

# De Nashville-verklaring: over Bijbelse seksualiteit en modern zelfbegrip

*Gijs van Oenen*

## Inleiding

De Nashville-verklaring zorgde begin 2019 voor veel ophef. Zij behelst een conservatieve doctrine over 'Bijbelse seksualiteit', waarin homoseksualiteit en met name het homohuwelijk het moeten ontgelden. Om nog maar te zwijgen van andere vormen van 'seksuele onreinheid'. Deze opvatting geeft in zowel de Verenigde Staten als in Nederland aanleiding tot forse kritiek uit progressieve en liberale kring. Weinig verrassend wordt het uitbrengen van zo'n verklaring gekarakteriseerd als een aanval op emancipatoire waarden in het algemeen, en een kwetsbare groep als de LHBTIQ+-gemeenschap in het bijzonder. GroenLinks-fracties in Biblebelt-gemeenten als Goes, Deventer en Veenendaal, maar bijvoorbeeld ook de fractie GemeenteBelang in Westland, verhieven hun stem tegen de verklaring. De gemeente Amsterdam hees de regenboogvlag in protest. In de media kreeg met name SGP-parlementariër Kees van der Staaij, een van de medeondertekenaars van de verklaring, de wind van voren. Ook de Nederlandse justitie mengde zich in de controverse en onderzocht of er sprake is van strafbare feiten, zoals belediging of aanzetten tot haat of wellicht zelfs tot geweld. Discussieplatform Pakhuis De Zwijger organiseerde in januari 2019 alvast een 'proefrechtszaak' met juristen, politici en theologen.<sup>1</sup>

Wat moeten we van deze controverse denken? Is dit slechts het zoveelste achterhoedegevecht van een onverbeterlijke christelijke falanx? Of wordt hier terecht gewezen op problemen van politieke correctheid verbonden aan het proces van emancipatie, waardoor dit dreigt te ontaarden in een escalatie van radicale standpunten en een proliferatie van claims inzake geseksualiseerde identiteit? Zo'n standpunt wordt bijvoorbeeld verdedigd door de tegenwoordig vooral bij jongeren (en in het bijzonder bij mannen) populaire Canadese psycholoog Jordan Peterson. In deze bijdrage ga ik na hoe de principes van de Nashville-verklaring zich verhouden tot inzichten uit de moderne filosofie. Het gaat dan in het bijzonder om filosofische opvattingen die de aard van de moderne tijd en de moderne mens beogen te thematiseren. Centraal daarbij staat de zelfopvatting van de moderne mens, in het bijzonder de wijze waarop die zich historisch vormt in instituties en praktijken als het gezin en de seksualiteit. Het accent ligt daarom meer op de filosofische en sociale verhoudingen van de wereld waarin de Nashville-verklaring is geland, dan op de dogmatische of godsdienstfilosofische achtergronden van de verklaring zelf of de wereld waaruit zij voortkomt.

Eerst ga ik in op de inhoud en achtergrond van deze verklaring. Daarna bespreek ik in paragraaf 2 filosofische kwesties rondom identiteit, subjectiviteit en histori-

1 Nog terug te zien op <https://dezwijger.nl/programma/proefrechtszaak-de-nashville-verklaring>.

citeit. Ik concludeer dat een onhistorische opvatting van subjectiviteit hoe dan ook onhoudbaar is, en formuleer naar aanleiding hiervan enkele paradoxen van moderne subjectiviteit. In paragraaf 3 analyseer ik hoe seksualiteit historisch beschouwd tot constitutief onderdeel van de zelfopvatting en dus van de subjectiviteit is geworden. Die analyse vervolg ik in paragraaf 4 vanuit filosofisch perspectief, mede aan de hand van werk van de filosoof Michel Foucault. In paragraaf 5 trek ik enkele tussenconclusies over hoe de Nashville-verklaring zich verhoudt tot de moderne zelfperceptie. Op basis hiervan bespreek ik in paragraaf 6 enkele aspecten van de controverse zoals die vanuit een meer concreet perspectief van rechten en identiteitspolitiek verschijnt. Ik eindig in paragraaf 7 met een korte conclusie over de paradoxale aard van zowel de Nashville-verklaring als de discussie erover.

