zij hadden gestaan maar – misschien juist daarom – haast nooit waren samengekomen in één persoon.

In *Tegen de islamisering van onze cultuur* (1997) stelde Fortuyn dat in islamitische landen wel veel homoseks voorkwam maar: ‘Homoseksualiteit bestaat gewoon niet en kent ook geen plaats in het begrip van mannen over hun eigen positie en seksualiteit.’ In de heruitgave (2001) voegde hij echter een passage toe, over ‘homoseksuele islamitische mannen’ in Nederland. Hier bleken moslims dus wél in staat tot ware homoseksualiteit – zij het enkel binnen de muren van homokroeg en kast: ‘Er openlijk voor uitkomen is er niet bij. De enkeling die de moed heeft om dat toch te doen, wacht in veel gevallen uitstoting [...] [B]arbaarser kan het nauwelijks!’<sup>137</sup> Anders dan vier jaar tevoren streed Fortuyn nu dus eveneens in naam van *islamitische* homomannen; inmiddels had ook hij hen kennelijk ontdekt.

Het personage van ‘de moslimhomo’ doet denken aan ‘de homofiele naaste’, die vanaf 1961 gestalte kreeg dankzij zielzorgers als pater Joop Gottschalk, ds. Rein Brussaard en ds. Alje Klamer (Bos 2010b). Met dezen werd ook ‘de homovriendelijke pastor’ zélf een personage – liefdevol geparodieerd door Paul Haenens ‘dominee Gremdaat’ – dat een antagonist heeft in ‘de homovijandige prediker’. Beruchte representanten van dit laatste personage – voer voor cartoonisten en kleinkunstenaars – zijn Bryant, Gijsen, Ratzinger, de Goerees en, sinds 2001, El Moumni. Haselhoef degradeerde *in no time* van het ene naar het andere type. Dat hij bekend kwam te staan als ‘nep-imam’ was niet alleen omdat hij de juiste papieren zou missen, maar ook omdat het hem – anders dan bijvoorbeeld Van Bommel – kennelijk ontbrak aan de begripvolle, bescheiden houding die sinds de jaren zestig van een ‘pastor’ wordt verwacht.<sup>138</sup> Vooral de lotgevallen van de volgende ‘nepimam’, Jansen, illustreren hoezeer het publieke drama van islam en homoseksualiteit verloopt volgens het stramien van een oudere vertoning of verhoog: ‘de roze imam’ was een voor de hand liggende variatie op het personage van ‘de homofiele dominee’ of ‘de homopastor’, dat in de vroege jaren zeventig opkwam.<sup>139</sup>

Hedendaagse publieke voorstellingen van 'islam en homoseksualiteit' zijn dus beter te volgen voor wie kennisneemt van hun lange, bewogen voor-geschiedenis – al blijven ze ook dan maar zelden zo goed te voorspellen als de *coming-out* van iemand van wie iedereen 'het' wist.

## Noten

- 1 Tofik Dibi, *Djinn*. Amsterdam: Prometheus 2015.
- 2 'Mijn geaardheid is niet langer meer een issue', *De Volkskrant*, 23 oktober 2015.
- 3 Ik plaats 'over' tussen aanhalingstekens, want vaak was noch homoseksualiteit, noch islam het hoofdthema.
- 4 Ook advertenties tellen mee, bijvoorbeeld: 'J.man, 26 j. zoekt leuke TURKSE of Marokkaanse jongen, mag ook ned. [sic] zijn, voor vriendschap en of seks br. m.f. ...' (*Het Vrije Volk*, 7 oktober 1977) en 'MAROKKAANSE homoporno's aangeboden...' (*De Telegraaf*, 23 september 1992).
- 5 De allereerste treffer is een item in het *Journal* van 26 juni 1961, over de Russische balletdanser Noerejev.
- 6 Op de radio was dat al veel eerder gebeurd: op 12 juni 1970 besprak *Vpro Vrijdag* 'Gedragsregels m.b.t. huwelijk, homoseksualiteit en overspel, voor Westerlingen op reis in overwegend islamitische landen als Syrië, India, Pakistan, Iran en Afghanistan.'
- 7 Bgd. Dâhlan Abdoellah, 'Naar het Heilige Land: Het dagboek van een Mekka-ganger', *De Telegraaf*, 24 oktober 1920.
- 8 Herman Steijlen, 'Langs blinde wegen [serie]', *Nieuwe Tilburgsche Courant*, 25 oktober 1933.
- 9 'Het leven in Pakistan lijdt onder de purdah: Vele vrouwen komen hun hele leven niet buiten haar woning', *Leeuwarder Courant*, 7 mei 1955. Zie ook A.L. Constandse, 'De wereld der moslims', *Algemeen Handelsblad*, 28 maart 1959.
- 10 M. Korzec, 'Liftend door Azië II: Sex, Islam en de armoede', *Friese Koerier*, 29 maart 1968.
- 11 'Homoseksueel in Jemen terechtgesteld', *Algemeen Handelsblad*, 2 augustus 1966.
- 12 Zie o.a 'Iraanse executies schokken COC', *Het Vrije Volk*, 10 maart 1979.
- 13 Zie 'Socio-onderzoekers leggen medeburgers op de snijtafel: Het significante jargon van de manifeste adviezen', *De Tijd*, 24 mei 1958.
- 14 In de jaren zestig en zeventig kwamen vooral gastarbeid\* en 'buitenlandse werknemer/s' vaker samen met homofi\* of homose\* voor dan je – uitgaande van een gelijkmatige spreiding – zou verwachten. In de jaren tachtig was dat eveneens het geval, maar bijna even sterk was toen de oververtegenwoordiging van artikelen 'over' homofi\* of homose\* en 'islam', 'moslim' e.d.
- 15 'Marokko vind je in de kashba', *Leeuwarder Courant*, 16 februari 1971.
- 16 'Als je hier 's avonds alleen zit, dan voel je dat je een hoop mist', *Nieuwsblad van het Noorden*, 5 juli 1969.
- 17 Zie o.a. 'Blauw blauw, modieus maakwerk van Claus', *Het Vrije Volk*, 19 november 1973.
- 18 'Concrete opgaven voor christen in deze tijd', *Leeuwarder Courant*, 30 oktober 1968.
- 19 'Synoodkreters stellen geref. synode vijf eisen', *Leeuwarder Courant*, 22 augustus 1969. In 1974 besloot de 'gemeenschap van kerken in de Zaanstreek' voortaan aandacht te zullen besteden aan minderheden, met name 'homofielen', 'islamieten in de eigen

- omgeving' en 'de rijksgenoten uit de west' ('Werkgroep integratie homofielen Zaanstreek', *Leeuwarder Courant*, 23 oktober 1974).
- 20 'DS'70: "Principieel maar niet dogmatisch", *Algemeen Handelsblad*, 17 april 1970.
- 21 'Het leven der kerken: Vredesprogramma', *De Tijd*, 23 januari 1971.
- 22 'Protest van COL tegen correcties op begroting', *Leeuwarder Courant*, 2 augustus 1972.
- 23 'Koos v. Duinen (van De Kargadoor) maakt Ons.Huis tot actiecentrum', *Het Vrije Volk*, 2 maart 1971.
- 24 Medeorganisator was het COC, dat sinds 1971 officieel Nederlandse Vereniging tot Integratie van Homoseksualiteit heette.
- 25 'Integratiefestival', *Het Vrije Volk*, 1 maart 1973; 'Rotterdams carnaval met één smetje', *Het Vrije Volk*, 5 maart 1973.
- 26 'Huidige gebruikers maken bezwaren: "Frascati niet voor emancipatiegroepen"', *Nieuwsblad van het Noorden*, 18 juni 1976; 'Ook andere minderheden in "Frascati"', *Nieuwsblad van het Noorden* 12 augustus 1976.
- 27 Gerard Pâques, 'Berichtgeving over kabinet verschilt nogal;', *Leeuwarder Courant*, 28 mei 1976. Op 12 augustus 1983 deed *Radionieuwsdienst Vpro* verslag van een soortgelijke peiling: 'wat zou je doen als er naast je Turken, Joden, Surinamers of homoseksuelen zouden komen?' Dergelijke vragen worden ook gesteld in de *European Values Survey*, dat in 1981 voor het eerst werd gehouden.
- 28 Zie de SP-brochure *Gastarbeid en kapitaal* (1983).
- 29 Zie o.a. 'Manifestatie tegen fascisme rascisme [sic] en antisemitisme', *Nieuw Israëlietisch Weekblad*, 12 december 1980.
- 30 Aldus een advertentie in het COC-tijdschrift *Sek* (1984, nr. 10).
- 31 'Congres 1984: Late start, slepende zaken', *Sek* (1984, nr. 10).
- 32 'De potenrammerij in kaart gebracht', *De Waarheid*, 27 juni 1986; vgl. Buijs, Hekma & Duyvendak 2008.
- 33 Karel van Delft, 'AFdruk, een nieuw anti-fascistisch tijdschrift', *De Waarheid*, 18 mei 1983. Eind 1986 veranderde AFdruk zijn ondertitel in 'tijdschrift tegen racisme en diskriminatie', en publiceerde het o.a. een artikel over 'Buitenlanders in het COC'. Zie ook het tijdschrift *Prothese: uit zelfhaat geboren* (1983-1987).
- 34 'Vier mannen slaan Marokkaan murw', *Het Vrije Volk*, 20 februari 1965.
- 35 Eric G. Koch, 'Jaar gevangenis geëist voor "uitkleden" van Marokkaan: "romantische" struikrover voor rechter', *De Telegraaf*, 27 februari 1970.
- 36 'Ondergebit gevonden vermoorde Marokkaan', *Nieuwsblad van het Noorden*, 29 oktober 1971; zie ook 8 maart 1972 en 21 maart 1972 en 22 maart 1972; *De Waarheid*, 28 oktober 1971; *Het Vrije Volk*, 28 oktober 1971 en 5 november 1971 en 8 maart 1972 en 22 maart 1972; *De Telegraaf*, 28 oktober 1971 en 3 november 1971; *De Tijd*, 3 november 1971 en 22 maart 1972.
- 37 'Jongen verdacht van moord op Marokkaan', *De Telegraaf*, 3 november 1971.
- 38 'Gestoken met bierglas: eis 8 maanden', *Het Vrije Volk*, 20 maart 1970; zie ook 'Marokkaans-Turks gevecht met mes en bierglas', *Het Vrije Volk*, 27 januari 1970; 'Voorstel eindigt met ziekenhuis', *De Telegraaf*, 28 januari 1970; 'Exotische caféruzie berecht', *Het Vrije Volk*, 2 april 1970. Over de betrekkingen tussen homo's en (Marokkaanse) gastarbeiders in de jaren zestig vertelde Driss El-Boujoufi in een interview door Naïma Bouchtaoui (Bos 2010a, 271).
- 39 'Gestoken met bierglas: eis 8 maanden', *Het Vrije Volk*, 20 maart 1970.
- 40 'Familieruzie: Namil stak oom Moestafa', *Het Vrije Volk*, 19 juli 1972.
- 41 'Door homofiel belaagde Marokkaan loste schoten', *Het Vrije Volk*, 1 maart 1974.
- 42 'Eis van 4 jaar voor messteken uit "walging"', *Het Vrije Volk*, 23 april 1975.
- 43 'Mohammed stak boezemvriend in blinde woede dood', *De Telegraaf*, 23 april 1975.
- 44 Eric G. Koch, 'Acht jaar cel geëist tegen Turkse gastarbeider: Bertus Boel bekocht vriendschap met dood', *De Telegraaf*, 14 januari 1976.

- 45 “Hier heb je nu m'n Turk”: Homofiel contact liep uit op bloedig drama', *Het Vrije Volk*, 14 januari 1976.
- 46 'Voor doodslag (28 messteken) 7 jaar geëist', *Het Vrije Volk*, 24 februari 1976.
- 47 “Man (25) bekend dodelijke steek: “In paniek gehandeld””, *Het Vrije Volk*, 5 januari 1976; zie ook 'Twee jaar voor doden Marokkaan', *Het Vrije Volk*, 19 maart 1977.
- 48 'Eis zeven jaar voor moord op antiquair', *Nieuwsblad van het Noorden*, 24 februari 1976.
- 49 'Marokkaans homopaar eist recht om hier te mogen blijven', *Het Vrije Volk*, 24 september 1976. Het verzoek werd ingewilligd, 'Juist [sic] omdat hij een duurzame en serieuze, homofiele verhouding heeft met een Nederlander...' (zie 'Homofiele Marokkaan mag nog blijven', *Nieuwsblad van het Noorden*, 30 september 1976).
- 50 'Arts Wafelbakker in Heerenveen voor Plattelandsvrouwen: Toenemende acceptatie, maar toch nog veel verborgen homofilie', *Leeuwarder Courant*, 17 februari 1977.
- 51 'Moslims willen niet samen met COC', *Zwolsche Courant*, 28 augustus 1986.
- 52 'COC samen met moskee kan niet: “Dat staat in de Koran”’, *Trouw*, 4 september 1989.
- 53 'Moslims willen niet samen met COC', *Zwolsche Courant*, 28 augustus 1986.
- 54 Bernie Lunenburg (COC Zwolle), 'Islam tegen COC Zwolle', *Sek*, 1986, no. 9.
- 55 De Bredase COC-afdeling werd in 1977 geweerd uit een ontmoetingscentrum van buitenlandse werknemers; zie 'Taboe', *Sek*, 7 [1977] (9) 99.
- 56 In de Bijlmer waren de politie en artsen eraan te pas gekomen ('Zwolse moslimgemeenschap wil niet met homo's onder één dak: “Onze Moskee is onze heiligste plaats”’, *Nederlands Dagblad*, 6 september 1986).
- 57 'Islamieten voeren heilige oorlog in Zwolle', *Het Parool*, 5 september 1986.
- 58 'Zwolse moslims dulden geen homoseksuelen bij moskee', *NRC Handelsblad*, 5 september 1986; 'Conflict tussen COC en moslims: Gemoederen tot rust gekomen', *Haagsche Courant*, 11 september 1986.
- 59 “Koran spreekt niet over onreinheid van homo's”’ *De Volkskrant*, 6 september 1986; Abdulwahid van Bommel (over wie later meer) weersprak de beweringen van de moslimgeleerden.
- 60 'Vrij onverveerd: Twee keer Staphorst', *Het Parool*, 4 september 1986; in 1991 zou ook Bolkestein spreken van 'een smet op het blazoën' – maar dan van moslims.
- 61 'Journaille', *Het Parool*, 6 september 1986. In een redactioneel commentaar kritiseerde het ND de vergelijking met Staphorst (J.P. de V., 'Verdraagzaamheid', *Nederlands Dagblad*, 9 september 1986; voorpagina).
- 62 Willemen, *De Waarheid*, 5 september 1986.
- 63 Willy Reedijk, 'Moslims en homo's: kwetsende tekening', *De Waarheid*, 9 september 1986; Bart Luirink, 'Op discriminatie is maar één antwoord', *De Waarheid*, 16 september 1986.
- 64 Stephan Sanders, 'Twee minderheden', *De Groene Amsterdammer*, 10 september 1985; zie ook Gerrit Komrij, 'Een en ander', *NRC Handelsblad*, 1 oktober 1986
- 65 Martijn de Roode, 'Het COC en de Koran', *Het Vrije Volk*, 13 september 1986.
- 66 Maarten Visser (Amsterdam) in *Het Parool*, 16 september 1986; deze drieslag komt overeen met die in Pim Fortuyns *Tegen de islamisering van onze cultuur* (1997).
- 67 Herman Eetgerink, 'Een koor van wolven', *De Telegraaf*, 6 september 1986
- 68 Zie ook de voorpublicatie: Herman Vuijsje, 'De explosieve groei van een oud taboe', *NRC Handelsblad*, 17 mei 1986; vgl. idem, *Correct: Weldenkend Nederland sinds de jaren zestig* (1997).
- 69 Hans van de Braak, 'Waarover wij niet mogen spreken', in: idem (red.), *Taboe: Waarover wij niet mogen spreken*, Rotterdam: Donker 1989, 26.
- 70 Ibid., 28.
- 71 'Onwillekeurig proeft men op de achtergrond een houding van: stop die rare minderheden bij elkaar in een donker hoekje, dan ben je van ze af.' (Peter Hofstede, 'Homoskee', *Nieuwsblad van het Noorden*, 5 september 1986)