## 1 De Nashville-verklaring

De Nashville-verklaring is komen overwaaien uit de Verenigde Staten. Zij werd daar op 29 augustus 2017 vanuit Tennessee, in de Amerikaanse *heartlands*, opgesteld door de zogeheten Council on Biblical Manhood and Womanhood (CBMW). Dat is geen eeuwenoud gezelschap: de CBMW werd opgericht in 1987, met als officiële doelstelling om zowel gelijkheid als verschillen tussen mannen en vrouwen in ere te houden. Daartoe publiceert zij onder meer het *Journal for Biblical Manhood and Womanhood* en sponsort zij bijeenkomsten die beogen het Amerikaanse publiek voor te lichten over het Bijbelse gedachtegoed omtrent deze onderwerpen. In dat kader brengt zij ook geloofsbelijdenissen uit, zoals de Nashville-verklaring en eerder, in 1988, het vergelijkbare Danvers-statement. Meer dan 150 invloedrijke evangelische voorlieden, waarvan de helft behoort tot de Southern Baptist Convention, ondertekenden in de Verenigde Staten de Nashville-verklaring, net als de nodige medewerkers aan conservatieve media en directeurs van conservatieve denktanks. Weinig verrassend is de CBMW vooral een mannenclub; zo bestaat de huidige negenkoppige Board of Directors louter uit mannen. In Nederland tekenden enkele honderden orthodox protestanten, zoals voorgangers en predikanten.<sup>2</sup>

De Nashville-verklaring zelf is een soort catechismus over 'Bijbelse seksualiteit'. Althans, die aanduiding staat er boven.<sup>3</sup> In feite zet het betoog in op een opvatting over 'het persoonlijke en lichamelijke ontwerp als mannelijk en vrouwelijk', als object van 'Gods goede doeleinden'. Dwaas en hopeloos, zeggen de opstellers, is het menselijk zelfverstaan dat daarvan af wil wijken. Over seksualiteit – al dan niet Bijbels – vernemen we vervolgens weinig meer. Misschien wel wijselijk ont-

2 De lijst met Nederlandse ondertekenaars bevat geen voornamen en ik heb verder niet kunnen nagaan in hoeverre het ook hier vooral om mannelijke ondertekenaars gaat.

3 De titel van de oorspronkelijke Engelstalige versie is: 'Nashville statement. A coalition for Biblical sexuality'. In de Nederlandse versie luidt de titel: 'Nashvilleverklaring. Een gezamenlijke verklaring over Bijbelse seksualiteit'. De Engelse versie is te vinden op cbmw.org, de Nederlandse versie staat op nashvilleverklaring.nl. De Nederlandse versie verschilt in zoverre dat deze een naschrift bevat; hierover kom ik verderop nog te spreken.

houden de opstellers zich van enige uitleg over wat zij onder seksualiteit verstaan, over de relatie tussen seksuele identiteiten en seksuele praktijken, of over hoe mensen zelf denken of doen op dit vlak. De in wat archaïsche taal gestelde verklaring houdt in feite alleen een verwerping in van wat we homoseksueel menselijk zelfverstaan zouden kunnen noemen, meer in het bijzonder als dit tot een huwelijk anders dan tussen man en vrouw zou leiden. Enkele Bijbelse vindplaatsen worden meegeleverd ter ondersteuning.

Dit gegeven, essayistisch geschetst in een 'voorwoord' van vier korte alinea's, poneert de verklaring vervolgens helder en ondubbelzinnig in een vijftiental stellingen. De stellingen zijn orthodox Bijbels en behoeven in die zin weinig verdere bespreking of toelichting. Ze hebben ook niet de pretentie om origineel te zijn, integendeel eigenlijk. Seks buiten het huwelijk is zondig; niet-hetero seks binnen het huwelijk ook. Homoseksualiteit is dus verkeerd, en het homohuwelijk ook. Transgenders worden in stelling 13 speciaal op de korrel genomen, misschien omdat zij nog fundamenteeler Gods bedoeling met de wereld saboteren. Zondaren, zo meent men, kunnen en moeten zich dankzij de genade Gods teweerstellen tegen dit onjuiste (transgender) zelfbegrip en dit aldus 'verloochenen'.

Het belangrijkste ideologische trefwoord in het manifest is 'complementariteit'. Vrouwen en mannen zijn volgens de opstellers 'gelijk maar verschillend': 'Wij bevestigen dat God Adam en Eva, de eerste mensen, naar Zijn beeld heeft gemaakt, voor God als personen gelijkwaardig, als man en vrouw verschillend. Wij ontkennen dat de door God bepaalde verschillen tussen man en vrouw hen ongelijk maken in waardigheid of waarde' (art. 3). Het betreft hier louter dogmatiek – empirie, of zelfs theorie, over leven of zelfervaring van bijvoorbeeld transgenders is afwezig. Vrouwen zijn anders ontworpen dan mannen, aldus de tekst, en achter dit goddelijk ontwerp schuilt een bedoeling. Leven in strijd met die bedoeling is zondig. 'Gelijkheid' wordt dus vooral uitgelegd als 'complementariteit', en die notie lijkt primair een defensieve manoeuvre, mede in het licht van de juridische gelijkheid die vrouwen en mannen inmiddels in landen als Nederland en de Verenigde Staten genieten – en deze notie resoneert onaangenaam met de 'separate but equal' rassendoctrine die het Supreme Court in de Verenigde Staten uiteindelijk in 1954 ongrondwettelijk verklaarde.

Het voorwoord erkent wel dat de westerse cultuur 'in toenemende mate post-christelijk is geworden' en daarmee 'een nieuwe invulling geeft aan wat het betekent mens te zijn'. Dit betekent echter vooral dat we God uit het oog zijn verloren en mede daarom zijn gaan denken dat we onszelf kunnen bepalen, echter 'wij zijn niet van onszelf'. De Nederlandse vertaling kent verder een 'naschrift', waarin wordt toegegeven dat verleidingen en zondigheid ook het christenleven kenmerken en dat dit heeft geleid tot misbruik binnen de kerk, of het toedekken daarvan door kerkelijk leidinggevend. In de archaïsche taal van de verklaring heet het dat 'wij onze principes lang niet altijd met het voorbeeld van ons leven hebben versierd'.

Status en consequenties van deze bekentenissen blijven in het midden. Is het postchristelijk worden een autonome maatschappelijke kracht en zijn christenen dus gedoemd om een – steeds kleinere – minderheid te blijven in een steeds verder postchristelijk wordende wereld? Of viseert men een hernieuwd christelijk, of

religieus, worden van de wereld? Wat betekent het dat ook het aanvaarden van de Nashville-dogmatiek kennelijk weinig garanties biedt voor een leven langs christelijke lijnen? Je zou kunnen menen dat de wereld door de neergang van het christendom juist aan feitelijke moraliteit wint. Maar met zulke sociologische of historische argumenten is men bij de Nashvillers aan het verkeerde adres; de verklaring is, zoals gezegd, strikt dogmatisch.

Dit is ook niet primair het soort argumentatie of kritiek dat ik naar voren wil brengen. Ook is niet mijn doel om bijvoorbeeld met Nietzsche te betogen dat de christelijke moraal juist het grote probleem – de grote ziekte – van de westerse wereld vormt. Eerder wil ik betogen dat het ‘menselijk zelfverstaan’, zoals de verklaring het noemt, niet buiten de geschiedenis om begrepen kan worden. Daarnaast wil ik de onuitgewerkte Nashville-stelling dat seksualiteit cruciaal is voor dit zelfverstaan serieus nemen en daarom ingaan op de betekenis van seksualiteit voor de hedendaagse identiteit en zelfervaring. Menselijk zelfverstaan noch zijn seksuele dimensie kan los worden gezien van de geschiedenis. Dat betekent echter niet dat wij helemaal ‘van onszelf’ zijn, in de zin dat we onszelf naar believen naar ons eigen beeld kunnen creëren – als wij al een precies en correct beeld van onszelf zouden kunnen hebben. De moderne filosofie laat ons zien dat wij om meerdere redenen niet zo’n sterke greep op onze eigen identiteit kunnen hebben, en in het bijzonder niet op onze seksuele identiteit. De moderne mens is niet anders dan de vroegere christelijke mens op zoek naar zelfbevestiging, maar is daarbij op zichzelf aangewezen, op eigen creativiteit en voorstellingsvermogen.