- 72 Vgl. Arie Visser, 'Moslims en homo's: De gemeente Zwolle had er verstandig aan gedaan eerst een deskundige te raadplegen', *NRC Handelsblad*, 13 september 1986.
- 73 Zie W.A.R. Shahid & P.S. van Koningsveld, 'Gevolgen Zwols conflict tussen minderheden', *De Nederlandse Gemeente*, 51-52 [1986], 936-937.; vgl. Mak & Prins 2010.
- 74 'IOS ontslaat medewerker', *Amersfoortse Courant*, 2 december 1986.
- 75 'De jonge helden van 'Hollandse Nieuwe', *Het Vrije Volk*, 13 maart 1987.
- 76 Aldus de voorzitter van de World Islamic Mission, R.M. Kasiem, die een prominente rol had gespeeld in 'Zwolle'.
- 77 'VVD-leider Bolkestein over zijn omstreden uitlatingen: "Politiek behandelt buitenlanders te veel als taboe"', *De Telegraaf*, 12 september 1991.
- 78 Zie Mariano Slutzky, "'Het zijn alleen ezels die dat doen": Moslims en homoseksualiteit', *Buitenlanders Bulletin*, 17 [1992] (9), 5-7.
- 79 Pim Fortuyn, *Tegen de islamisering van onze cultuur: Nederlandse identiteit als fundament*, Utrecht: Bruna 1997, 70. Zie ook de herziene uitgave: *De islamisering van onze cultuur [enz.] Met een kritische reactie van imam Abdullah R.D. Haselhof*, Uithoorn/Rotterdam: Karakter/Speakers Academy 2001 (citaat eveneens op p. 70).
- 80 Enkele jaren eerder had Fortuyn juist een parallel getrokken tussen homo's en nieuwe Nederlanders: 'Als je ziet, hoe in een periode van 25 jaar de positie van homoseksuelen is geëvolueerd naar iets waar velen [...] niet meer exclusief op aangesproken willen worden, dan ben ik even optimistisch over allochtonen.' ('Willem Oltmans in gesprek met Pim Fortuyn', *Gay Krant*, 8 maart 1994)
- 81 Ruim een maand voor Fortuyn, op 7 januari 1997, publiceerde VVD-leider Frits Bolkestein *Moslim in de polder: een bundel interviews met maatschappelijk geslaagde islamitische Nederlanders*.
- 82 Mohamed Rasoel, 'Aggressie van islam vergt geen verklaring', *NRC Handelsblad*, 6 maart 1989.
- 83 Mohamed Rasoel, *De ondergang van Nederland: Land der naïeve dwazen*, Amsterdam: Timmer Prods. 1990.
- 84 Zie 'Gastarbeider mikpunt Franse verkiezingen', *De Telegraaf*, 18 december 1985.
- 85 "'Kruistochten" richt zich meer op Islam', *Leeuwarder Courant*, 26 februari 1990; zie ook: 'Zorg over "islamisering" van de Verenigde Staten', *Nederlands Dagblad*, 22 mei 1987.
- 86 Zie Teun A. van Dijk, *De Rasoel-Komrij affaire*; Amsterdam: Critics 2003.
- 87 Mohamed Rasoel, *De ondergang van Nederland*, a.w., 100.
- 88 Marianne Slutzky, 'Moslims en homoseksualiteit: "Het zijn alleen ezels die dat doen"', in: *Buitenlanders Bulletin*, 17 (1992) 9 (november), 5-9. In hetzelfde artikel deed Rabbæ zijn gewraakte uitspraak.
- 89 Sajidah Abdus Sattar, 'Hoe vaak mag een ezel zich stoten' in: *Buitenlanders Bulletin*, 17 (1992) 10 (december), 16-17.
- 90 Marcel Bullinga & Bam-bi Delver, 'Moslims over homo's: Dubbele moraal', in: *Buitenlanders Bulletin*, 18 (1993) 1 (januari), 24-25.
- 91 Zie o.a. 'Ingrijpen in toenemende tolerantie voordat het te laat is: Schooldirecteur en oud-Tweede Kamerlid Coos Huijsen wil actie', *De GayKrant*, 14 februari 1997.
- 92 Zie voor een overzicht: <http://www.edudivers.nl/onderwijsbeleid/onderzoek>.
- 93 Brugman, E., H. Goedhart, T. Vogels & G. van Zessen, *Jeugd en Seks 95. Resultaten van het Nationale Scholierenonderzoek*, SWP: Utrecht 1995.
- 94 A. van den Akker, *Een hoorn des overvloeds zonder exotische vruchten: De stand van zaken rond seksuele voorlichting en vorming op scholen voor voortgezet onderwijs te Utrecht*. Utrecht: GG&GD 1996.
- 95 Zie o.a. 'De angst van de homo voor de islam', *Algemeen Dagblad*, 7 april 1999.
- 96 Hein Janssen, 'Terugblik op het theaterseizoen', *De Volkskrant*, 12 juni 2003; 'Eind goed, al goed: Hirsi Ali leeft, Andries Knevel sterft', *De Volkskrant*, 28 februari 2005;

- 'Kitty kijkt theater', *De Volkskrant*, 21 november 2012; 'Toneelgroep De Wereld', *De Volkskrant*, 13 februari 2013.
- 97 'COC wil homokrachten bundelen', *Het Vrije Volk*, 11 juni 1990.
- 98 Klaas Breunissen [interviewer], 'Weg uit Marokko, voel ik mij hier nu een vreemde', *Sek*, 13 [1983](8), 28-30.
- 99 'Hand in hand op de bank voor de tv', in: *Sek*, 20 [1990](3), 8; zie ook Hans Vonk en Jehoeda Sofer, 'Vriendschap vindt plaats tussen gelijken, neuken bevestigt een machtsverhouding', *De Groene Amsterdammer*, 18 maart 1987; Maarten Schild, 'Islam en homoseksualiteit', *De Bazuin*, 8 juli 1988; 'Het aureool van de allochtone homojongeren', *Homologie*, 13 [1991] (6), 12-15.
- 100 Op 4 januari 1991 interviewde het radioprogramma *Homonos* 'een Turkse homo' over de vraag 'Hoe denken Turken over homoseksualiteit?' De programmabeschrijving rept niet van islam. Op Tweede Kerstdag 1992 bracht het een studiogesprek, waaraan o.a. een imam Van Bommel deelnam.
- 101 In dit programma sprak ook Ossama Cherribi, socioloog en kandidaat-Kamerlid voor de VVD. Cherribi was werkzaam geweest bij het Amsterdams Centrum Buitenlanders, en deed promotieonderzoek naar Marokkaanse imams in Amsterdam (zie Cherribi 2000; 2010).
- 102 Huib Afman, 'De kloof', *Nieuwe Revu*, 24 juni-3 juli 1996.
- 103 'Enquête: meerderheid vindt homoseksualiteit geen zonde', *Trouw*, 20 juni 1997.
- 104 *Twee vandaag* zond daarover op 24 januari 1998 een reportage uit. Zie ook *Twee vandaag* 7 oktober 1999.
- 105 NPS 24 februari 1998. Inmiddels had de Amsterdamse homozender MVS een programma getiteld 'Arabische tuinen', (*Het roze rijk*, 8 februari 1997).
- 106 'Gay Games: Islamiëten bidden bij Amsterdams homomonument', ANP, 7 augustus 1998; *Het Parool* (8 augustus 1998) plaatste een foto van de happening. Zie ook 'Turkse homo's vragen asiel aan', *Het Parool*, 11 augustus 1998; 'Rights: Netherlands: Homosexual imam prays for tolerance', Inter Press Service, 17 september 1998.
- 107 'Moslims richten eigen stichting op voor homo's', *De Volkskrant*, 30 januari 1998.
- 108 'Moslimhomo's verdeeld over eigen moskee', ANP, 4 juni 1999.
- 109 'Islamitische homoseksuelen willen eigen moskee', ANP, 31 mei 1999.
- 110 'Moslimhomo's verdeeld over eigen moskee', ANP, 4 juni 1999.
- 111 Vele jaren later zou Ariklar kennisgeven van zijn ontdekking dat hij joods is – een van de vele conversies in de geschiedenis van homoseksualiteit en religie in Nederland.
- 112 'Imam: Homoseksuelen thuis opsluiten', *Trouw*, 27 februari 1998. Eveneens in 1998 trad Kailani naar voren als vicevoorzitter van de Islamitische Universiteit Rotterdam. Ten tijde van de Golf-crisis ondernam hij (toen nog imam in Utrecht) met ds. Wouters een vredesmissie naar Irak. In februari 1993 was hij medeoprichters van de Nederlandse Moslimpartij – waarvan hij zich snel distantieerde. Bij de Kamerverkiezingen 1994 was hij lijstduwer voor GroenLinks.
- 113 'Ontruiming Grote Moskee Amsterdam', *NRC Handelsblad*, 3 april 1993. Deze uitspraken vormden de aanleiding voor het artikel in *Buitenlanders Bulletin* – en voor het afzeggen van een bezoek aan de moskee door minister D'Ancona van WVC (zie 'Machtstrijd onder Marokkanen: Conflict om imam kreeg landelijke proporties', *Leeuwarder Courant*, 8 april 1993). Eind 1993 was de imam alweer in ere hersteld (zie: 'In de Aya Sofia van Amsterdam', *NRC Handelsblad*, 20 december 1993).
- 114 Van Bommel kwam al sinds 1980 geregeld op de televisie (zie *Aktua* 10 november 1980).
- 115 Henk Müller, 'Multiculturele uitwassen', *De Volkskrant*, 26 oktober 1996; zie ook 'Ambivalente houding in islamitische gemeenschap: Golf van homofobie bij moslims in Nederland?' *Gay Krant*, 19 januari 1996.
- 116 Ineke Jungschleger, 'Een half uur voorspel bij de geslachtsdaad, adviseert de imam', *De Volkskrant*, 21 november 1996; zie ook idem, 'Vrouwen Marokkaanse studenten-

- vereniging Eurabia wijzen verwijten mannen van de hand: “Wij eisen geen seksuele vrijheid voor huwelijk”, *De Volkskrant*, 28 november 1996.
- 117 Koert van der Velde, ‘Werpt u niet als een dier op een vrouw’, *Trouw*, 13 december 1996; zie ook ‘Masturberen is soms verplicht – Imam mag homo’s niet weigeren – Jongens blijven niet lang maagd’, *Het Parool*, 12 december 1996.
- 118 ‘Discussiëren over “Islam en liefde”’, *De Volkskrant*, 12 december 1996.
- 119 Abdulwahid van Bommel, ‘De toestand van laklak, kabkab en zabzab’, *Trouw*, 8 februari 1997; zie ook idem, “Komt bij ons niet voor”, zegt iemand die zijn naam niet in de krant wil’, *Trouw*, 6 februari 1998.
- 120 ‘Omroep lijkt uitgeleverd aan strenge orthodoxen’, *Trouw*, 18 januari 1997.
- 121 ‘Band over islam en homo’s uit kast van moslimomroep gestolen’, *De Volkskrant* 18 juni 1997. Kort daarna bedankte Abdus Sattar als woordvoerder van de Nederlandse Moslimraad (“Teleurgestelde Abdus Sattar vertrekt als woordvoerster Nederlandse Moslim Raad: “Wantrouwen tussen moslims is groot””, *De Volkskrant*, 27 september 1997).
- 122 ‘Band over homo gestolen bij Moslimomroep’, *Trouw*, 20 juni 1997. De gast was waarschijnlijk Omar Nahas: deze was ook te zien in de jubileumuitzending van de NMO (11 oktober 1998; zie ook *Van de wieg tot het graf*, 17 april 1994).
- 123 Zie voor een volledige transcriptie van het interview: <http://www.novatv.nl/page/detail/nieuws/39>.
- 124 Dat geldt wellicht zelfs voor het allereerste programma waarin beide onderwerpen ter sprake kwamen, een aflevering (d.d. 21 januari 1986) van de NOS televisieserie *De straat*: ‘...moslimjongen vertelt over het accepteren van een huwelijkskandidaat; jongen vertelt over homoseksualiteit en begrijpt niet dat twee mannen elkaar kunnen zoenen...’
- 125 Ahmet Olgun, ‘Niet praktiserende homo is goede moslim’, *NRC Handelsblad*, 12 oktober 2001.
- 126 <http://www.barendenvandorp.nl/uitzendingen/uitzending-29-10-2001>
- 127 ‘Weer een imam in opspraak: “Doodstraf voor praktiserende homo’s onder islamitisch recht”’, *Trouw*, 30 oktober 2001.
- 128 Adbullah R.F. Haselhof, ‘In naam van de Eeuwige, de Barmhartige: Islam en homoseksualiteit’, *Trouw*, 2 november 2001; zie ook het redactioneel commentaar ‘Boetekleed ontsiert Haselhof niet’, *Trouw*, 3 november 2001.
- 129 Spoedig ook als geestelijk verzorger; zie ‘Baan imam op spel’, *Het Parool*, 23 april 2002.
- 130 Zie o.a. “‘Nep-imam’” verdwijnt uit media’, *Dagblad van het Noorden*, 6 november 2001.
- 131 Yasha Lange, ‘Woede om intolerante imams’, *NRC Handelsblad*, 10 mei 2001; zie verder o.a. ‘Kabinet Kok: Uitspraken imams kunnen niet in Nederland’, ANP 11 mei 2001; ‘Imams moeten land uit na discriminatie’, *De Telegraaf*, 11 mei 2001; ‘Kok: uitspraken van imams over homo’s zeer kwetsend’, *De Volkskrant*, 12 mei 2001.
- 132 ‘Carriere “imam” Ozer bij Ayasofia is voorbij’, *De Volkskrant*, 12 mei 2001. Een andere imam (Faruk Gorgulu van de Sultan Ahmet-moskee) ontkende dat hij de verslaggever had gesproken (zie voor diens weerwoord *Barend & Van Dorp*, 11 mei 2001). De Turkse moskeekoepel waartoe hij behoorde had haar imams een spreekverbod over homoseksualiteit opgelegd (zie o.a. *Leeuwarder Courant*, 10 mei 2001).
- 133 Zie het interview dat op 7 juni 2014 verscheen in de GPD-bladen: ‘Mag ik ook even géén homo zijn?’
- 134 Evenmin zou hij zijn gepromoveerd of – voor zijn bekering tot de islam – tot priester zijn gewijd. Zie: Brigit Kooijman, ‘De imam die niet als imam werkte’, *NRC Handelsblad*, 11 december 2014; idem, “Imam” kan zijn CV niet staven’, *NRC Handelsblad*, 11 december 2014.



- 135 Adullah Haselhof, 'Plofimams en flopjournalisten', *Wij blijven hier*, 14 december 2014. Haselhof bleef er overigens bij dat hij in 1994 (door Van Bommels Moslim Informatie Centrum) als imam was uitgezonden.
- 136 In sommige programma's kwamen de twee onderwerpen ter sprake in afzonderlijke items maar deze conjunctie kan het gevolg zijn van redactioneel beleid. In een aflevering (d.d. 16 juli 1989) van de VPRO-televisieserie *Fietsen door de jaren '80* ging een item over een demonstratie van moslims tegen Rushdie en een heel ander item over een homodemonstratie tegen Simonis. De gemeenschappelijke noemer was 'mensen die naar de randen van de samenleving zijn verbannen: de marginalen en de excentriekelingen.'
- 137 Pim Fortuyn, *Tegen de islamisering van onze cultuur: Nederlandse identiteit als fundament*, Utrecht: Bruna 1997, 74; idem, *De islamisering van onze cultuur: Nederlandse identiteit als fundament*, Uithoorn / Rotterdam: Karakter / Speakers Academy 2001, 75. In deze nieuwe editie schreef Haselhof een kritisch nawoord.
- 138 In die zin onthult de ophef over hem en El Moumni ook iets over de beroepsontwikkeling van Nederlandse 'bedienaren van de godsdienst' (cf. Cherribi 1999; Boender 2007; Bos 2012b).
- 139 Twee dominees, *Ook wij zijn homofiel*, Baarn: Bosch & Keuning 1971.

## Literatuur

(Krantenartikelen en andere bronnen worden alleen in de noten vermeld.)

Berg, C.A.M. van den, D.J. Bos, M. Derks, R.R. Ganzevoort, M. Jovanović, A.J.A.C.M. Korte & S. Sremac (2014),

Religion, Homosexuality, and Contested Social Orders in the Netherlands, the Western Balkans, and Sweden, in: Ganiel, G., H. Winkel & C. Monnot (red.), *Religion in Times of Crisis*, Leiden/Boston: Brill, 116-134.

Boender, W. (2007),

*Imam in Nederland: Opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving*, Amsterdam: Bert Bakker.

Bos, D.J., m.m.v. N. Bouchtaoui (2010a),

Gewurgd door taboes: Veranderingen in de acceptatie van homoseksualiteit in de Marokkaanse gemeenschap in Nederland, in: Keuzenkamp, S. (red.), *Steeds gewoner, nooit gewoon: Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Den Haag: SCP, 246-264.

Bos, D.J. (2010b),

*De aard, de daad en het Woord: Een halve eeuw opinie- en besluitvorming over homoseksualiteit in protestants Nederland, 1959-2009*, Den Haag: SCP.

Bracke, S. (2012),

From 'saving women' to 'saving gays': Rescue narratives and their dis/continuities, in: *European Journal of Women's Studies*, 19 (2) 237-252.

- Buijs, L., G. Hekma & J.W. Duyvendak (2008),  
*'Als ze maar van me afblijven': Een onderzoek naar antihomoseksueel geweld in Amsterdam*, Amsterdam: ASSSR, UvA.
- Butler, J. (2008),  
 Sexual Politics, Torture, and Secular Time, in: *British Journal of Sociology*, 59 (1), 1-23.
- Cherribi, O. (1999),  
*Imams d'Amsterdam: A travers l'exemple des imams de la diaspora marocaine*, Academisch proefschrift Universiteit van Amsterdam.
- Cherribi, S. (2010),  
*In the House of War: Dutch Islam Observed*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Cottaar, A., N. Bouras & F. Laouikili (2009),  
*Marokkanen in Nederland: De pioniers vertellen*, Amsterdam: Meulenhoff.
- Dercksen, A. (1989),  
 Homohersens in de media: Een analyse van de berichtgeving over het hersenonderzoek van prof. D. Swaab, in: Schedler, Petra, Judith Schuyf & Klaas Soesbeek (red.), *Homoseksualiteit in beeld*, Amsterdam: Veen, 28-49.
- Dudink, S. (2010),  
 Het homofundament: De moslim van nu is de homo van vroeger, in: *De Groene Amsterdammer*, 5 augustus 2010.
- Dudink, S. (2011),  
 Homosexuality, Race, and the Rhetoric of Nationalism, in: *History of the Present*, 1 (2), 259-264.
- Duyvendak, J.W., D.J. Bos & G. Hekma (2010),  
 De kast op een kier: ontwikkelingen in de acceptatie van homoseksualiteit onder etnische en religieuze minderheden in Nederland, in: Keuzenkamp, S. (red.), *Steeds gewoner, nooit gewoon: Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Den Haag: SCP, 320-332.
- El-Tayeb, F. (2012),  
 'Gays who cannot properly be Gay': Queer Muslims in the Neoliberal European City, in: *European Journal of Women's Studies*, 19 (1), 79-95.
- Entman, R.M. (1993),  
 Framing: Towards Clarification of a Fractured Paradigm, in: *Journal of Communication*, 43 (4), 51-58.
- Groenendijk, C.A. (2007),  
 Allochtonen of burgers: Definitiemacht in debat en wetgeving over migranten, in: Duyvendak, J.W. et al. (red.), *Macht en verantwoordelijkheid: Essays voor Kees Schuyt*, Amsterdam: AUP, 101-112.