## 2 Drie paradoxen

De eerste filosoof die dit ten volle begrijpt, is Friedrich Hegel. Hegel ziet in dat met de moderniteit de mens zijn eigen project en product is geworden. De wereld is niet meer een – door God of natuur – gegeven ontwerp, maar een ‘work in progress’, waarvan de mens niemand anders dan zichzelf meer als auteur kan zien. Sterker nog, ook de mens zelf is zo’n ‘work in progress’, waarvan hij zelf zowel auteur als product is.<sup>4</sup>

Hegel neemt hiermee een positie in binnen het Verlichtingsdenken. Verlichtingsdenkers vanaf René Descartes benadrukken het vermogen van de mens om zelf na te denken en te oordelen – eerst als het ware in samenspraak met God, later met God in een bijrol, als niet meer zo onmisbare ‘steunbeer’ van de menselijke rationaliteit. Het Verlichtingsdenken gaat grotendeels samen met de opkomst van de moderne natuurwetenschappen. Beide vatten de mens op als een wezen dat de wereld bewerkt en deze door begrip naar zijn hand zet. Het menselijk begrip is als het ware het werktuig waarmee hij zich van alle andere dieren onderscheidt. Begrip is verder een tweesnijdend zwaard. Enerzijds dient het om de wereld te ‘grijpen’ en aan de menselijke wil te laten gehoorzamen. Anderzijds komt de mens in en door deze activiteit tot zelfbegrip. Ook dus tot het zelfbegrip

4 Over de status van Hegels filosofie in deze context zie bijv. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, in het bijzonder hoofdstuk 2.

dat hij door zijn bewerking van de wereld zijn eigen geschiedenis creëert, dat wil zeggen dat hij zichzelf tot wezenlijk veranderlijk wezen maakt.

De mens heeft daarmee dus zichzelf, in en door zijn arbeid leidend tot zelfbegrip, tot historisch wezen gevormd. Dat leidt tot drie verschillende paradoxen die kenmerkend zijn voor de moderne mens en waarmee hij – om in enigszins Bijbelse termen te spreken – in het reine moet zien te komen.<sup>5</sup> Zo laten de natuurwetenschappen zien dat de aarde en haar bewoners, de mens, niet het centrum van het universum vormen. Aarde en mens zijn slechts excentrische bewoners van een zeer uitgebreid en complex universum, dat bovendien niet door betekenis wordt gestuurd, maar door zinloze en anonieme mechanische krachten. De eerste paradox is dus dat de mens door dit begrip niet het centrum van het universum te bewonen, zichzelf begripmatig juist wel in het centrum van het universum plaatst. Filosofisch is dit weergegeven in het inzicht van Immanuel Kant dat ruimte, tijd en causaliteit geen externe gegevensheden zijn, maar een product van de mens – een structuur vereist door de geest van de mens. Dat is misschien wel de meest dwingende manier waarop de mens de wereld kan regeren.

Aan een tweede paradox refereerde ik al: de mens verandert zichzelf in en door zijn zelfbegrip. Dat betekent enerzijds dat de mens zichzelf creëert en er in die zin geen grenzen zijn aan wat hij kan ambiëren en waarop hij zijn aanspraken kan stellen. Hegel noemt dit het ‘onbegrensde recht van subjectiviteit’. In principe zijn er, met andere woorden, geen taboes meer. En voor zover die er nog wel zijn, zijn ze er om aan nader onderzoek onderworpen te worden en ze ‘tot spreken te brengen’; daarover meer in de volgende paragrafen. Maar de principiële grenzeloosheid van menselijke kennis en aanspraken betekent tegelijk dat de mens zichzelf niet meer kan kennen, omdat hij immers zichzelf door zijn begrip verandert. De moderne mens, zo zegt de hedendaagse filosofie, ‘valt niet met zichzelf samen’. Daarin ligt zijn vrijheid. Hij kan immers zichzelf naar eigen inzicht transformeren, maar ook zijn frustratie: juist door de spectaculaire toename van zijn kenvermogens kan hij zichzelf niet meer doorgronden.

Een derde paradox staat bekend als ‘de dialectiek van de Verlichting’, zo geformuleerd door Theodor Adorno en Max Horkheimer in hun gelijknamige boek uit 1945. De Verlichting staat voor de rationaliteit waarmee de moderne mens de wereld bezielt en bewerkt. In plaats van de wereld te accepteren, met haar ondoorgrondelijke en zelfs magische karakter, legt de moderne mens de wereld op een pijnbank, zoals Bacon het uitdrukte. Natuurwetenschappelijk onderzoek legt de mechanische wetten bloot waaraan de wereld gehoorzaamt, en via welke de mens zelf de wereld kan domineren. Horkheimer en Adorno betogen in hun boek echter dat dit proces van rationalisering ertoe heeft geleid dat de moderne mens zelf door dit proces gaat worden gedomineerd: technologie en wetenschap beheersen in toenemende mate het menselijk leven. Omdat we terugkijkend kunnen zien dat deze omslag naar onvrijheid eigenlijk al vanaf het begin in dit proces van rationalisering lag besloten, noemen Adorno en Horkheimer dit proces ‘dialectisch’;

5 De drie hierna volgende paradoxen kunnen respectievelijk worden geassocieerd met drie beroemde filosofische werken: Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1803) en Horkheimer en Adorno's *Dialektik der Aufklärung* (1945).

de omslag kan begrepen worden vanuit de spanningsverhoudingen die het proces constitueren.

We kunnen dus drie conclusies trekken over de moderne subjectiviteit, en daarmee over de status van het moderne 'subject', dat wil zeggen de persoon zoals die zichzelf en de wereld, in hun onderlinge relatie, vormgeeft – te onderscheiden dus van de voormoderne mens, die een andere, minder 'flexibele' en meer objectieve relatie had tot zichzelf en tot de wereld. Het historische en veranderlijke subject is 'gedecentreerd', maar plaatst zichzelf juist door dit inzicht in het centrum. Het neemt zichzelf tot object van kennis, maar verandert in en door dit project van zelfkennis; alleen al hierdoor kan de moderne mens zichzelf niet meer onproblematisch zien als onveranderlijk Goddelijk ontwerp. De religieuze zelfervaring verandert wanneer die niet meer vanzelfsprekend is, maar een optie is te midden van andere menselijke mogelijkheden tot zelfervaring.<sup>6</sup> En tot slot schuilt in de menselijke rationaliteit een aspect dat het proces van zelfbevrijding juist ondermijnt en in zijn tegendeel doet omslaan. Dit zijn de paradoxen, en de daarmee samenhangende uitdagingen, voor het zelfbegrip van de moderne mens.

### 3 Seksualiteit

Veel van de principiële onbepaaldheid en de paradoxale aard van de moderne subjectiviteit is dus al door Hegel onderkend en filosofisch 'begrepen'. Een van de weinige aspecten van de menselijke subjectiviteit waarvoor dat niet geldt, is wat we nu 'gender' noemen. Hegel gaat uit van een natuurlijke ongelijkheid tussen vrouw en man: de man is het machtige en het handelende, de vrouw het passieve en subjectieve.<sup>7</sup> De menselijke reflectie en de dialectiek laten (alleen) deze elementaire tegenstelling ongemoeid. Je zou zelfs kunnen betogen dat Hegels hele analyse van de 'zedelijkheid', de menselijke verhoudingen en instituties zoals we die historisch bepaald aantreffen in enige cultuur, een sociale en politieke extrapolatie is van deze ene vooronderstelling van de natuurlijke ongelijkheid der seksen. Anders gezegd: het institutionele systeem van de moderne samenleving dat verder is gebouwd op principes van gelijkheid, heeft als 'hoeksteen' altijd één element dat een principiële ongelijkheid in zich draagt: het gezin, als vereniging van man en vrouw, die wezenlijk verschillend worden geacht.

Echter ook deze vooronderstelling is, eigenlijk al ten tijde van Hegel, ten prooi gevallen aan het menselijk zelfonderzoek. Dat begint al in de Romantiek, waar de vaste aard van seksualiteit als gebonden aan de rol van man en vrouw in het huwelijk wordt onderzocht en geproblematiseerd, bijvoorbeeld in het werk van Richard Wagner. De 'innerlijke wereld' van de mens, diens gevoelsleven en affectiviteit, is geen vast gegeven meer, maar object van artistieke en wetenschappelijke reflectie en transformatie. Niet alleen de uiterlijke, materiële wereld behoeft Verlichting, zo zegt in feite de Romantiek, ook de innerlijke mens is daar aan toe, respectievelijk valt daaraan ten prooi. En de donkere kant die ook de Romantiek