- Gusfield, J. (1984),  
*The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Symbolic Order*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hajer, M.A. (2005),  
 Coalitions, Practices, and Meaning in Environmental Politics: From Acid Rain to BSE, in: Howarth, D. & J. Torfing (red.), *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 297-315.
- Hekma, G. (2002),  
 Imams and Homosexuality: A Post-Gay Debate in The Netherlands, in: *Sexualities*, 5, 237-248.
- Hekma, G. (2004),  
*Homoseksualiteit in Nederland van 1730 tot de modern tijd*, Amsterdam: Meulenhoff.
- Hekma, Gert, m.m.v. B. Hendrawan (2010),  
 Als er maar niet openlijk over gesproken wordt: Turkse Nederlanders over homoseksualiteit, in: Keuzenkamp, S. (red.), *Steeds gewoner, nooit gewoon: acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*. Den Haag: SCP, 297-304.
- Hilgartner, S., & C. Bosk (1988),  
 The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model, in: *American Journal of Sociology*, 94 (1), 53-78.
- Jivraj, S., & A. de Jong (2011),  
 The Dutch Homo-Emancipation Policy and its Silencing Effects on Queer Muslims, in: *Feminist Legal Studies*, 19 (2), 143-158.
- Keuzenkamp, S., D.J. Bos, J.W. Duyvendak & G. Hekma (red.) (2006),  
*Gewoon doen: Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, Den Haag: SCP.
- Landman, N. (1992),  
*Van mat tot minaret: De institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Mak, G., & M. Pruis (2000),  
*Sporen van verplaatsing: Honderd jaar nieuwkomers in Overijssel*, Kampen: Stichting IJsselacademie.
- Maussen, M. (2009),  
*Constructing Mosques: The governance of Islam in France and the Netherlands*, Amsterdam: Academisch proefschrift UvA.
- Mooij, A. (1998),  
*Out of Otherness: Characters and Narrators in the Dutch Venereal Disease Debates, 1850-1990*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi/The Wellcome Institute.
- Puar, J. (2007),  
*Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham: Duke UP.

Rochefort, D.A., & K.P. Donnelly (2013),

Agenda-setting and political discourse: Major analytical frameworks and their application, in: Araral, E. Jr et al. (red.), *Routledge Handbook of Public Policy*, London/ New York: Routledge, 189-203.

Twist, M. van (1996),

Taal als uiting van bestuurlijke cultuur: De rol van beleidsteksten, in: Heffen, O. van, P.-J. Klok & M. de Vries (red.), *Culturele Dynamiek en Beleidsontwikkeling in Nederland*, Assen: Van Gorcum, 187-202.

Uitermark, J., V. Traag & J. Bruggeman (2012),

De strijd om discursieve macht: Een relationele discoursanalyse van het Nederlandse integratiedebat, 1990-2005, in: *Sociologie*, 8 (2), 219-247.

## Zie de mens

### Het queer potentieel van homo-Jezus in Elisabeth Ohlson Wallins *Ecce Homo*

Mariecke van den Berg\*

#### **Summary**

*This article analyzes the photo-exhibition *Ecce Homo* (1998) by Swedish artist Elisabeth Ohlson Wallin. In *Ecce Homo*, which depicts twelve moments from the life of Jesus Christ, traditional church art is mixed with the themes and symbols of contemporary LGBT-culture. In the article it is investigated, through a queer focus, whether *Ecce Homo* has the potential to destabilize the rather strict oppositional pairing of religion and homosexuality in contemporary debates in post-secular societies like Sweden. Based on a discussion of three works (*The Annunciation*, *Palm Sunday* and *Calvary*) it is argued that *Ecce Homo* connects traditional Christian motives such as the love for one's neighbor, (self)sacrifice and charity to queer concepts such as the instability of gender and sexuality and the destabilizing potential of 'darkness' as an aesthetic theme. As queer and Christian concepts inform each other they are given meaning in relation to each other, thus indeed (for the most part) suggesting that queer and Christian themes are relevant to one another and sometimes overlap.*

#### **I Inleiding**

In 1998 was heel Zweden in de ban van de tentoonstelling *Ecce Homo* ('zie de mens') van de fotografe Elisabeth Ohlson Wallin.<sup>1</sup> In twaalf foto's verbeeldt zij momenten uit het leven van Jezus, waarbij ze zich baseert op traditionele kerkelijke kunst en gebruik maakt van de symbolen, thema's en mensen uit LHBT<sup>2</sup>-gemeenschappen in het moderne Zweden. In Ohlsons *Palmpasen* bijvoorbeeld heeft Jezus zijn ezel ingewisseld voor een fiets waarop hij in

---

\* Mariecke van den Berg werkt als wetenschappelijk onderzoeker bij Atria, Kenniscentrum voor Emancipatie en Vrouwengeschiedenis, waar zij onderzoek doet naar de beeldvorming van transgender personen in de media. Daarnaast is zij secretaris van de Nederlandse Onderzoekschool voor Theologie en Religiewetenschap (NOSTER). Tot juni 2016 was zij werkzaam als postdoctoraal onderzoeker binnen het NWO-project 'Contested Privates'.

de Stockholm Pride belandt over voor hem op de grond uitgespreide regenboogvlaggen. In *Het Laatste Avondmaal* dineert hij met travestieten. Ohlsons *Pieta* is een uitgemergelde, HIV-geïnfecteerde Jezus aan een infuus. De foto's werden al controversieel bevonden toen ze tentoongesteld werden tijdens de Stockholm Pride, maar zouden voor een groot nationaal debat zorgen toen de toenmalige Aartsbisschop van de Kerk van Zweden, K.G. Hammar, toestemming gaf om *Ecce Homo* tentoon te stellen in de kathedraal van Uppsala, de religieuze hoofdstad van Zweden (Ahlström 1999). Elisabeth Ohlson zou met haar tentoonstelling vervolgens het hele land doorreizen. Daarbij kreeg ze soms te maken met dreigbrieven, demonstraties en vandalisme – een van haar foto's werd deels weggesmolten door een boze bezoeker die een aansterker bij zich had. Na de twee jaar durende tour door Zweden zouden de foto's ook in andere steden in Europa en de VS te bezichtigen zijn. *Ecce Homo* zou aan geen enkele stad ongemerkt voorbij gaan. Met name veertien jaar later, in 2012, zorgde *Ecce Homo* voor veel beroering toen de foto's te zien waren tijdens de Pride Week in Belgrado, Servië. Maar liefst 2000 politieagenten werden ingezet om de tentoonstelling te bewaken.

In *Ecce Homo* komen twee zaken samen die in het publieke discours vaak als elkaars tegenovergestelde worden gezien: religie en homoseksualiteit. Deze tegenstelling laat zien hoe in postseculiere samenlevingen de toegenomen rechten en openlijke zichtbaarheid van LHBT-burgers schuren met de nog altijd aanwezige traditionele normen over de regulering van seksualiteit. Linda Woodhead (2007, 239-241) lokaliseert de oorsprong van deze tweedeling in de seksuele revolutie van de jaren 60. Deze periode kende volgens Woodhead een 'turn to the self', een behoefte van de jeugdcultuur om eerder het eigen innerlijk en persoonlijke overtuigingen dan externe regels en dogma's als moreel kompas te aanvaarden. Deze 'turn' uitte zich misschien nog wel het meest in de omgang met seksualiteit: een vrije seksuele moraal verving de kerkelijke leer, waarbij het traditionele huwelijk plaats maakte voor een vrijere omgang met seksualiteit waarbinnen ook ruimte kwam voor homoseksualiteit. Een vrije omgang met seks werd een belangrijke indicator van het afstand nemen van wat velen als de benauwde regels van de jaren 50 ervoeren. Doordat de kerk vervolgens in veel gevallen reageerde met het aanscherpen van de seksuele moraal werd de tegenstelling alleen maar groter (idem, 240). Dat debatten over religie en homoseksualiteit zo verhit kunnen raken, bijvoorbeeld in discussies over de weigerambtenaar of het ontslaan van homoseksuele docenten op religieuze scholen, valt vanuit deze historische duiding te begrijpen als een symptoom van het gegeven dat religie en homoseksualiteit niet op zichzelf staan, maar elk voor zich een aantal andere

zaken vertegenwoordigen die in de samenleving belangrijk gevonden worden. Homoseksualiteit is in sterke mate verknoopt geraakt met secularisering, het afwerpen van het juk van het christendom dat mensen in de kast hield, en met de autonomie die garandeert dat mensen op relationeel vlak eigen keuzes kunnen maken en hun eigen levensgeluk kunnen zoeken. Religie is in deze opvatting een relikwie uit het verleden die geassocieerd wordt met de sociale controle van de gemeenschap, de autoriteit van de priester en geloofsopvattingen die schuren met moderne idealen over seksualiteit en relaties. Omgekeerd klinken vanuit religieuze (met name christelijke) hoek bezorgde geluiden over de uitholling van de 'soevereiniteit in eigen kring'. Kan de overheid zich zomaar bemoeien met het personeelsbeleid van bijzondere scholen? Mag de gemeente bijzonder ambtenaren van de burgerlijke stand dwingen om huwelijken te sluiten tussen mensen van hetzelfde geslacht? Tast emancipatiewetgeving de godsdienstvrijheid aan? Welke ruimte is er voor religieuze gemeenschappen om op hun eigen manier en in hun eigen tempo vorm te geven aan de emancipatie van seksuele minderheden? Debatten over religie en homoseksualiteit gaan niet zelden impliciet ook over de rol die religie speelt of mag spelen in de publieke sfeer in gesecculariseerde westerse samenlevingen.

*Ecce Homo* doorbreekt deze tegenstellingen door de levens van LHBT's te verweven met het levensverhaal van Jezus. In de hoedanigheid van kunst spreekt *Ecce Homo* daarbij een andere taal dan die van beleidsmakers, journalisten en theologen die het debat domineert. Door gebruik te maken van de iconische beelden uit verschillende tradities en gemeenschappen (het kruis, de avondmaalstafel, de regenboogvlag) brengt kunstenaar Elisabeth Ohlson het christendom en homoseksualiteit op verrassende manieren bij elkaar. Daarbij kan ze, meer dan in de gesproken taal of geschreven stukken van politici en journalisten, appelleren aan de soms tegenstrijdige emoties die door deze symbolen worden opgeroepen. De tentoonstelling nodigt mensen uit om zich, wat hun religieuze of seculiere overtuigingen ook mogen zijn en hoe zij ook mogen denken over seksuele emancipatie, te verhouden tot de vermeende onverenigbaarheid van homoseksualiteit en christendom, en de relatie tussen beide opnieuw te doordenken. Een dergelijke heroriëntatie is hard nodig, om verschillende redenen. De eerste is dat de verliezers van deze tegenstelling degenen zijn die zich in het midden ervan bevinden: religieuze (in dit geval: christelijke) LHBT's. Vaak wordt de strijd om de rol van religie in de moderne samenleving over hun hoofd uitgevochten en niet zelden verdwijnt hun perspectief vrijwel geheel naar de achtergrond. De tweede reden is dat de tegenstelling alleen kan bestaan bij een vrij absoluut, soms zelfs generaliserend beeld van zowel religie als homoseksualiteit en secularisme.

De realiteit is echter genuanceerder. Ook onder niet-gelovige mensen komt homonegativiteit voor. En ook seculieren, die volgens de hierboven geschetste historische ontwikkelingen de hoeders zouden moeten zijn van de vrije seksuele moraal, laten zich bij hun keuzes in seksuele activiteiten vaak leiden door de autoriteit van anderen in hun omgeving. Ondertussen hebben theologen als S.J. Ridderbos, A. Klamer, A.J.R. Brussaard en pater J. Gottschalk in de jaren 50 en 60 van de vorige eeuw belangrijk pionierswerk verricht op het gebied van homo-emancipatie (Bos 2010, 16). Door de nadruk te leggen op begrippen als naastenliefde lieten zij, in een periode waarin homoseksualiteit nog maar nauwelijks bespreekbaar was, zien dat het christendom ook het idioom kan leveren voor bevrijding en emancipatie. Bovendien zijn christelijke gemeenschappen in de praktijk vaak lang niet zo 'benauwd' als de Wolkers- en 't Hartgeneratie wellicht denkt. Uit een in 2013 verschenen bundel van de hand van Wielie Elhorst en Tom Mikkers, *Coming-Out Churches*, blijkt dat er vele kerkelijke gemeenten zijn waar het huwelijk van paren van gelijk geslacht gezegend wordt. De vaak vergeten maar belangrijke rol van theologen in de emancipatie van LHBT's brengt me bij een derde reden die mij inspireert bij het doorbreken van de tegenstelling tussen religie en homoseksualiteit, namelijk mijn persoonlijke overtuiging dat het christendom ook een rol kan spelen als cultuurkritische lens waar een bevrijdende werking van uit kan gaan.

In dit artikel wil ik, aan de hand van enkele afbeeldingen uit *Ecce Homo*, bezien in welke mate Elisabeth Ohlson er met haar foto's in slaagde om de tegenstelling tussen christendom en homoseksualiteit te doorbreken. Daarbij wil ik eigenlijk nog een stap verder gaan, want ik ben vooral benieuwd naar de manier waarop *Ecce Homo* religie en homoseksualiteit weet te 'queeren'. Het begrip 'queer' wordt in paragraaf 2 nog verder uitgelegd. Voor nu is het voldoende op te merken dat ik vermoed dat *Ecce Homo* niet alleen betekenis heeft in apologetische zin, door bijvoorbeeld aan te geven dat LHBT's 'niet zo slecht zijn' als de kerk wel eens heeft betoogd en dat het christendom 'niet zo afwijzend is' als haar wel eens is toegeschreven. Ik wil juist onderzoeken of *Ecce Homo* ons ook het vreemde, het storende, het afstotende en abnormale kan laten zien waarmee zowel religie als homoseksualiteit de normativiteit van het alledaagse kunnen doorbreken. Ik kies voor deze insteek omdat ik het doel van Elisabeth Ohlson, ondanks haar goede bedoelingen, enigszins beperkt vind. Ohlson gaf in vele interviews aan dat zij met *Ecce Homo* hoopte te bereiken dat de Zweedse samenleving oog zou krijgen voor de barmhartigheid van Jezus voor onderdrukte minderheden zoals LHBT's. Haar plei-



dooi voor barmhartigheid wekt mijns inziens echter de indruk dat ze een minderheid (LHBT's) wil 'redden', terwijl die minderheid nauwelijks uit haar slachtofferrol komt. Het is mogelijk om haar doel te bereiken zonder dat de normativiteit van heteroseksualiteit daadwerkelijk ter discussie wordt gesteld. 'Barmhartigheid' zou kunnen inhouden dat heteroseksualiteit als ideaal blijft bestaan terwijl het enige wat van gelovigen gevraagd wordt is dat zij zich vervolgens minder hard opstellen tegenover degenen die niet aan deze norm kunnen of willen voldoen. Ik besef overigens dat hierbij moet worden opgemerkt dat Ohlsons tentoonstelling alweer bijna twintig jaar oud is. In het Zweden van 1998 moest zij het doen met de haar beschikbare opvattingen, beelden, theorieën en mogelijkheden. Toonaangevende wetenschappers als Tiina Rosenberg en Don Kulick zouden het begrip 'queer' introduceren in de Zweedse universiteiten pas vanaf de millenniumwisseling, de tijd dat ook LHBT-organisatie RFSL zich intensiever en explicieter met queer vraagstukken zou gaan bezighouden. Desalniettemin denk ik dat het werk van Elisabeth Ohlson de potentie heeft om het in eerste instantie gestelde doel van het confronteren van de kerk met haar eigen opvattingen over homoseksualiteit te overstijgen en een voorloper is van queer religieuze kunst. Als zodanig kan *Ecce Homo* vastgeroeste denkpatronen rond religie en seksualiteit doorbreken en ons een andere werkelijkheid voorhouden.

Ik zal hieronder eerst ingaan op het concept 'queer' en hoe dit begrip, wanneer het in relatie tot beeldende kunst begrepen wordt, een perspectief kan bieden op de normen van gender, seksualiteit en religie. Daarna bespreek ik drie werken uit *Ecce Homo: De Aankondiging, Palmpasen en Golgotha*. Ik sluit af met een concluderende paragraaf.