6 Zie C. Taylor, *A secular age*, Cambridge (Mass.) 2007, p. 3.

7 Hegel, *Rechtsphilosophie*, par. 166.



daarin duidelijk onderkent, kan in verband worden gebracht met de Verlichting en haar dialectiek. Zoals Horkheimer en Adorno betogen in *Dialektik der Aufklärung*, tonen schrijvers als Sade en Nietzsche ons de inherente amoraliteit van de Verlichting.<sup>8</sup>

Algemener gezegd zien we hier de invloed van wat Paul Ricoeur de ‘meesters van de verdenking’ heeft genoemd: in hun kritische relatie tot het denken van Hegel spreken Marx, Nietzsche en Freud ieder op hun eigen wijze een verdenking uit jegens het vermogen van het bewustzijn om zichzelf te doorgronden – het rationele vermogen dat de Verlichting juist als de belangrijkste verworvenheid van de moderne mens beschouwt.<sup>9</sup> Voor Marx is het moderne bewustzijn vervreemd: het kan zichzelf niet correct begrijpen, omdat het structureel wordt gevormd door de kapitalistische productieverhoudingen. Nietzsche ziet het zelfonderzoek dat door de verlichte mens wordt ondernomen als een versluiering van diens werkelijke drijfveren, namelijk een ‘wil tot macht’, een verlangen en vermogen tot overheersing dat de moderne mens zich door de funeste invloed van de christelijke moraal denkt te moeten ontfangen. Voor Freud is het bewustzijn slechts de expliciete dimensie van een bredere structuur die ook het onderbewuste omvat. Tussen de bewuste en de onbewuste dimensie van de geest bestaat een ondoorgrondelijke maar permanente dynamiek, gedreven enerzijds door de verlangens die resideren in het onderbewuste en anderzijds door de eisen die het functioneren in een sociale en culturele omgeving (Hegels ‘zedelijkheid’) stelt.

Deze vormen van wantrouwen, zoals die voortkomen uit het typisch negentiende-eeuwse amalgaam van romantisch zelfonderzoek enerzijds, en literaire dan wel wetenschappelijke kritiek van de traditie van de geesteswetenschappen anderzijds, hebben velerlei implicaties voor ons onderwerp. Voor Marx staat seksualiteit evenmin ter discussie als voor Hegel, maar als ‘links hegeliaan’ ziet hij wel religie als een product van de mens zelf, bedoeld of in ieder geval ingezet om de werkelijke (klassen)verhoudingen van de samenleving te versluieren. De doorwerking van het nietzscheaanse denken komt in de volgende paragraaf verder aan de orde, bij de bespreking van Foucault; Nietzsche is immers een van de belangrijkste invloeden op het denken van Foucault over de relatie tussen subjectiviteit, seksualiteit en zelfonderzoek. En wat betreft Freud: dat de moderne mens zichzelf miskent, is voor alle drie de denkers van het wantrouwen duidelijk, maar dat deze miskenning wezenlijk is verbonden met de poging van de moderne mens om grip te krijgen op de eigen seksualiteit, is bij uitstek het inzicht van de freudiaanse psychoanalyse.

Bij Hegel zien we dus al de kiem van de gedachte dat de mens een transformatief wezen is dat zichzelf moeilijk kan ‘vatten’, juist in en door zijn voortdurende streven naar zelfkennis. Maar waar dus de Romantiek al de innerlijke structuren van de mens tot object van reflectie en zelfkennis had gemaakt, en daarmee tot integraal onderdeel van de subjectiviteit, is het pas de psychoanalyse die de seksuali-

8 A. Allen, ‘Reason, power and history: Re-reading the Dialectic of Enlightenment’, *Thesis Eleven* 2014, 1, p. 13.

9 P. Ricoeur, *Freud and philosophy*, New Haven 1970, p. 32. Vgl. hierover R.J. Bernstein, ‘Ricoeur’s Freud’, *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies* 2013, 1, p. 130-139.

teit expliciet in dit complex betreft. Seksualiteit is met andere woorden de laatste praktijk of zelfvoorstelling die de moderne mens inzet in zijn even onontkoombare als problematische project van zelfkennis – en natuurlijk van sturing van zijn gedrag op grond van deze zelfkennis.