## 2 Queer kunst, homoseksualiteit en religie

Onder 'queer' wordt over het algemeen verstaan het bevragen van *heteronormativiteit*: het gegeven dat de samenleving is ingericht rond de aanname dat mensen heteroseksueel zijn en een leven willen leiden dat daar volgens de gangbare opvatting bij hoort zoals het vinden van een partner van het tegenovergestelde geslacht, trouwen en kinderen krijgen. Queer, ooit een scheldwoord voor homo's maar nu als geuzennaam omarmd door sommige delen van de LHBT-beweging, wordt vaak gezien als een kritiek op deze vanzelfsprekendheid en vraagt aandacht voor mensen, verlangens en levensstijlen die buiten de heteronorm vallen. Deze *outsider* positie heeft zowel betrekking op gender als op seksualiteit. Het gaat niet alleen om de vraag met wie mensen

‘het doen’, maar ook om hoe ze zichzelf identificeren. Queer betekent vaak dat mensen zich niet herkennen in de dominante normen van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Queer theorie ontkent dat er een vanzelfsprekend verband bestaat tussen biologie, identiteit en verlangen: dat iemand als man geboren is wil nog niet zeggen dat hij zich tot vrouwen aangetrokken zal voelen of dat hij wil voldoen aan de maatschappelijke verwachtingspatronen van mannelijkheid. Voor iemand die als vrouw geboren wordt, geldt uiteraard hetzelfde. Queer wijst juist op allerlei inconsistenties die in dergelijke verwachtingspatronen aanwezig zijn. Zo wordt een substantieel deel van de mensen überhaupt al niet geboren met een duidelijk definieerbaar biologisch geslacht. Uit de grote moeite die mensen zich getroosten om binnen de kaders van mannelijkheid of vrouwelijkheid te vallen blijkt wel dat een genderidentiteit mensen niet vanzelfsprekend komt aanwaaien, maar dat daar hard voor gewerkt moet worden. Judith Butler (1990; 1993) spreekt in dit kader van gender als een *performance*: mannelijkheid of vrouwelijkheid worden eerder herhaaldelijk ‘opgevoerd’ dan dat ze de uiting zijn van een voorgegeven identiteit.

Hoe kan queer *kunst* vervolgens bijdragen aan het ‘queeren’ van de vanzelfsprekendheden rond homoseksualiteit en religie en de daarop gebaseerde tegenstelling tussen beiden? Judith/Jack Halberstam reikt in zijn<sup>3</sup> beide boeken *In A Queer Time And Place* (2005) en *The Queer Art Of Failure* (2011) de bouwstenen aan voor het denken over queer kunst. Voor Halberstam is het belangrijk om in de eerste plaats te rade te gaan bij de wijze waarop ‘tegenpublieken’ (*counterpublics*) normatieve opvattingen over gender en seksualiteit bevragen. Deze virtuele, discursieve en fysieke tegenpublieken worden gevormd door mensen die zich buiten de gevestigde heteroseksuele orde geplaatst zien en hebben volgens Halberstam bijvoorbeeld een ander perspectief op plaats en tijd (2005, 1). Seksuele minderheden hoeven veel minder te voldoen aan het uitgestippelde heteroseksuele pad met bijbehorende mijlpalen als het huwelijk en het krijgen van kinderen en al hún mijlpalen van veterstrik-, zwem- en schooldiploma’s en eerste verkeringen. Zij kunnen een alternatief, minder ‘platgetreden’ pad volgen (Ahmed 2006). Dat wil natuurlijk niet zeggen dat LHBT’s niet trouwen of geen kinderen krijgen – vaak is dat wel het geval – en ook niet dat LHBT’s er collectief op zitten te wachten om een alternatieve levensloop te volgen. De maatschappelijke verwachting rond hun levensweg veronderstelt de heteroseksuele mijlpalen wel in veel mindere mate dan bij mensen die zich als heteroseksueel identificeren, wat een zekere ruimte oplevert om andere dan de gebaande paden te verkennen. Queer tegenpublieken zijn zodoende stemmen binnen de maatschappij die de vaststaande kaders van seksualiteit en gender bevragen. Met name transgender

mensen belichamen volgens Halberstam, zowel met hun fysieke lichaam als in de wijze waarop zij verbeeld worden in films en beeldende kunst, het futuristisch potentieel voor de “postmoderne belofte van genderfluiditeit” (2005, 18). Voor Halberstam zit dit potentieel voornamelijk vervat in het gegeven dat het transgender lichaam een plek is waar technologische en esthetische vernieuwing elkaar vinden in het scheppen en het verwijderen van organen. Het transgender lichaam ontstaat uit de samenwerking tussen mensen, technologie en visuele mogelijkheden en laat zien dat er andere mogelijkheden denkbaar en te verbeelden zijn dan het cisgender lichaam.<sup>4</sup> Wat Halberstam niet als zodanig verwoordt, maar wat ik hierbij wil opmerken, is dat uit een dergelijke vernieuwende versmelting van mens, technologie en esthetiek een zekere *eschatologische* dimensie voortvloeit waarin gender-innovatie zichtbaar, tastbaar en voorstelbaar wordt. Beeldende kunst die zich verhoudt tot (trans)gender kan, door het lichaam-in-de-maak te laten zien in plaats van het lichaam als ‘eindproduct’, de ‘eindtijd van gender’ inluiden. Queer kunst kan beelden oproepen van de bevrijding die spreekt uit een toekomstige wereld waar men waarde hecht aan de speelse en creatieve (en soms ook rauwe en teleurstellende) omgang met dit proces en niet aan de normatieve evaluatie van de uitkomst ervan.

In *The Queer Art of Failure* gaat Halberstam dieper in op een ander aspect van queer kunst: de kunst van het falen. Falen is iets waar queers traditioneel erg bekwaam in zijn, zo betoogt Halberstam, en dat is maar goed ook: “Under certain circumstances failing, losing, forgetting, unmaking, undoing, unbecoming, not knowing may in fact offer more creative, more cooperative, more surprising ways of being in the world” (Halberstam 2011, 2-3). Een bewuste focus op de kunst van het falen kan queer mensen volgens Halberstam de mogelijkheid geven om een tegenstem te bieden aan de manier waarop in populaire cultuur queer en de dood aan elkaar verknoopt zijn geraakt, bijvoorbeeld in veelvuldige verbeelding van de Aidsepidemie, zoals in *Philadelphia* (1993), of door de onvermijdelijke dood van homo’s en lesbiennes in speelfilms (vgl. Smelik 1998). Voorbeelden van deze ‘onvermijdelijke dood’ zijn de poging tot zelfdoding van hoofdpersonage Manuela in de lesbische ‘oerfilm’ *Mädchen in Uniform* (1931) en de daadwerkelijke zelfdoding van Manuela in de remake van 1958 en van haar moderne evenknie Paulie in de op *Mädchen* gebaseerde film *Lost and Delirious* (2001). Queer kunst heeft zich in dit project gemengd door de nadruk te leggen op de onzekerheid van queer levens en door deze levens als ‘duister’ voor te stellen. Dit laatste wordt door Halberstam bekritiseerd, omdat hij vindt dat kunstenaars zo veel te veel meegaan in de dominante voorstelling van queer levens als verknoopt met de dood. Desalniettemin denkt hij dat het

voorstellen van queer levens als ‘duistere levens’ niet per se negatief hoeft te zijn: “I propose that one form of queer art has made failure its centerpiece and has cast queerness as the dark landscape of confusion, loneliness, alienation, impossibility, and awkwardness. Obviously nothing essentially connects gay and lesbian and trans people to these forms of unbeing and unbecoming, but the social and symbolic systems that tether queerness to loss and failure cannot be wished away; some would say, nor should they be” (Halberstam 2011, 97-98). De queer kunst van het falen gaat vooral over het soort levensverhalen dat voorstelbaar is wanneer mensen (per ongeluk of met opzet) falen in het volgen van de dominante scripts van heteroseksualiteit en gendernormen, en zelfs leren om hun voordeel te doen met het gevoel van instabiliteit en verlies die deze scripts hen in het verleden hebben opgelegd. Uit de door Halberstam aangedragen inzichten zou ik de volgende definitie van queer kunst willen voorstellen: een kunstwerk dat de constructie van gender en seksualiteit verbeeldt door de onzekere grenzen tussen het menselijke en het niet-menselijke (cosmetica, technologie, esthetiek) te laten zien, en dat het potentieel creëert voor de uitdrukking van queer narratieven die gebaseerd zijn op het gefaalde herhalen van heteroseksueel verlangen en conventionele genderscripts.

Wat kan queer kunst vervolgens betekenen voor ook het ‘queeren’ van *religie*, in dit geval de Zweedse, Lutherse variant van het christendom en in het verlengde daarvan wellicht ook die van andere denominaties? Religie is vaak bestempeld als de natuurlijke vijand van (overigens ten onrechte als seculier voorgestelde) emancipatoire bewegingen zoals het feminisme (Braidotti 2008; Bracke 2008). Het zou om die redenen niet vreemd zijn wanneer queer kunstenaars religie links lieten liggen. Queer kunst die zich wel tot religie verhoudt kan echter inzichtelijk maken op welke wijze religie betrokken is bij het ontstaan en in stand houden van de scripts van gender en seksualiteit, maar ook op welke wijze religie deze scripts juist kan bevragen en doorbreken. Er is bijvoorbeeld al vaker gewezen op het feit dat de centrale figuur van het christendom, Jezus, als ongetrouwde en kinderloze dertiger nu niet bepaald voldeed aan de normen van seksualiteit en gender die men in zijn tijd als leidend veronderstelt. *Ecce Homo* biedt, zoals ik hieronder zal betogen, nog meer aanknopingspunten voor een herontdekking van Jezus als een queer personage.

### 3 Religie en homoseksualiteit in *Ecce Homo*

*Ecce Homo* volgt de chronologie van het leven van Jezus zoals weergegeven in de evangeliën. Gebeurtenissen die verbeeld worden zijn de aankondiging, geboorte en doop van Jezus, schermutselingen met de Farizeeën, Palmpassen, het Laatste Avondmaal, het verraad van Judas, de kruisweg, Golgotha, de kruisafname, de opstanding en de hemelvaart. Voor zowel de Jezus-figuur als andere karakters zoals Maria (de moeder van Jezus), de apostelen of de Farizeeën deed Elisabeth Ohlson een beroep op amateurs: LHBT's uit haar vrienden- en kennissenkring. Jezus wordt steeds door een andere man verbeeld. In eerste instantie werden de foto's alleen van een titel voorzien, maar gedurende de expositie bleek dat de Zweden over onvoldoende bijbelkennis beschikten om alle beelden te kunnen plaatsen. Ohlson besloot daarna om de foto's te voorzien van een relevant bijbelcitaat. De drie afbeeldingen die ik hieronder wil bespreken zijn *De Aankondiging*, *Palmpassen* en *Golgotha*. Ik heb deze beelden gekozen omdat ze samen de breedte van de tentoonstelling bestrijken, zowel qua toonzetting (van vrolijk tot meer serieus) als qua genderrepresentatie (zowel mannelijke als vrouwelijke figuren spelen een belangrijke rol) en seksuele diversiteit (van meer klassieke homoseksuele koppels tot uitbundige 'leernichten').

#### 3.1 *De Aankondiging*

De eerste afbeelding uit de expositie, *De Aankondiging*, is voorzien van een citaat uit Lucas 1:30-31:

'Maar de engel zei tegen haar: 'Wees niet bang, Maria, God heeft je zijn gunst geschonken. Luister, je zult zwanger worden en een zoon baren, en je moet hem Jezus noemen.'<sup>5</sup>

In *De Aankondiging* (zie afbeelding op p. 258) zien we twee vrouwen in witte kleding die op bed zitten. Ze houden elkaars hand vast. Eén van de vrouwen is zichtbaar zwanger. Er valt licht op hun gezichten, de achtergrond is donker. Rechts in de afbeelding zien we het hoofd en de romp van een engel die de afbeelding 'in zweeft'. In zijn rechterhand houdt hij een reageerbuisje. De zwangere vrouw kijkt naar hem op, de andere vrouw houdt haar vast en houdt haar ogen gesloten.



***De Aankondiging* (Elisabeth Ohlson Wallin, 1998)**

*De Aankondiging* verknoopt op speelse wijze het bijbelse narratief van de wonderbaarlijke oorsprong van Jezus met het moderne gegeven van lesbisch ouderschap. Het Lucasevangelie leert dat Jezus niet door de seksuele omgang tussen zijn moeder en een man werd verwekt, maar doordat Maria zwanger werd van de Heilige Geest (Lucas 1:35). Het wonder herhaalt zich, zo lijkt *De Aankondiging* te willen zeggen, bij kinderen die via kunstmatige inseminatie verwekt worden. Wat Maria in het jaar nul voor onmogelijk zal hebben gehouden en wat ook voor veel vrouwen na haar buiten hun bereik heeft gelegen, namelijk zwanger worden zonder met een man naar bed te gaan, wordt mogelijk gemaakt door de moderne technologie. Zwangerschap en ouderschap worden hiermee niet alleen een optie voor sommige vrouwen die in de geschiedenis als biologisch ‘onvruchtbaar’ bestempeld zouden zijn – de Bijbel staat bol van dergelijke vrouwen die vaak goed zijn voor een wonderverhaal, zoals Sarah, Hannah en Elisabeth – maar ook voor lesbische stellen.

Ohlson maakt in *De Aankondiging* een dubbele beweging. Enerzijds voorziet ze het bijbels narratief van een queer interpretatie, anderzijds verschaft ze de huidige techniek van kunstmatige inseminatie van een bijbels precedent. Dit is een belangrijke beweging om te maken in het licht van veel conservatief-christelijke weerstand tegen deze ‘onnatuurlijke’ wijze van zwanger raken, een weerstand waar uiteraard niet alleen lesbische stellen maar ook sommige heteroseksuele koppels mee te maken krijgen. Ook Jezus, lijkt Ohlson te willen uitdrukken, kwam op ‘onnatuurlijke wijze’ tot stand, waarmee de Heilige Familie (Maria, de hier buiten beeld blijvende want op dit moment in het verhaal tamelijk irrelevante Jozef, en Jezus) verwordt tot wat in het Zweeds ook wel een *regnbågsfamilj*, een queer familie, genoemd wordt. *De Aankondiging* kan op zijn minst geïnterpreteerd worden als een legitimatie van medisch-technologische ingrepen om zwanger te raken, waarbij er een bondgenootschap verondersteld wordt tussen heteroseksuele en lesbische koppels die om verschillende redenen zonder deze ingreep ongewild kinderloos zouden blijven. Door kunstmatige inseminatie in te schrijven in het oorsprongverhaal van Jezus beweegt Ohlson zich richting Halberstams opvatting van queer kunst als datgene wat ons de grenzen tussen het menselijke, het technologische en het esthetische doet heroverwegen ten faveure van een toekomstbeeld waarin de mogelijkheden van gegerende en seksuele identiteit worden opgerekt. Evenals Donna Haraway enkele jaren eerder in haar *Cyborg Manifesto* (1985) zien Halberstam en Ohlson, zij het elk op eigen wijze, moderne technologie voornamelijk als een reservoir van mogelijkheden om gender en seksualiteit op nieuwe manieren vorm te geven. Een reservoir waar overigens niet alleen de culturele ‘monsters’ – mensen die een diepe weerstand oproepen omdat hun lichamelijke hen zichtbaar buiten de gevestigde orde plaatst (Shildrick 2002, 2) – gebruik van maken. Technologie is bepalend voor vrijwel alle lichamen in de moderne tijd die gedurende hun levensloop op allerlei wijzen worden aangepast via dentale, medische en cosmetische ingrepen en producten. Er is goedbeschouwd maar weinig ‘natuurlijks’ aan ons. In die zin is het interessant om de ‘Jezusfiguur’ uit deze afbeelding als zodanig serieus te nemen.

Waar *Ecce Homo* in de overige afbeeldingen voornamelijk gebruik maakt van de figuur die in het ‘archief van de verbeelding’ met zijn baardje, witte mantel, vriendelijke ogen en lange haar in een scheiding als de traditionele Jezusfiguur herkenbaar is geworden (Morgan 1998), bevat *De Aankondiging* bij wijze van uitzondering een alternatieve Jezus-figuur. Jezus is immers op dit moment een op de afbeelding nog onzichtbare foetus die, zo suggereert *De Aankondiging*, het resultaat is van de versmelting van een eicel met

een zaadcel die afkomstig is van sperma uit een reageerbuisje. Jezus wordt hier begrepen vanuit zijn bijzondere oorsprongverhaal. Ohlsons interesse voor de bijzondere verwekking van Jezus resoneert in de interpretatie van queertheoloog Graham Ward. Ward (2000, 98) betoogt dat het bijzondere oorsprongverhaal tot gevolg heeft dat de mannelijkheid van Jezus van meet af aan op losse schroeven is komen te staan. Als product van de maagd Maria en een Vader-God die eerder 'formeel' dan materieel participeert in de zwangerschap, is het onduidelijk hoe het lichaam van Jezus nu precies vorm heeft gekregen. In *De Aankondiging* wordt het vaderschap in sterkere mate in materiële zin uitgedrukt (het reageerbuisje) en vervaagt juist de formele, actieve bijdrage van de vaderfiguur. De geestelijke bijdrage van de Heilige Geest aan de zwangerschap maakt plaats voor de mystiek-technologische bijdrage van de vader als een anonieme leverancier die, althans in deze afbeelding, geen narratieve of sociale bijdrage levert en daarmee iets Jozef-achtigs krijgt. *De Aankondiging* reikt hiermee een nieuwe interpretatie aan van zowel vaderschap als van Jezus. Aan vaderschap wordt een variant toegevoegd waarbij de vader een schakel vormt in een keten van technologische mogelijkheden, maar die verder geen noodzakelijke emotionele of sociale rol vervult. Ervoor in de plaats komt (lesbisch) ouderschap. De nadruk ligt op degenen die direct betrokken zullen zijn bij de opvoeding, waarmee de betekenis van het vaderschap gerelativeerd wordt. Ook de Jezusfiguur verandert van betekenis. Deze Jezusfiguur is in de afbeelding nog zonder gender of seksualiteit: alles is nog mogelijk. Hij zal niet als man geboren worden, maar tot man gemaakt worden. Het doet de toeschouwer realiseren dat deze gender en seksualiteit later pas aan hem zijn toegeschreven en allerminst vaststaan.