Freuds idee is dat een gezonde seksuele huishouding wordt verstoord door allerlei uit maatschappij en opvoeding afkomstige verboden en voorschriften. Deels is dit onvermijdelijk, omdat iedere maatschappij verboden kent en gedragsaanpassing eist; dit is de psychoanalytische variant van het belang van maatschappelijke taboes. Deels leiden zulke krachten echter tot stoornissen en juist tot onvermogen om maatschappelijk aanvaardbaar te functioneren. Zulke stoornissen en disfunctionaliteiten kunnen in principe door middel van psychoanalyse worden behandeld. Deze behandeling is een ‘talking cure’; de ‘operatie’ op de patiënt vindt niet plaats door met fysieke instrumenten in hem te snijden. Het gaat om wat we een ‘discursieve operatie’ zouden kunnen noemen: met woorden het grensvlak tussen het bewuste en het onbewuste deel van zijn psyche verkennen en zo mogelijk de ‘blokkades’ die daar worden aangetroffen, opruimen.

Daarmee zou dus alsnog de instabiele ‘hoeksteen’ van de subjectiviteit, de seksualiteit, in het gareel kunnen worden gebracht, via een systematische vorm van spreken. Of in Foucaults termen, op basis van het *discours*, meer in het bijzonder het gespecialiseerde metadiscours van de psychoanalyse. Nu kunnen we ook binnen de diverse richtingen in de psychoanalyse al opvattingen vinden die deze conclusie betwisten, bijvoorbeeld bij de lacaniaanse psychoanalyse. Maar vanuit Foucault kunnen we zo’n dissensus mede begrijpen vanuit een kritiek op de idee van spreken als vorm van bevrijding zelf, wat mede vanuit historisch perspectief meer relevante aanknopingspunten biedt voor ons onderwerp: hoe vindt de mens maatstaven voor seksualiteit, als onderdeel van moderne subjectiviteit.

#### 4 De kwestie van ‘zelfbeheer’

Al vanaf zijn vroegste werk, in het bijzonder de *Geschiedenis van de waanzin* uit 1961, vinden we bij Foucault de gedachte dat de rationaliteit van de moderne mens, en daarmee zijn zelfopvatting en zijn subjectiviteit, eerder door sociale scheidslijnen is bepaald dan door toenemende vermogens tot zelfinzicht en zelfbepaling. Of beter gezegd dat die twee – het aanbrengen van sociale hiërarchie en de claim van een rationeler zelfbegrip – twee kanten zijn van dezelfde medaille. Degenen die deze sociale hiërarchie valideren, zijn met name artsen en psychiaters. In vereniging met andere dominante politieke en sociale machten identificeren en isoleren zij individuen en groepen die gelden als ‘waanzinnig’ en schrijven aan hen een gebrek aan rationaliteit toe, waarbij zij bij implicatie de anderen, onder wie zichzelf, als rationeel aanmerken. Zij kwalificeren de waanzinnigen als irrationeel en maatschappelijk onwaardig, en creëren hiermee tegelijk zelf een



‘discours’, een wijze van spreken en schrijven, dat de hiermee aangebrachte tweedeling legitimeert en gangbaarheid verleent.<sup>10</sup>

In later werk legt Foucault meer de nadruk op de bestuurlijke kant van deze toewijzing van geestelijke en lichamelijke vermogens door dominante machten zoals de psychiatrie.<sup>11</sup> Hij ziet modern bestuur als gebaseerd op ‘biomacht’: analoog aan het fokken en hoeden van vee beschouwt hij politiek in de moderne tijd als het beheer van populaties met het oog op hun biologische kwaliteit van leven. Moderne samenlevingen hechten groot belang aan de fysieke en geestelijke gesteldheid van de bevolking, vooral omdat zulke samenlevingen (zoals Marx zou beamen) onder een productiviteitsimperatief zijn gesteld. Uitval, gebrekkigheid en onaanpastheid ontregelen het steeds nauwer luisterende productiviteitsdispositief dat het moderne leven regeert: we hebben het allemaal ‘druk, druk, druk’, we hebben ‘geen tijd’ en we ‘moeten weer door’.