*De Aankondiging* is in het thematiseren van de relatie tussen moderne medische technologie, lesbisch ouderschap en de geboorte van Jezus een duidelijk voorbeeld van hoe kunst zowel homoseksualiteit als religie kan 'queeren'. Tegelijkertijd brengt juist het thema van zwangerschap en kinderen krijgen ook enkele vragen met zich mee. Worden kinderen krijgen en opvoeden de nieuwe norm voor homoseksuele stellen? Schrijft dat niet opnieuw 'heteroseksuele tijd' (Halberstam 2005) met daaraan verbonden heteroseksuele 'mijlpalen' (Ahmed 2006) in in het verhaal van seksuele minderheden? En hoe zit het met de verhouding tussen lesbische stellen, die via deze techniek relatief eenvoudig kinderen kunnen krijgen (mits zich geen medische complicaties voordoet) en homostellen voor wie het krijgen van kinderen in vergelijking een stuk lastiger is? Biedt *De Aankondiging* ook ruimte voor samengestelde gezinnen waarin de zaaddonor wel degelijk betrokken is bij de opvoeding?



### 3.2 *Palmpasen*

Palmpasen (zie afbeelding op p. 262) is de vijfde gebeurtenis uit het leven van Jezus die door Elisabeth Ohlson verbeeld wordt. Bij *Palmpasen* komt de begeleidende tekst uit Lucas 19:37-40:

“Toen hij op het punt stond de Olijfberg af te dalen, begon de hele groep leerlingen vol vreugde en met luide stem God te prijzen om alle wonderdaden die ze hadden gezien. Ze riepen: “Gezegend hij die komt als koning, in de naam van de Heer! Vrede in de hemel en eer aan de Allerhoogste!” Enkele Farizeeën in de menigte zeiden tegen Jezus: “Meester, berisp uw leerlingen.” Maar hij antwoordde: “Ik zeg u: als zij zouden zwijgen, dan zouden de stenen het uitschreeuwen.”

Enkele voor velen bekende details uit het verhaal (en uit de omschrijvingen van de gebeurtenis in Mat. 21:1-11, Mar. 11:1-11 en Joh. 12:12-19) worden in dit citaat niet weergegeven: dat Jezus Jeruzalem binnenreed op een ezel en dat de discipelen hun mantels en palmtakken voor hem op de grond spreidden. Deze details zijn wel verwerkt in de interpretatie van Elisabeth Ohlson. Uit het spandoek op de achtergrond wordt duidelijk dat de scene zich afspeelt in Stockholm, tijdens de Gay Pride (‘Stockholms homofestival’). Jezus staat centraal in het werk en is herkenbaar aan de traditionele witte mantel die hij ook in veel andere kunstwerken draagt. In plaats van op een ezel zit hij op een fiets. De volgelingen worden verbeeld door queer bezoekers van het festival, waaronder leernichten, een zoenend lesbisch stel in bruidsjurken en mensen die de regenboogvlag op hun gezicht geschminkt hebben. In plaats van mantels leggen zij regenboogvlaggen neer op de weg.



*Palmpasen* (Elisabeth Ohlson Wallin, 1998)

*Palmpasen* speelt duidelijk met het narratief van de coming-out. In beide gevallen, het bijbelse verhaal en de interpretatie van Ohlson, wordt er een moment gemarkeerd waarop publiek gemaakt wordt wat verborgen was. In Lucas is *Palmpasen* het moment waarop Jezus voor het eerst in het openbaar met 'koning' wordt aangesproken door zijn volgelingen. *Palmpasen* legt daarmee een theologische (Jezus als de beloofde Messias) en een politieke (Jezus als leider/bestuurder) opvatting over Jezus bloot die tot op dat moment, op zijn eigen verzoek, stilgehouden werd. *Palmpasen* is een belangrijk moment van identiteitsmarkering, zoals dat ook door veel LHBT's ervaren wordt wanneer ze uit de kast komen. In het verlengde daarvan is *Palmpasen* (anders dan het werk *De Aankondiging*, dat zich in de privésfeer afspeelt) een statement over het claimen van de publieke ruimte. In *Ecce Homo* neemt Ohlson het spontane straatfeest van de discipelen die Jezus door hun gejuich ter plekke tot koning maken als uitgangspunt voor de collectieve coming-out van de Gay Pride. *Palmpasen* krijgt zo een meer politiek karakter. Zowel *Palmpasen* als de Gay Pride zijn feestelijke aangelegenheden die een rauwere dagelijkse werkelijkheid impliceren. In het Lucasevangelie luidt *Palmpasen* immers de

keten van gebeurtenissen in die tot de dood van Jezus zal leiden: het laatste avondmaal, het verraad door Judas, de arrestatie en ten slotte de kruisiging. Roze straatfeesten zijn traditiegetrouw momenten waarop de homobeweging door haar massale aanwezigheid de vanzelfsprekende heteroseksualiteit van de publieke ruimte – en alles wat daarbij komt kijken – ter discussie stelt. In het dominante narratief van Gay Parades (en in Nederland een evenement als Roze Zaterdag) speelt *Christopher Street Day* een belangrijke rol: de herdenking van de New Yorkse *Stonewall Riots* van 1969 waar LHBT's in opstand kwamen tegen pesterijen van de politie. Gay Pride is een feest tegenover een allerm minst feestelijke achtergrond, namelijk een realiteit van uitsluiting en geweld. Door Palmpasen aan de Gay Pride te koppelen vraagt Ohlson aandacht voor de feestelijkheid en bevrijding van het claimen van je identiteit, maar ook voor de risico's die dit met zich meebrengt.

Het lijkt me goed om nog iets beter te kijken naar de figuur die in dit kunstwerk zo centraal staat: Jezus. Zoals hierboven vermeld markeert Palmpasen het moment waarop aan Jezus de rol van publieke leider wordt toegeschreven en als zodanig markeert dit verhaal hoe hij een politieke figuur wordt (eerder dan bijvoorbeeld een rabbijn of een genezer). Door hem de centrale figuur van de Gay Pride te maken laat Ohlson Jezus niet simpelweg de kant van de LHBT-gemeenschap kiezen, maar maakt ze hem ook de leider van deze gemeenschap, de centrale figuur van het meest politieke moment waarop de gemeenschap de gevestigde orde uitdaagt. Het thema van Jezus Christus als de 'verlosser' van de homogemeenschap zal nog vaker terugkeren in *Ecce Homo*. Het is nog maar de vraag of dit ook een queer beweging impliceert. Hoewel Ohlson hier een sterk statement maakt met betrekking tot de zichtbaarheid van LHBT's, reduceert zij hen ook tot een groep mensen in nood die gered moeten worden en die daarbij een sterke figuur, een *outsider* nodig hebben die alles recht komt zetten. De Jezus uit *Palmpasen* wordt niet bijzonder queer verbeeld, maar eerder op een traditionele Jezus-manier. Het feit dat hij op een fiets rijdt maakt hem zeer gewoontjes, in Zweedse termen zelfs 'Svensson', de gemiddelde Zweed. Hij contrasteert sterk met de mensen om hem heen. Van hen wordt juist hun homoseksualiteit of queerheid benadrukt: in de regenboogvlaggen, het leer, het zoenen. Uit de hoek van de Zweedse LHBT-gemeenschap kwam, niet onbegrijpelijk, verzet tegen de wijze waarop zij in het werk van Ohlson verbeeld werden. Men vond het veel te stereotypebevestigend (Ahlström 1999, 67). Hoe het ook zij, door de wijze waarop de deelnemers van de Pride verbeeld worden, wordt het contrast met het 'normale' en traditionele karakter van Jezus extra duidelijk. Jezus blijft onaangedaan, onveranderd. In deze afbeelding is hij de redder van de queers, maar is hij zelf niet één van hen.

### 3.3 *Golgotha*

Ohlsons interpretatie van Golgotha (zie afbeelding hieronder), de heuvel waarop Jezus gekruisigd werd, is een van de meer ‘duistere’ werken van de tentoonstelling. *Golgotha* heeft niet het vrolijke, kleurrijke, licht spottende optimisme van veel van de andere werken. De begeleidende tekst is uit Mattheus 27:45-46:

‘Rond het middaguur viel er een duisternis over het hele land, die drie uur aanhield. Aan het einde daarvan, in het negende uur, gaf Jezus een schreeuw en riep luid: “*Eli, Eli, lama sabachtani?*” Dat wil zeggen: “Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?”’

De figuur op de voorgrond is een man die op de grond ligt, op de rotsen langs het water, met gesloten ogen en bloed op zijn T-shirt. Een schaduw in de vorm van een kruis valt over zijn lichaam. Op de achtergrond zijn zes mensen te zien die weglopen, vermoedelijk degenen die hem hebben aangevallen. Vier van hen kijken over hun schouder naar het slachtoffer. Een vijfde lijkt in het water te plassen. De zesde loopt weg zonder om te kijken.



*Golgotha* (Elisabeth Ohlson Wallin, 1998)

De Jezus in *Golgotha* verschilt aanzienlijk van de Jezussen in de meeste overige werken. Terwijl Jezus daar vaak op traditionele wijze wordt verbeeld, zowel qua kleding als qua verlosser-thematiek, is de Jezus uit *Golgotha* een 'gewone' man die aan zijn kleding niet te herkennen is als Jezus. Alleen zijn lichaamshouding doet denken aan bekende kruisigingsschilderijen. In deze afbeelding zien we Jezus dus voor het eerst als zelf onderdeel van de LHBT-gemeenschap, delend in ervaringen van uitsluiting en geweld, in plaats van als de redder van deze gemeenschap die er feitelijk boven staat. Net als in de Bijbel, waar de executie van Jezus plaatsvindt buiten de stad, is ook het Golgotha van Ohlson buiten de stad gesitueerd. Op de achtergrond valt de skyline van Stockholm te herkennen. De rol van Stockholm is, zeker in vergelijking met *Palmpasen*, opvallend. In *Palmpasen* vormt de Zweedse hoofdstad de achtergrond van het feest van de overwinning, waar de wortels en het activisme van de LHBT-emancipatie liggen. Nu homofoob geweld het onderwerp is, wordt de scene naar buiten de stad verplaatst. De hoofdstad lijkt te worden gereserveerd voor de positieve kant van LHBT-emancipatie, terwijl homogereleerd geweld zich buiten de muren afspeelt. In deze keuze voor locatie resonneert de gangbare opvatting dat de stad gezien wordt als de modern-seculiere plaats waar voor queers alles mogelijk is en waar ze zich kunnen bevrijden van de onderdrukking van het behoudende en religieuze platteland, waar de mensen 'nog niet zo ver zijn'. Deze voorstelling van zaken doet uiteraard geen recht aan het feit dat veel homogereleerd geweld zich juist in steden afspeelt.

*Golgotha* geeft, anders dan *De Aankondiging* en *Palmpasen*, een inkijkje in wie Elisabeth Ohlson in gedachten heeft als de antagonisten van LHBT-emancipatie. Van de zes figuren zijn er vier te herkennen als skinheads: sommigen zijn kaal en dragen camo-broeken en bomber jacks. Op één van de jassen is duidelijk zichtbaar een Zweedse vlag aangebracht, een indicatie van ultra-nationalistische sympathieën. De overige twee mannen zijn minder duidelijk te identificeren als leden van een marginale subcultuur: zij dragen nette pakken. De keuze voor de locatie heeft invloed op hoe de aanvallers 'gelezen' worden. Er is in Stockholm geen plek voor Ohlsons ultra-nationalisten. Zij horen kennelijk thuis in de periferie van Zweden en zijn niet zo 'Svensson' als de Jezus van *Palmpasen* op zijn fiets. Daarnaast zijn de geweldenaars in Ohlsons *Golgotha* volkomen geïsoleerd. In het bijbelse narratief is de kruisiging een publiek evenement waar veel toeschouwers bij aanwezig zijn, waaronder vertegenwoordigers van de Romeinse machthebber, maar ook volgelingen van Jezus. In Ohlsons interpretatie vindt het geweld plaats op een verborgen plek, zonder toeschouwers. Alleen de aanvallers en het slachtoffer zijn aanwezig, zonder getuigen. De bezoekers van de tentoonstelling worden

uitgenodigd om als zodanig op te treden. Hoe dan ook wordt homofob geweld hier voorgesteld als iets on-Zweeds, juist omdat het door een marginale groep van ultranationalisten wordt uitgevoerd die niet behoren tot de kern van het sociale en politieke Zweden.

Een ander interessant element aan *Golgotha* is de rol die duisternis speelt. Jack Halberstam waardeert het thema van duisternis in queer kunst zolang het de mogelijkheid van losse einden, onzekerheid en ongemak behoudt. De vraag die vervolgens rijst is of de schemer van *Golgotha* vooral de tragedie van en voorwaarden voor homofob geweld illustreert, of dat die hier een extra laag aan toevoegt. Je zou kunnen beargumenteren dat de duisternis in het bijbelse narratief van de kruisiging, die plaatsvond midden op de dag, niet bedoeld was om de gebeurtenis van de dood van Jezus te verhullen maar juist de bijzonderheid ervan te markeren. Zoals toegepast door Ohlson kan deze goddelijke duisternis zich uitstrekken tot de slachtoffers van homofob geweld. Dit heeft een aantal gevolgen. In de eerste plaats suggereert de duisternis dan een parallel tussen Jezus en LHBT's, die beiden het niet voldoen aan de verwachtingen met de dood moeten bekopen. In het geval van Jezus betreft het verwachtingen over zijn aardse koningschap, in het geval van LHBT's de verwachtingen van heteroseksualiteit, mannelijkheid en vrouwelijkheid. In de tweede plaats wordt het voorstelbaar om, nu Jezus en de slachtoffers van homogereleerd geweld in elkaar overvloeien, dit geweld te zien als een daad tegen God. Door specifiek *deze* duisternis, de duisternis van Golgotha, te claimen voor de queer zaak, schrijft Ohlson LHBT's niet in in het gangbare verhaal van homoseksualiteit en dood, maar vraagt zij de toeschouwer om homofob geweld te interpreteren vanuit de heiligheid van de veilige ruimte.

#### 4 Conclusie

Het doel van dit artikel was om via een queer interpretatie momenten in de expositie *Ecce Homo* op het spoor te komen waarop vanzelfsprekendheden over homoseksualiteit en christendom bevraagd worden. Wat gebeurt er met homoseksualiteit, gender en christendom in deze expositie? Hoe verhouden ze zich tot elkaar en krijgen ze betekenis in relatie tot elkaar? Kan *Ecce Homo* als voorbeeld dienen van hoe op esthetisch niveau de tegenstelling tussen homoseksualiteit (en gendernonconformisme) en christendom bevraagd kan worden? Ik denk dat *Ecce Homo* op deze punten zowel kansen biedt als beperkingen kent.

Om met de kansen te beginnen: in *Ecce Homo* neemt Elisabeth Ohlson consequent queer 'tegenpublieken' als uitgangspunt. Alleen al door de figuren op de foto's te rekruteren uit haar eigen roze vriendenkring en hun narratieven over belangrijke anderen, familievorming, de Aidsepidemie en ervaringen van uitsluiting en geweld centraal te stellen, vormen deze tegenpublieken haar belangrijkste bron van inspiratie. Daarbij is er in *Ecce Homo* ruimte voor de door Jack Halberstam benoemde duistere kant van het LHBT-bestaan, maar ook voor de frivoliteit, feestelijkheid en 'camp' van de hedendaagse queer cultuur. Minstens even interessant is wat er in de expositie gebeurt met religie, vooral in de persoon van Jezus. *Ecce Homo* is emancipatoir te noemen in die zin dat 'oude' christelijke begrippen als barmhartigheid, naastenliefde en zelfopoffering betrokken worden op de sociale positie van LHBT's. Naast de 'vertrouwde' Jezus die bij deze begrippen hoort, maakt Ohlson echter ook gebruik van een 'onduidelijke' Jezus die steeds andere vormen aanneemt: van een witte substantie in een reageerbuis tot blonde, 'Svensson'-Zweed op een fiets of een anonieme jongen in een spijkerbroek en een T-shirt. Het is niet verwonderlijk dat de Zweden bij het zien van de expositie in verwarring verkeerden: keken ze hier, zo was voor velen de hamvraag, nu naar een homoseksuele Jezus? Elisabeth Ohlson zou dit in interviews steeds ontkennen, maar in de expositie lijkt het antwoord op deze vraag bewust in het midden gelaten. Ohlson laat vooral de veranderlijkheid en ongrijpbaarheid van Jezus zien: niet alleen het model verandert steeds, maar ook de mate waarin de Jezus-figuur soms aansluit bij traditionele Jezus-vertebeelden en soms bij een meer queer verbeelding. De Jezus-figuur in *De Aankondiging* komt naar mijn mening het dichtst in de buurt van de eschatologische belofte die op basis van de theorie van Jack Halberstam ontleend kan worden aan de verbeelding van het lichaam-in-de-maak. Zowel de gender als de seksualiteit van Jezus worden in deze afbeelding verhuld en uitgesteld. De nadruk ligt niet op wie of wat hij is, maar op het samenspel van de sociale (het lesbische ouderpaar), technologische (de reageerbuis) en spirituele (de engel) interventies waardoor hij tot stand komt. Door het proces van kunstmatige inseminatie te vergelijken met de 'ontvangenis van de Heilige Geest' geeft Ohlson blijk van een positieve houding ten opzichte van deze, vanuit conservatief-christelijke hoek vaak bekritiseerde, 'onnatuurlijke' vorm van ouderschap. Wat daarbij opvalt is dat hoewel Elisabeth Ohlson bij herhaling aangaf te willen oproepen tot kerkelijke 'barmhartigheid' voor LHBT's in navolging van Jezus, *Ecce Homo* zeker geen eenzijdig appèl is in de zin dat het vooral de kerk is die zou moeten 'moderniseren' in haar seksuele moraal. *Ecce Homo* lijkt in de eerste plaats te suggereren dat de kerk zich niet zozeer hoeft aan te passen, maar oog moet

krijgen voor het feit dat de aanzet voor een vrijere opvatting over relaties al aanwezig is in de evangeliën. De koppeling van kunstmatige inseminatie aan het bijzondere oorsprongverhaal van Jezus, van de publieke coming-out aan Palmпасen en van het slachtofferschap van homofoob geweld aan de kruisdood van Jezus wijzen in de richting van queer elementen die in de Bijbel aanwezig zijn. Uiteraard is daar voor nodig dat de Bijbel met enige souplesse en creativiteit gelezen wordt. In de tweede plaats lijkt het in *Ecce Homo* niet alleen te gaan om de kerkelijke houding ten opzichte van homoseksualiteit en gendernonconformisme, maar ook om hoe een queer interpretatie van de traditie betekenisvol kan zijn voor de hedendaagse Zweedse samenleving. Met name *Golgotha* kan geïnterpreteerd worden als een christelijke kritiek op het maatschappelijke, collectieve ‘wegkijken’ van homofoob geweld.

*Ecce Homo* is echter niet in alle opzichten een expositie die de tegenstelling tussen christendom en homoseksualiteit kan ‘queeren’, voornamelijk omdat Ohlson zich herhaaldelijk bedient van nogal stereotype beelden van zowel homoseksualiteit als religie. Deze stereotypering heeft niet noodzakelijkerwijs een remmend effect op het queer potentieel – de traditionele Jezus die de Stockholm Pride binnenrijdt heeft juist een bevreedend effect van ‘misplaatst’ zijn – maar wanneer de stereotypen zich herhalen ontstaan soms toch patronen die met name LHBT’s op een wat beperkte wijze weergeven. Zij lijken bij Ohlson mensen die ofwel vooral willen feesten in kinky outfits (*Palmпасen*), ofwel mensen die vooral ‘normaal’ willen zijn en ‘gewoon’ kinderen willen krijgen en opvoeden (*De Aankondiging*). Opvallend is dat hoe meer het thema met familielevens te maken heeft, hoe ‘normaler’ (dat wil zeggen hoe meer conform geldende gendernormen) de personages worden. De expositie had scherper gekund door bijvoorbeeld kinky ouderschap voor te staan: een familie waarin de veelkleurige personages uit *Palmпасen* ook voor het ouderschap in aanmerking komen. Ook Ohlsons Jezus kent weer zo zijn grenzen. Jezus blijft bijvoorbeeld (met uitzondering van *De Aankondiging*) wit en man, zoals over het geheel genomen de hele expositie opvallend wit is.

Op sommige punten generaliseert *Ecce Homo* enigszins en volgens sommige kunstcritici is de tentoonstelling zelfs ‘kitsch’. Daarin schuilt echter naar mijn mening nu juist ten dele de aansluiting met ‘camp’ cultuur en het queer potentieel. Tegelijkertijd biedt de tentoonstelling allerlei mogelijkheden om homoseksualiteit, gendernonconformisme en religie juist in relatie tot elkaar te begrijpen en niet alleen in oppositie tot elkaar. Oude, traditionele begrippen zoals barmhartigheid, openbaring en naastenliefde kunnen een nieuwe invulling krijgen wanneer ze op een speelse en creatieve wijze verbeeld worden en wanneer ze inhoud krijgen door ze met een queer blik te interpreteren.



De tentoonstelling bevindt zich zodoende, net als de Nederlandse 'hodo's' uit de jaren 50 en 60 en de 'trouwgids' van Elhorst en Mikkers, in een stroming binnen de traditie die aan de poorten van de in mijn ogen te scherpe tegenstelling tussen religie en homoseksualiteit rammelt.

## Noten

- 1 Dit onderzoek werd mogelijk gemaakt door financiering van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). Ik wil graag RFSL, *Riksförbundet för homosexuellas, bisexuellas, transpersoners och queeras rättigheter*, bedanken voor het gebruik van hun archief. De afbeeldingen in dit artikel zijn opgenomen met toestemming van Elisabeth Ohlson.
- 2 LHBT staat voor lesbisch, homoseksueel, biseksueel en transgender.
- 3 Halberstam schreef veel boeken onder de voornaam 'Judith'. Zijn meest recente boek *Gaga Feminism* (2012) werd uitgebracht onder J. Jack Halberstam. Deze wissel in wat over het algemeen als een vrouwelijke en mannelijke naam wordt gezien levert vragen op over het persoonlijk voornaamwoord dat Halberstam preferereert. Op zijn blog geeft hij aan hier geen eenduidig antwoord op te kunnen geven: <http://www.jackhalberstam.com/on-pronouns/>. In dit artikel gebruik ik bij gebrek aan genderneutrale varianten in de Nederlandse taal het persoonlijk voornaamwoord 'hij' en het bezittelijk voornaamwoord 'zijn'. Deze keuze is gebaseerd op de meest recente eigennaam 'Jack' die ik interpreteer als een mannelijke eigennaam.
- 4 Cisgender wil zeggen dat iemand geen discrepantie ervaart tussen de eigen genderidentiteit en het biologisch geslacht dat men bij de geboorte had.
- 5 Alle bijbelcitaties zijn afkomstig uit de Nieuwe Bijbelvertaling (2004).

## Literatuur

Ahlström, G. (1999),

*Ecce Homo: Berättelsen om en utställning*, Stockholm: Albert Bonniers förlag.

Ahmed, S. (2006),

*Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham/London: Duke University Press.

Bos, D.J. (2010),

*De aard, de daad en het Woord: een halve eeuw opinie- en besluitvorming over homoseksualiteit in protestants Nederland, 1959-2009*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Bracke, S. (2008),

Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-Secular' Conjunction, in: *Theory, Culture and Society*, 25 (6), 51-67.

- Braidotti, R. (2008),  
 In Spite of the Times: the Postsecular Turn in Feminism, in: *Theory, Culture and Society*, 25 (6), 1-24.
- Butler, J. (1990),  
*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London/New York: Routledge.
- Butler, J. (1993),  
*Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, London/New York: Routledge.
- Elhorst, W. & T. Mikkers (2013),  
*Coming-Out Churches: gids voor kerk en homo*, Zoetermeer: Meinema.
- Halberstam, J. (2005),  
*In A Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York: New York University Press.
- Halberstam, J. (2011),  
*The Queer Art of Failure*, Durham/London: Duke University Press.
- Haraway, D. (1985),  
 Manifesto for cyborgs: science, technology and socialist feminism in the 1980s, in: *Socialist Review*, 80, 65-108.
- Morgan, D. (1998),  
*Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press.
- Shildrick, M. (2002),  
*Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*, London: Sage.
- Smelik, A. (1998),  
 Gay and Lesbian Criticism, in: Hill, J. en P. Church Gibson (red.), *The Oxford Guide to Film Studies*, Oxford: Oxford University Press, 135-147.
- Ward, G. (2002),  
*Cities of God*, Londen en New York: Routledge.
- Woodhead, L. (2007),  
 Sex and Secularization, in: Loughlin G. (red.), *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Oxford: Blackwell Publishing, 230-244.

# Seksualiteit en cultuurstrijd

## Een theologisch voorstel tot dialoog

*Ad de Bruijne\**

### **Summary**

*This article contends that the culture war between orthodox Christians and late modern propagators of sexual emancipation should be abandoned in favour of a constructive dialogue. Such a dialogue becomes possible when we no longer presuppose a break between the late modern and the traditional Christian narrative but conceive of both as closely related and even interconnected. Building on the work of authors such as Charles Taylor and Oliver O'Donovan this is demonstrated with respect to some features of late modern sexuality. Against that background some proposals are made to illustrate how a dialogue with the 'opposing' party would, in fact, be profitable to both.*

### **Inleiding**

Als het over seks gaat, wordt het spannend. Dat geldt zeker voor de verhouding tussen orthodoxe christenen en verlichte ijverars voor seksuele emancipatie. Juist rond seksualiteit vechten beide groepen een cultuurstrijd uit (Smith 2015). Orthodoxe christenen zien bezorgd hoe de publieke invloed van het christelijk geloof afneemt (Kreeft 2002). Zij beschouwen de vrije seksuele moraal sinds de seksuele revolutie van de jaren 1960 als een symptoom daarvan. Seksualiteit raakte daarin los van het huwelijk tussen man en vrouw en de daaraan verbonden voortplanting. Orthodoxe christenen hebben zich soms militant tegen deze ontwikkeling gekeerd. Omgekeerd voert een verlichte emanciperende elite een soort kruistocht tegen de traditionele moraal die tegelijk gold als de christelijke moraal. Bijvoorbeeld op de website van de politieke partij D66 wordt met nauwelijks verholen voldoening herinnerd aan de 'vrijzinnige doorbraken' sinds de jaren 60. Een daar gegeven opsomming loopt van de legalisering van abortus via de invoering van het 'homohuwelijk' naar het onmogelijk maken van gewetensbezwaarde trouwambtenaren. Het

---

\* Ad de Bruijne is hoogleraar ethiek en spiritualiteit aan de Theologische Universiteit Kampen.

volgende front lijkt te liggen bij christelijke scholen en andere religieuze organisaties die langs politieke weg beperkt zouden moeten worden in het in eigen kring handhaven van hun seksuele moraal (Bergkamp & Hollander 2015; Vroegindeweyj 2015; D66 2015).

In dit artikel betoog ik dat in plaats van of minstens naast deze cultuurstrijd tussen beide groepen een constructieve dialoog op gang zou moeten komen. Ik doe dat door aannemelijk te maken dat beide groepen meer aan elkaar verwant zijn dan je op het eerste gezicht zou denken. Wellicht verklaart die verwantschap zelfs gedeeltelijk de felheid van de onderlinge strijd. Toch kan de tegenstander in deze cultuurstrijd een constructieve bijdrage leveren aan ieders eigen positie. Via de ander kan elk als in een spiegel aspecten van zichzelf ontdekken die genegeerd of zelfs verdrongen worden.

In het vervolg van dit artikel verantwoord ik eerst mijn werkwijze (1). Daarna wijs ik aan waarin elk van beide genoemde groepen op de ander lijkt (2). Tenslotte stel ik voor welke winst een open dialoog voor elk van beide kan opleveren (3).

## 1 Verhalen over de (late) moderniteit

De onderlinge cultuurstrijd tussen orthodoxe christenen en verlichte ijveraars voor seksuele emancipatie berust bij beide partijen op de vooronderstelling dat zich in de westerse cultuur een radicale breuk heeft voorgedaan. Het klasieke christelijke verhaal maakte plaats voor het seculiere moderne verhaal. De ene partij verdedigt die breuk, terwijl de andere zich daartegen verzet. Tegenover die vooronderstelling sluit ik mij aan bij theoretici die stellen dat het verhaal van de seculiere moderniteit zich juist heeft ontwikkeld uit het daaraan voorafgaande christelijke verhaal. Zonder de discontinuïteit te negeren slagen zij erin één verhaal te construeren dat beide omvat. Omdat zij ten diepste hetzelfde verhaal delen, zouden beide groepen volgens mij boodschap aan elkaar moeten hebben.

De Canadese filosofen George Grant en Charles Taylor, de Duitse theoloog Wolfhart Pannenberg en de Britse theoloog Oliver O'Donovan hebben allen voorstellen gedaan waarin de moderniteit niet (alleen) een breuk met de voorafgaande christelijke era inhoudt maar daarvan ook de voortzetting vormt (Grant 1969; Pannenberg 1972, 114; O'Donovan 1996; 243-284; Taylor 2007, 299-321, 505-535, 618-710). Zo duidt bijvoorbeeld Taylors narratieve cultuuranalyse *A Secular Age* het eigenaardige samengaan van seculariteit en spiritualiteit in de laatmoderne cultuur. Hij maakt duidelijk dat de laatmoderne

cultuur ondanks haar afscheid van de christelijke voorgeschiedenis daardoor nog altijd onontkoombaar bepaald blijft. Omgekeerd dragen zelfs orthodoxe varianten van christendom het stempel van deze laatmoderne cultuur. Al eerder had Grant een narratief-genealogische methode bepleit. In latere historische uitkomsten blijkt pas wat al veel eerder in de kiem aanwezig was. De moderniteit vormt onder meer een erfenis van de eerdere christelijke cultuurfase. Beïnvloed door beiden ontwikkelde O'Donovan een theologische narratieve analyse van de laatmoderne cultuur die met een in de Angelsaksische theologie gangbare term vaak wordt getypeerd als 'post-christendom' cultuur. Zijn stelling is dat eerst het verhaal van Christus de identiteit van de kerk stempele en dat het verhaal van de kerk op haar beurt de identiteit van de westerse samenleving vormde. Daarbij onderscheidt O'Donovan tussen de vroege en de late moderniteit. Terwijl de vroege moderniteit de vruchten van dit verhaal plukte binnen een christelijk kader, nam de late moderniteit daarvan afstand. Als gevolg daarvan vertoont deze laatste een Januskop. Tegelijk en door elkaar heen herkennen wij niet alleen vruchten van de christelijke traditie maar ook de vertekening daarvan die gevolg is van het genoemde afscheid. O'Donovan past deze narratieve theologische cultuuranalyse toe op tal van fenomenen in de laatmoderne samenleving, van de ervaring van democratische onmacht via de verlegenheid met menselijk lijden tot verschuivingen in de rechtspraak (De Bruijne 2006, 50-54).

In het onderstaande pas ik een vergelijkbare methode van narratieve theologische cultuuranalyse toe op de laatmoderne cultuurstrijd over seksualiteit. Ook daarin herken ik de dubbelheid waarin vruchten van de christelijke traditie en gevolgen van het afscheid van die traditie zich als keerzijden van hetzelfde verhaal door elkaar heen vertonen. Tegen die achtergrond staat mijn stelling dat orthodoxe christenen en verlichte laatmoderne voorvechters van seksuele emancipatie onverwacht veel op elkaar lijken. Ik besef terdege dat ik met deze twee categorieën ideaaltypen construeer, die in werkelijkheid niet in deze abstracte zuiverheid bestaan. Daarmee volg ik Taylor die hetzelfde doet met zijn onderscheid tussen 'orthodoxie' en 'atheïsme' als twee polen die volgens hem in hun 'zuivere' vorm steeds zeldzamer worden en waartussen de meerderheid van de mensen zich bevindt in een mengvorm (Taylor 2007, 539-593). Mits de beperking van een dergelijke constructie wordt beseft, is zij nuttig als analysemiddel. Met 'orthodoxe christenen' doel ik op diegenen binnen uiteenlopende confessionele tradities (katholiek, protestants, anglicaans, oosters-orthodox) die naar eigen intentie trouw willen blijven aan traditionele opvattingen over seksualiteit, bijvoorbeeld vanuit het gezag van de Bijbel of het leergezag van de kerk. Verlichte voorvechters van seksuele emancipatie

zijn juist zij die het moderne ideaal van individuele vrijheid en autonomie onderschrijven en om die reden radicaal breken met traditionele opvattingen over seksualiteit.

## 2 Wederzijdse beïnvloeding

In deze paragraaf laat ik achtereenvolgens zien dat orthodoxe christenen beïnvloed zijn door de laatmoderne seksuele moraal, terwijl verlichte laatmoderne voorvechters van seksuele emancipatie op hun beurt niet losgezien kunnen worden van de vroegere christelijke visie op seksualiteit.

### 2.1 *Orthodoxe christenen zijn laatmodern*

Het scherpe protest van orthodoxe christenen tegen de seksuele revolutie kan niet wegnemen dat zij daarin in meerdere opzichten volop delen. Tot op grote hoogte hebben ook orthodoxe christenen de betekenisverandering van seksualiteit ondergaan die een gevolg was van de introductie en acceptatie van voorbehoedmiddelen. Seksualiteit werd van een publiek instrument in dienst van voortplanting en regulering van de passies geprivatiseerd tot een persoonlijke behoefte of genotmiddel, of tot een aspect van de relationele zelfverwerkelijking van een individu. Daarnaast verschuiven zelfs onder de meest orthodoxe christelijke stromingen (bijvoorbeeld de SGP) de mannelijke en vrouwelijke genderrollen. Verder worden ook in orthodox-christelijke kring echtscheidingen en volgende huwelijken gewoner, terwijl onder hen sinds ongeveer tien jaar zelfs ongehuwd samenwonen toeneemt (Barna Group 2008; Barna Group 2016). Onderzoek leert dat christelijke jongeren frequent voorhuwelijkse of buitenhuwelijkse seks praktiseren (Van Abbema 2007; Blackwood & Godsey 2010; Bakker, Van Drie, Spiering & Popp-Baier 2015; Boersema 2012; Evangelische Omroep 2013) en dat pornoconsumptie en pornoverslaving onder orthodoxe christenen een nijpend probleem vormen (Van den Berg 2013). Zelfs rond homoseksualiteit bestaat invloed van de moderniteit. Als gevolg van een in gereformeerde en evangelische kring invloedrijke studie van de theoloog Jochem Douma hebben immers veel orthodoxe christenen ondanks hun afwijzing van de homoseksuele praxis al vroeg wel de homoseksuele geaardheid aanvaard (Douma 1973). Dat lijkt velen vandaag te weinig, maar historisch gezien vormde het een aanpassing van de traditionele benadering aan de veranderde context. Bovendien wordt sinds ongeveer tien jaar in verschillende orthodoxe kerken de homoseksuele praxis feitelijk vaak getolereerd en steeds meer zelfs openlijk gelegitimeerd (De Bruijne 2016).

Anders dan hun cultuurstrijd suggereert hebben orthodoxe christenen dus allerlei trekken van hun tegenstanders gehonoreerd en overgenomen. Dat maakt de kritiek op de christelijke orthodoxie van de Amerikaanse radicale 'evangelical' Brian McLaren begrijpelijk. Hij signaleert dubbelhartigheid in de christelijke fixatie op homoseksualiteit. Daarmee isoleren orthodoxe christenen één trek uit de postmoderne seksualiteitsbeleving die zij als morele ontsporing benaderen en bestrijden. Deze betreft slechts een kleine minderheid van de mensen. Intussen laten zij allerlei andere aspecten van de laatmoderne seksualiteitsbeleving, die veel frequenter voorkomen, feitelijk ongemoeid. McLaren oppert dat de christelijke cultuurstrijd rond homoseksualiteit fungeert als bliksemaffleider bij deze feitelijke tolerantie op andere punten. De soms felle strijd van orthodoxe christenen tegen wat men beschouwt als homoseksuele zonden blijkt in dat licht een verholde strijd tegen zichzelf (McLaren 2010). Daaraan voeg ik de mogelijkheid toe dat de vanzelfsprekende overname van trekken uit de laatmoderne omgang met seksualiteit wellicht impliceert dat deze misschien toch niet alleen maar als breuk met de christelijke traditie mag worden gezien. Wellicht vormt zij er in sommige opzichten ook de positieve erfenis van.

## 2.2 *Verlichte laatmoderne burgers teren op de christelijke traditie*

Iets vergelijkbaars geldt echter voor verlichte voorvechters van seksuele emancipatie. Deze blijken op hun beurt juist minder los te zijn van de klassiek-christelijke traditie dan hun emancipatieambitie doet vermoeden. Dat kan alleen al vermoed worden op grond van een nadere psychologische analyse. Hoe verbeterener bevrijdingspogingen en afrekenmechanismen ten opzichte van een verleden zijn, des te groter de kans dat dit verleden bij de betrokkenen onder de oppervlakte nog springlevend is. Reactiemechanismen teren nogal eens op de brandstof van datgene waartegen gereageerd wordt. Als gevolg daarvan wordt onbevangen oordeelsvorming over aspecten uit de betreffende traditie veelal moeilijk. Veelzeggend in dit verband is het gegeven dat jongere generaties uit al eerder gesecculariseerde milieus vandaag vanuit een niet expliciet christelijke motivatie soms vergelijkbare morele evaluaties kennen als voortvloeiend uit de klassieke christelijke moraal en deze daarom op sommige punten onbevangen weten te waarderen. Daarbij denk ik aan bezwaren die klinken tegen vrije prostitutie of expliciet naakt in het publieke domein, aan het problematiseren van echtscheiding, en het aanprijzen van monogamie en levenslange seksuele trouw aan één partner (Naaijer 2016). Waar afrekenmechanismen doven, wordt nieuwe onbevangenheid mogelijk.

Tussen seksueel emancipatiestreven en de klassiek-christelijke traditie bestaat echter niet alleen een psychologische maar ook een conceptuele relatie. Dit emancipatiestreven werd pas mogelijk dankzij de christelijke traditie en de 'social imaginaries' die zij in de westerse cultuur opriep (Taylor 2007, 171-176). Minstens drie aspecten van de laatmoderne seksuele moraal kunnen begrepen worden vanuit het voorafgaande christelijke verhaal.

In de eerste plaats staat in de laatmoderne seksuele moraal individuele vrijheid centraal. Iedereen is vrij om zelf betekenis en vorm te geven aan haar seksualiteit en seksuele praxis. Voorgegeven betekenissen die het verleden ons aanreikt, zijn daarbij niet bindend. Een mens mag vooruit kijken en het eigen leven ontwerpen. Individuele voorkeuren zijn belangrijker dan traditionele kaders. Daarmee mag zo nodig gebroken worden. Dat betreft ook grenzen die vanouds als natuurlijk werden getypeerd. Zelfs wanneer het overschrijden daarvan op het eerste gezicht onmogelijk lijkt, kunnen wetenschap, techniek en politiek vaak toch doorbraken forceren. Zij faciliteren de toekomstgerichte individuele vrijheid. Eigenlijk vormt alleen de vrijheid van de ander een grens voor deze individuele autonomie. Zouden mijn voorkeuren een ander schaden, dan verdienen ze geen ruimte. Orthodoxe christenen reageren veelal kritisch op dit laatmoderne vrijheidsideaal, terwijl de aanhangers ervan zelf het onder meer ervaren als bevrijding van een stuk christelijke traditie. Toch zouden beide bij nader inzien de continuïteit met de christelijke traditie moeten herkennen. Dit ideaal vormt de gesecculariseerde ontknoping van het christelijke verhaal over vrijheid en over de unieke hoge plaats die mensen in de werkelijkheid ontvangen als beeld van God en in verbondenheid aan Jezus Christus. Met name sinds de Reformatie kwam deze hoge plaats steeds duidelijker uit. Anders dan in andere culturen gelden mensen niet als speelbal van hogere machten en onbeheersbare krachten. Zij heten én blijken vervolgens medevormgevers van de geschiedenis (Van Asselt, Bac & Te Velde 2010).

In de tweede plaats impliceert het hiervoor genoemde wegvallen van voorgegeven betekenissen van seksualiteit dat seks gewoon zichzelf mag zijn. Seksualiteit hoeft niet langer hogere doelen buiten zichzelf te dienen, zoals in eerdere cultuurfasen en in de meeste andere culturen. Seks is wat het is. Illustratief zij hier de invloedrijke pleidooien van Goldman en Primoratz. Zij bepleiten 'plain sex' of zelfs 'plainer sex'. Seks is volgens hen niet meer en niet minder dan fysieke basisbehoefte en genotmiddel. Zolang het met wederzijdse instemming gebeurt en niemand geschaad wordt, mag alles (Goldman 1977; Primoratz 1999).

Het lijkt vergezocht om ook hierachter het christelijke verhaal te ontwaren. Dat wordt echter anders wanneer wij bedenken dat in de meeste traditionele



culturen en religies de levensterreinen ingebed liggen in een web van religieuze kaders, (vruchtbaarheids)rituelen en taboes. Al binnen het Oude Testament klinkt het protest tegen deze sacralisering van seksualiteit en mag seksualiteit zichzelf zijn (Grenz 1997, 45). Die lijn is in de latere christelijke traditie doorgetrokken, vooral als gevolg van de christelijke scheppingsleer (Wiesner-Hanks 2010, 76-78). De scheppingsleer impliceerde dat de werkelijkheid onder de soevereiniteit van de schepper zichzelf mocht zijn. Elk levensterrein kon zich manifesteren volgens de eigen aard. Deze desacralisering van het wereldbeeld vormde een belangrijke achtergrond voor de westerse ontwikkeling van wetenschap en techniek. In dat verband past dat ook seksualiteit geldt als niet meer en niet minder dan onderdeel van de geschapen werkelijkheid dat onder Gods gezag overeenkomstig de eigen aard mag bestaan.

Een derde aspect van de laatmoderne omgang met seksualiteit beschouwt seks als een centraal facet van de zelfverwerkelijking van een individu, dat onmisbaar is om vervulling en geluk te vinden (Illouz 2011). Dat past bij de romantische onderstroom van de laatmoderne westerse cultuur. Daarbij wordt verondersteld dat mensen diep van binnen een authentieke persoonskern bezitten waarin vastligt wie zij werkelijk zijn. Iemands seksuele identiteit ligt dicht bij die persoonskern of valt daarmee zelfs samen. Tegelijk heeft een individu de relatie tot een ander nodig om zichzelf te kunnen verwerkelijken. Individualiteit wordt vervuld in relationaliteit. Seksualiteit vormt een onmisbare dimensie van dit zelf, zodat een seksuele relatie die recht doet aan ieders authentieke identiteit nodig heet voor zelfvervulling en geluk (Coontz 2005; Slater 2012).

Ook dit derde aspect past binnen het christelijke verhaal. Niet toevallig ontstond zowel de aandacht voor individualiteit als voor relationaliteit juist in het Westen (waarbij het vervolgens moeilijk bleek de onderlinge verhouding van deze twee te bepalen). Daarachter herkennen wij de Bijbelse nadruk op de waarde van de enkele mens en zijn specifieke gaven. Ook de aanvankelijk protestantse nadruk op de vrijheid van het persoonlijke geweten werkte erop in. De gedachte aan een innerlijk verankerde unieke persoonlijke identiteit staat niet los van de christelijke nadruk op het hart. Een mens is wie zij werkelijk is zoals zij gekend is door God, die het hart ziet, en zoals hij is in verbinding met Christus, die in het hart woont. Het concept relationaliteit is ontwikkeld vanuit de invloed van de christelijke godsleer in de westerse wereld. Daarin is sprake van onderling samenspel en relationele eenheid tussen drie gelijke personen. Daarmee in verbinding stond vanouds het christelijke concept van de kerk als nieuw soort gemeenschap tussen gelijke personen die elkaar nodig hebben als leden van een lichaam (Pannenberg 1972, 9-13, 121-128; Gunton 1993). Zelfs

in de koppeling van seksuele vervulling aan hoger geluk herkennen wij de klassiek-christelijke spiritualiteit met haar erotiserende beeldspraak en haar nadruk op de dialectiek van verlangen en vervulling (De Reuver 2002, 40-46).

Vooral echter de laatmoderne gerichtheid op de als open opgevatte toekomst in plaats van op een onveranderlijk verleden zou zonder de christelijke boodschap ondenkbaar zijn. Deze speelt een rol in de hele cultuur, maar bleek ook de omgang met seksualiteit te sturen. Deze toekomstgerichtheid komt voort uit het bijbelse wereldbeeld dat – in tegenstelling tot de levensvisie van de natuurreligies in de culturen rondom Israël – niet cyclisch maar lineair is, en zo de categorie geschiedenis oproept en de verwachting van een ontknoping van die geschiedenis in een eschaton. Juist rond huwelijk en seksualiteit heeft de christelijke traditie daarop vanouds nadruk gelegd. In de vroegchristelijke kerk bleef zij – anders dan de indruk kan zijn – niet staan bij de bewaring van het natuurlijk gegevene, maar oriënteerde zij zich op een komende nieuwe wereld waarin bestaande structuren vervuld en getransformeerd zouden zijn. Dan zou bijvoorbeeld voortplanting wegvallen, terwijl huwelijk en seksualiteit vervuld zouden worden in de gezamenlijke liefdesrelatie van christenen met Christus. Velen meenden dat dan ook de polariteit van mannelijk en vrouwelijk (een deel van) haar functie zou verliezen (Brown 2008). Een seculiere echo daarvan beluister ik in laatmoderne relationele en seksuele experimenten, die breken met traditionele betekenissen en kaders. Wat volgens de klassiek-christelijke opvatting eens door God zelf tot stand zou worden gebracht, verandert na het moderne afscheid van God in een project van mensen zelf die hun eigen variant daarvan najagen. Zelfs een hedendaags experiment als het pleidooi voor polyamorie valt tegen deze achtergrond te begrijpen (Goss 2004), hoewel dit als zodanig niet past bij het dominante bijbelse huwelijksideaal.

### 3 Leren in de dialoog

Wanneer mijn analyse hout snijdt, zouden orthodoxe christenen en verlichte laatmoderne voorvechters van seksuele emancipatie meer moeten doen dan ‘culture wars’ uitvechten. Zij zouden elkaar serieuzer moeten nemen en ruimte moeten geven. Het samengaan van verwantschap en verschil kan een constructieve dialoog en een respectvol inhoudelijk gesprek op gang brengen waarin elk van de ander kan leren. In tegenstelling daarmee leidt een cultuurstrijd juist tot pogingen de ander in te perken, die veelal een symbolisch en zelfrechtvaardigend karakter vertonen. Orthodoxe christenen hebben dat gedaan

in hun pogingen wettelijke beperkingen op te leggen aan homoseksuele relaties (bijvoorbeeld door hun politieke strijd tegen het ‘homohuwelijk’ en tegen adoptierecht voor homoparen), terwijl verlichte emancipatiestrevers via de wet christelijke organisaties en individuen willen dwingen tot emancipatie en aanpassing. Binnen de samenleving zouden beide groepen erbij winnen wanneer ze de ander ruimte blijven geven. Het is geen schande wanneer een christen gewetensproblemen heeft bij het sluiten van een ‘homohuwelijk’. Maar omgekeerd zouden christenen samenlevende homo’s niet moeten willen inperken of zelfs weren binnen organisaties die niet rechtstreeks kerkelijk zijn maar een – in beginsel gemengd – maatschappelijk karakter dragen. Een duidelijk voorbeeld daarvan vormde het Friese bedrijf dat in 2016 een homoseksuele stagiair weigerde (Van Wijk & Reijngoudt 2015), terwijl ook in het geval van christelijke scholen en politieke partijen nadere bezinning nodig is omdat scholen en partijen minstens niet alleen kerkelijk maar ook maatschappelijk bepaald zijn. Bovendien biedt de dieperliggende verwantschap tussen beide groepen elk van beide kansen om via de ander onontdekte mogelijke implicaties van de eigen positie te exploreren. Daarvan geef ik in het vervolg nog een indicatie.

### 3.1 *Orthodoxe christenen hervinden verwaarloosde consequenties van hun traditie*

De geëmancipeerde omgang met seksualiteit confronteert orthodoxe christenen in een gesecculariseerde vorm met consequenties van het evangelie die zij zelf lieten liggen. Dat is niet vreemd. Ook bij andere thema’s trok de moderne cultuur soms eerder consequenties uit het verhaal van het evangelie dan orthodoxe christenen zelf. Wat eerder gebeurde rond de aanvaarding van de democratie, de gelijkheid tussen man en vrouw, de afwijzing van slavernij en de nadruk op mensenrechten, zou ook kunnen plaatsvinden rond seksualiteit.

Veel christenen hebben de vrijmoedige benadering van seksualiteit van de Reformatoren niet voortgezet. Zij bleken vatbaar voor nieuwe varianten van het dualisme tussen lichaam en ziel en voor de preutsheid van het victoriaanse tijdperk, waarbij seksualiteit juist niet zichzelf mocht zijn. Als bijeffect daarvan kwamen zelfs niet seksueel geladen lichamelijkeheid en intimiteit tekort. Deze raakten geseccualiseerd en werden daarmee problematisch. Bovendien vereenzelvigden veel christenen het negentiende-eeuwse instituut van het burgerlijk huwelijk vanzelfsprekend met het huwelijk dat zij in de Bijbel tegenkwamen (Waters 2007). Deze en andere zwakheden vormden mee de voedingsbodem voor de seksuele revolutie en de daarin besloten uitbundige

nadruk op seksualiteit en vereenzelviging van seksualiteit met lichamelijkeheid en intimiteit. Daarom is het onbevredigend wanneer orthodoxe christenen zich zonder meer tegen deze seksuele revolutie keren. Zij moeten de correctie erkennen die deze ook op hun traditie aanbracht, waarvan zij zoals wij zagen dan ook niet aarzelen gewoon mee te profiteren. Vaak past vanuit de christelijke traditie geen frontale afwijzing maar een eigen alternatieve versie van dezelfde beweging.

Zo kunnen verlichte voorvechters van seksuele emancipatie orthodoxe christenen helpen de toekomstgerichte dimensie van seksualiteit te herwinnen. Juist deze raakte sinds de Reformatie steeds verder buiten beeld, met als gevolg dat de christelijke seksuele ethiek zich vrijwel exclusief oriënteerde op de schepping en de natuurlijke verbanden van huwelijk en gezin. Het op de Bijbel (Mat. 19:12; Mat. 22:30; Luk. 8:21; 1 Kor. 7:27-31; 1 Kor. 15:44) voortbouwende vroegchristelijke inzicht dat deze verbanden hun tijd bijna gehad hebben en dat in de context van de christelijke gemeente nieuwe vormen van menselijk samenleven groeien, raakte vergeten. Datzelfde gold voor de toekomstige vervulling van seksualiteit in de relatie tot Christus. Als gevolg hiervan wisten veel christenen zich veelal geen raad met manieren van mens-zijn buiten het kader van huwelijk en gezin. Ongehuwd blijven gold als abnormaal en seksuele onthouding als uitzonderlijk. Dit betrof vooral protestanten, die veelal de invloed van het puriteinse familie-ideaal ondergingen. Toch impliceerde ook in rooms-katholieke kring de bijzondere verbinding van het celibaat aan een religieuze roeping een vergelijkbare beweging. Voor gewone, niet religieus geroepen gelovigen domineerden ook daar de idealen van huwelijk en gezinsvorming (Waters 2007; Derks, Vos & Tromp 2014). Voor varianten van man- en vrouw-zijn die afweken van de natuurlijke scheppingsorde bestond haast minder ruimte dan eerder (DeFranza 2015). Ze moesten zich voegen naar de dominante gender kaders. Dat zulke varianten in het licht van de toekomst wellicht een nieuwe betekenis zouden kunnen ontvangen, bleef onopgemerkt. Ook de vroegere alternatieve christelijke gemeenschapsvormen raakten vergeten. Bovendien compenseerde men de latere victoriaanse preutsheid door een spirituele idealisering van seksualiteit, vaak via het erotisch getinte bijbelboek Hooglied. Tegelijk verloor men de klassieke verbinding van deze erotiek aan de relatie tot Christus. Daardoor werd seksualiteit vaak te 'mooi' en te 'hoog', en raakte zij belast met onrealistische christelijke varianten van de laatmoderne verwachting van geluk en zelfvervulling (De Jong 2002; De Jong 2006).

Wanneer wij het verhaal van de christelijke omgang met seksualiteit construeren zoals in het voorgaande gebeurt, wordt duidelijk dat juist de

laatmoderne ontwikkelingen een uitdaging inhouden. In plaats van zich terug te trekken op hun traditionele moraal zouden orthodoxe christenen consequenties moeten herkennen uit hun eigen verhaal en alsnog expliciet-christelijke versies moeten ontwikkelingen van wat hun omgeving al eerder op een seculiere manier oogstte. Daarbij past een vernieuwde en toekomstgerichte omgang met seksualiteit en relatievorming. Zelfs wanneer de overtuiging staan blijft dat het bijbelse kader geen visie toelaat waarbij seksuele eenwording voortaan ook past buiten het kader van een levenslang verbond tussen man en vrouw, blijven allerlei nieuwe seksueel-ethische accenten denkbaar. Waarom zou zo'n levenslang verbond bijvoorbeeld vanzelfsprekend de vorm van het moderne burgerlijk huwelijk moeten hebben? Is het mogelijk om uit het geheel van het complexe fenomeen seksualiteit dimensies te isoleren (bijvoorbeeld liefde, lichamelijkheid, erotische verlangens en vervulling, intimiteit, vriendschap – vergelijk de fenomenologische analyse in De Knijff 1987, 274-298) die ook in andere relaties een plaats kunnen ontvangen? Zou de vroegchristelijke relativering van seksualiteit en huwelijk zonder dualistische of victoriaanse ballast denkbaar zijn en heilzaam kunnen doorwerken in de huidige context? Waarom kunnen varianten van man en vrouw zijn die in het licht van de bijbelse scheppingstheologie en de daarop voortbouwende joodse en christelijke traditie als afwijkend golden – zoals transseksualiteit, interseksualiteit en homoseksualiteit – in het licht van de toekomst geen nieuwe positieve betekenissen krijgen (Song 2014; De Franza 2015)?

### 3.2 *Verlichte laatmoderne emancipeerders herontdekken de waarde van de christelijke traditie*

Tegelijk helpt een onbevangen dialoog met orthodoxe christenen verlichte voorvechters van seksuele emancipatie aan een hernieuwde en onmisbare oriëntatie op hun eigen wortels. Een van haar bron afgesneden waterreservoir droogt immers zomaar op. Als het waar is dat de laatmoderne seksualiteitsbeleving in meerdere of mindere mate onbewust voortbouwt op klassiek christelijke en zelfs bijbelse invloeden, kan de vraag overwogen worden of zij zonder deze levensvatbaar is en zal voortbestaan. Illustratief voor haar kwetsbaarheid is de onmacht die zij ervaart bij nieuwe religieus bepaalde en soms repressieve benaderingen van seksualiteit, bijvoorbeeld in de reactie van sommige moslims op uitingen van homoseksualiteit of op vrouwelijk naakt. Seculariteit zonder religie heeft misschien geen weerwoord op de kracht van religie. Herman Bavinck benadrukte al dat men religie alleen met religie de baas kan (Harinck 2015, 102). Bij nader inzien zouden juist orthodoxe christenen daarom geschikte gesprekspartners kunnen vormen. Juist zij combineren

het delen in het verhaal van de laatmoderne samenleving met aansluiting aan het oorspronkelijk christelijke verhaal.

Extra urgent wordt deze dialoog zodra wij oog krijgen voor een intrigerende dialectiek die zich voordoet. De nog maar onlangs bevochten seksuele vrijheid blijkt regelmatig uit te monden in nieuwe vormen van onvrijheid, waarvan niet in de laatste plaats vrouwen het slachtoffer zijn, soms door een letterlijke slavenpositie waarin hun lichaam feitelijk eigendom van een ander is geworden. Niet voor niets keert in het huidige maatschappelijke debat over prostitutie en pornografie in de publieke ruimte inmiddels de wal van de 21<sup>e</sup> eeuw het schip van de jaren '60 en '70 (De Botton & Noorman 2012). Onvrijheid meldt zich op andere manieren ook in de wijd verbreide verslaving aan internetporno en de dominantie van de commercie. Zou seks die vanuit voorkeuren geherdefinieerd werd tot genotmiddel, automatisch verworden tot consumptieartikel en uiteindelijk ten prooi vallen aan het marktmechanisme? Het geeft te denken dat de meest dominante vrucht van de door de cultuur inmiddels geabsorbeerde seksuele revolutie inhoudt dat aan seks tegenwoordig vooral zeer veel geld verdiend wordt. Er lijkt aanleiding voor de hypothese dat de westerse bevrijding van seksualiteit uit vreemde kaders om zichzelf te mogen zijn, inmiddels uitloopt op nieuwe overheersing door nieuwe vreemde machten. Dat kan de vraag oproepen of er rond seksualiteit niet toch sprake is van een betekenis die voorgegeven is vanuit het fenomeen zelf en uitgaat boven wat mensen in hun vrijheid ermee willen en die zich niet blijvend laat negeren (nog afgezien van de vraag wat dan die betekenis is). Onderzoek bevestigt bovendien dat de vrije consumptie van seks zelfs verlichte laatmoderne burgers niet altijd zo gemakkelijk afgaat als de theorie belooft. Met name vrouwen ervaren het als onveilig en vervreemdend wanneer zij lichamelijk geconsumeerd worden. Ook fenomenologische analyses van de seksuele eenwording suggereren dat daarin een kwetsbare eigensoortige werkelijkheid naar voren treedt waarin meer voorgegeven betekenis geïmpliceerd is dan velen waar willen hebben (Burggraeve 1992).

Nog een stap verder gaat de mogelijkheid dat het afsnijden van de seksuele bevrijding van de onderliggende wortels uit de christelijke traditie op den duur zal leiden tot de herintroductie van een prechristelijke sacralisering van seksualiteit. Evenals binnen (vroegere) samenlevingen met natuurreligies of vruchtbaarheidsgodsdiensten domineren in westerse samenlevingen expliciete seksuele prikkels de publieke beelden van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Zij vullen het straatbeeld, de reclame, tv-shows, sociale media en andere sectoren van het publieke domein. De publieke communicatie staat bol van directe en indirecte seksuele zinspelingen. In zichzelf niet religieus

bedoelde publieke manifestaties, zoals popconcerten of de Gay Pride Parade, doen desondanks soms merkwaardig sterk denken aan religieuze ceremonies en processies vol seksuele symbolen en rituelen, maar dan in een – met een term van Habermas – postseculiere vorm (Graf 2004). Zou in de hedendaagse visie en praxis rond seksualiteit inderdaad sprake zijn van een hernieuwde sacralisering, dan werpt dat ook een nieuw licht op de opkomst van nieuwe taboes, die de ongelimiteerde vrijheid compenseren. In veel religiositeit wordt vanouds de zegen betaald met taboes. De nieuwe taboes binnen de geëmancipeerde laatmoderne seksuele cultuur zijn incest en pedofilie. Waar deze aanvankelijk mee mochten liften met de seksuele revolutie, worden daders van dergelijke handelingen inmiddels ongenadig maatschappelijk geslacht-offerd (Manenschijn 1998). Vormen zij de offers waarmee de laatmoderne samenleving haar nieuwe goden tevreden stelt?

Juist in het Oude en het Nieuwe Testament klinkt voortdurend de waarschuwing tegen seksualiteit die zich verbindt aan vergoddelijkte machten. Op den duur ontardt deze tot een realiteit die mensen schaadt en menselijkheid bedreigt (Loader 2012, 99-105). Wie daarvan als verlichte voorstander van seksuele emancipatie ook maar enkele sporen van zou herkennen, staat minstens opnieuw voor de vraag of wellicht een model waarin seksualiteit haar betekenis ontvangt van een schepper en bevrijder, niet toch gezonder is. Zelfs zou iets van wijsheid vermoed kunnen worden in de op het eerste gezicht zuinige klassiek-christelijke visie dat een gezonde omgang met seksualiteit vraagt om regulering en beheersing van de passies. Absolute vrijheid is destructief, ook in de omgang met seksualiteit.

Orthodoxe christenen en verlichte voorstanders van seksuele emancipatie vertonen op sommige punten meer verwantschap met elkaar dan beide zich realiseren. Zij passen beide in hetzelfde verhaal. Mijn conclusie is dan ook dat beide er wijs aan doen hun cultuurstrijd te staken en in plaats daarvan een minstens even spannende publieke dialoog aan te gaan.

## Literatuur

Abbema, Aukelien van (2007),

Seks voor het huwelijk & christelijke studenten: een onderzoek naar definitie, moraal en gedrag rond seksualiteit, in: *Radix*, 33 (1), 46-67.

Asselt, Willem J. van, J. Martin Bac & Roelf T. te Velde (red.) (2010),

*Reformed Thought on Freedom: the Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*, Grand Rapids, MI: Baker Academic.

- Bakker, O., A. van Drie, M. Spiering & U. Popp-Baier (2015),  
Seksuele attitudes en seksuele beleving van christenen met orthodoxe geloofs-  
overtuigingen, in: *Tijdschrift voor Seksuologie*, 39 (2), 54-62.
- Barna Group (2008),  
New Marriage and Divorce Statistics Released, *Research Releases in Family & Kids*,  
March 31, 2008 (<https://www.barna.org/barna-update/family-kids/42-new-marriage-and-divorce-statistics-released#.V6novKbr270>, geraadpleegd 9-08-2016).
- Barna Group (2016),  
Majority of Americans Now Believe in Cohabitation, *Research Releases in Family & Kids*,  
June 24, 2016 (<https://www.barna.org/research/family-kids/research-release/majority-of-americans-now-believe-in-cohabitation#.V6n1qbr270>, geraadpleegd 9-08-2016).
- Berg, Rien van den (2013),  
Pornostilte, in: *Nederlands Dagblad* 25-02-2013 (<https://www.nd.nl/nieuws/commentaar/pornostilte.344989.lynkx>, geraadpleegd 8-7-2016).
- Bergkamp, Vera & Jieskje Hollander (2015),  
Familie en erfrecht lopen achter, in: *Het Parool* 18-04-2015 (geraadpleegd via <https://d66.nl/familie-van-nu/opiniestuk/> op 8-7-2016).
- Blackwood Pickrel, Lara & Heather Godsey (2010),  
*OH GOD, OH GOD, OH GOD!: Young Adults Speak Out About Sexuality & Christian Spirituality*, St. Louis, MO: Chalice Press.
- Boersema, Maarten K. (2012),  
*Tussen droom en daad: een empirisch onderzoek naar de beelden van seksualiteit bij jongeren en de invloed van deze beelden op hun seksuele moraal en praktijk* (ongepubliceerde masterscriptie), Kampen: Theologische Universiteit.
- Brown, Peter (2008),  
*The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, (tweede druk), New York: Columbia University Press.
- Bruijne, Ad de (2006),  
*Levend in Leviatan: een onderzoek naar de theorie over 'Christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan*, Kampen: Kok.
- Bruijne, Ad de (2016),  
Homosexuality and Moral Authority: A Theological Interpretation of Changing Views in Evangelical Circles, in: Klaver, Miranda, Stefan Paas & Eveline van Staalduine-Sulman (red.), *Evangelicals and Sources of Authority* (Essays under the Auspices of the Center of Evangelical and Reformation Theology), Amsterdam: VU University Press, 143-162.
- Burggraeve, Roger (1992),  
*Zinvol seksueel leven onderweg: concrete probleemvelden en belevingswijzen: een dynamisch-ethische benadering in christelijk perspectief*, Leuven: Acco.



- Coontz, Stephanie J. (2005),  
*Marriage, a History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*, New York [etc.]: Viking Press.
- De Botton, Alain & Jelle Noorman (2012),  
*Meer denken over seks: hoe doe je dat?*, Utrecht: De Arbeiderspers.
- DeFranza, Megan K. (2015),  
*Sex Difference in Christian Theology: Male, Female, and Intersex in the Image of God*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Derks, Marco, Pieter Vos & Thijs Tromp (2014),  
 Under the Spell of the Ring: The Role of Marriage in Moral Debates among Orthodox Reformed Christians in the Netherlands, in: *Theology & Sexuality*, 20 (1), 37–55.
- Douma, J. (1973),  
*Homofilie*, Amsterdam: Bolland.
- D66 (2015),  
 Vrijheid door zelfbeschikking, Website D66 10-09-2015 (<https://d66.nl/familie-van-nu/vrijheid-door-zelfbeschikking/>, geraadpleegd 8-7-2016).
- Evangelische omroep (2013),  
 40% christelijke studenten heeft seks voor huwelijk, Website EO (<https://www.eo.nl/geloven/nieuws/item/40-christelijke-jongeren-heeft-seks-voor-het-huwelijk/>, geraadpleegd 8-7-2016).
- Goldman, Alan H. (1977),  
 Plain Sex, in: *Philosophy and Public Affairs*, 6 (3), 267-287.
- Goss, Robert E. (2004),  
 Proleptic Sexual Love: God's Promiscuity Reflected in Christian Polyamory, in: *Theology & Sexuality*, 11 (1), 52-63.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004),  
*Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München: Beck.
- Grant, George (1969),  
*Time as History*, (Massey Lectures), Toronto: Canadian Broadcasting Corporation.
- Grenz, Stanley J. (1997),  
*Sexual Ethics: an Evangelical Perspective*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Gunton, Colin E. (1993),  
*The One, the Three, and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Harinck, George (2015),  
*Aan het roer staat het hart. Reis om de oude wereldzee in het voetspoor van Abraham Kuyper*, Amsterdam: Prometheus Bert Bakker.

- Illouz, Eva (2011),  
*Der Konsum der Romantik: Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*,  
 Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jong, Everard J. de (2006),  
*En God zag dat het heel goed was: de heiligheid van seksualiteit*, Amsterdam: Stichting  
 De Boog.
- Jong, Henk de (2002),  
*Van oud naar nieuw: de ontwikkelingsgang van het Oude naar het Nieuwe Testament*,  
 Kampen: Kok.
- Knijff, H.W. (1987),  
*Venus aan de leiband: Europa's erotische cultuur en christelijke sexuele ethiek*, Kampen:  
 Kok.
- Kreeft, Peter (2002),  
*How to Win the Culture War: A Christian Battle Plan for a Society in Crisis*, Downers  
 Grove: IVP.
- Loader, William (2012),  
*The New Testament on Sexuality*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Manenschijn, Gerrit (1998),  
*Alleen het verbodene lokt: seksualiteit en moraal in een postmoderne cultuur*, Baarn:  
 Ten Have.
- McLaren, Brian D. (2010),  
*A New Kind of Christianity: Ten Questions That Are Transforming the Faith*, New York:  
 HarperCollins.
- Naaijer, Janita (2016),  
 Worden we preutser, in: *De Volkskrant* 17-03-2016 ([http://www.volkskrant.nl/opinie/  
 rondvraag-worden-we-preutser~a4265231,geraadpleegd 8-7-2016](http://www.volkskrant.nl/opinie/rondvraag-worden-we-preutser~a4265231,geraadpleegd%208-7-2016)).
- NRC (2016),  
 Kamermeerderheid: klant uitgebuite prostituee strafbaar, in: *NRC* 21-04-2016 ([http://  
 www.nrc.nl/nieuws/2016/04/21/kamermeerderheid-klant-uitgebuite-prostituee-  
 strafbaar,geraadpleegd 8-7-2016](http://www.nrc.nl/nieuws/2016/04/21/kamermeerderheid-klant-uitgebuite-prostituee-strafbaar,geraadpleegd%208-7-2016)).
- O'Donovan, Oliver (1996),  
*The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge:  
 Cambridge University Press.
- Pannenberg, Wolfhart (1972),  
*Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Pelgrim, Christiaan (2016),  
 Tweede Kamer: klant uitgebuite prostituee strafbaar. Door steun GroenLinks krijgt  
 initiatiefwet ChristenUnie meerderheid in de Tweede Kamer, in: *NRC* 21-04-2016.

- Primoratz, Igor (1999),  
*Ethics and Sex*, London: Routledge.
- Reuver, Arie de (2002),  
*Verborgen omgang: sporen van spiritualiteit in Middeleeuwen en Nadere Reformatie*,  
 Zoetermeer: Boekencentrum.
- Slater, Jennifer (2012),  
*A Theological Anthropology of Self-realization: the Humanization of Women and  
 Consecrated Life*, Bloomington: Authorhouse.
- Smith, Mark A. (2015),  
*Secular Faith: How Culture Has Trumped Religion in American Politics*, Chicago:  
 University of Chicago Press.
- Song, Robert (2014),  
*Covenant and Calling: Towards a Theology of Same-Sex Relationships*, London: SCM  
 Press.
- Taylor, Charles (2007),  
*A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vroegindewij, Gerard (2015),  
 Den Haag draait duimschroeven aan voor christelijk onderwijs, in: *Reformatisch  
 Dagblad* 2-3-2015 (<http://www.rd.nl/den-haag-draait-duimschroeven-voor-christelijk-onderwijs-aan-1.453204>, geraadpleegd 8-7-2016).
- Waters, Brent (2007),  
*The Family in Christian Social and Political Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Wiesner-Hanks, Merry E. (2010),  
*Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming  
 Practice*, (tweede druk), London: Routledge.
- Wijk, Leon van & Fleur Reijngoudt (2015),  
 Geen stage voor Bas (25), want hij heeft een vriend, in: *Algemeen Dagblad*  
 19-11-2015 (<http://www.ad.nl/binnenland/geen-stage-voor-bas-25-want-hij-heeft-een-vriend~ac007123/>, geraadpleegd 10-8-2016).

## Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar [fzhlhgjansma@hetnet.nl](mailto:fzhlhgjansma@hetnet.nl). U kunt het ook op een USB-staafje of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bijschriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.