Zorg voor de gesteldheid van geest en lichaam verschijnt zo vanuit objectief perspectief van beheer en bestuur als een vorm van (proactief) management. Maar zulk management is niet slechts een kwestie van beheer van bovenaf – het is ook, en voor de moderne mens vooral, een kwestie van ‘zelfbeheer’: management van zichzelf. Verlichting en emancipatie impliceren immers een toenemend vermogen tot zelfsturing; om tot rationele inzichten en overtuigingen te komen, is geen extern gezag meer nodig. In de lijn van wat hiervoor is gezegd over de Romantiek en het ‘wantrouwen’, vindt dit zelfbeheer voor een belangrijk deel plaats via zelfonderzoek. De reflectie op wat er omgaat in het eigen innerlijk, produceert een cultuur die hierover in toenemende mate publiekelijk spreekt en schrijft – bijvoorbeeld in romans, dat typische product van de negentiende eeuw (en, uiteraard, de Romantiek).

Seksualiteit – moderne seksualiteit – is in Foucaults visie het product van zulk spreken en schrijven, van dit ‘discours’. Het is deze reflectie op het innerlijke en het intieme die de subjectiviteit in nauw en zelfs onverbrekkelijk verband brengt met seksualiteit. Met ‘seksualiteit’ verwijst Foucault dus niet zozeer naar een gegeven status of praktijk, maar naar een wijze van zelfonderzoek en zelfopvatting, zoals die in bepaalde wijzen van spreken en schrijven tot uitdrukking komt. En de gedachte is natuurlijk dat onze ervaring van seksuele praktijken in hoge mate gevangen zit in deze discursieve ‘framing’. Respectievelijk dat de ‘rauwe’, dat wil zeggen ongereflexeerde, seks in toenemende mate het veld heeft moeten ruimen voor het spreken en schrijven erover – voor seksualiteit dus.<sup>12</sup>

Dit discours kan alleen bestaan onder de voorwaarde die, zoals hiervoor al betoogd, geldt voor alle ervaring van moderne subjecten: er is geen model voor. En al was er zo’n model, dan zou ook dit transformeren louter in en door de

10 Al goed uiteengezet in een van de eerste uitgebreide commentaren op het werk van Foucault: H.L. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago 1982, p. 3-12.

11 Voor een soortgelijke relatie tussen Foucaults eerdere werk over waanzin en zijn latere werk over modern bestuur, zie: F. Leoni, ‘From madness to mental illness: psychiatry and biopolitics in Michel Foucault’, K.W.M. Leunig e.a. (red.), *The Oxford Handbook of philosophy and psychiatry*, Oxford 2013, hoofdstuk 8.

12 Dreyfus & Rabinow 1982, p. 168 e.v.

reflectie erop. Enerzijds vormt dit, zoals gezegd, uitdrukking van de vrijheid van de moderne mens. Hij (zij) is niet vastgelegd en geeft zichzelf vorm in en door het reflecteren op zichzelf. Anderzijds raakt de moderne mens ook gemakkelijk in die vrijheid en die reflectie verstrikt, en kan die zich zelfs tegen hem richten. Zoals ook de Romantiek in zekere zin excessief was, zo is volgens Foucault ook het spreken door de moderne mens over zichzelf tot een obsessie geworden. En binnen die obsessie is de seksualiteit tot centraal onderwerp geworden.

Vanuit deze achtergrond is Foucaults analyse in *Histoire de la sexualité* beter te begrijpen, alsmede de ondertitel van het eerste deel van dit werk: *La volonté de savoir*.<sup>13</sup> Dit boek uit 1976 gaat minstens zozeer over de moderne subjectiviteit als over de moderne seksualiteit, en zeker meer over het spreken dan over het (seksuele) handelen. Vaak, zo zegt Foucault, is bij het onderwerp seksualiteit uitgegaan van het bestaan van taboes en van seksuele repressie, in de Victoriaanse tijd maar ook nog later. Maar ook indien zulke taboes en repressie een reëel bestaan hadden, moeten we volgens Foucault het belang ervan vooral situeren in het gegeven dat zij opwekken tot spreken. Enerzijds tot het moraliserende spreken van degenen die zich opwerpen als hoeders van de seksualiteit, anderzijds tot het zelfreflectieve spreken van de subjecten die worden 'gehoed' – twee kanten van dezelfde medaille, aangezien moderne geëmancipeerde subjecten als het ware primair 'zelfhoeders' zijn.

Vanuit welk perspectief we hier ook kijken, feit blijft – voor Foucault – dat seksualiteit een instrument is in de uitoefening van biomacht. Voor hem is de 'explosie' in het spreken over seksualiteit dan ook niet louter een teken van seksuele bevrijding. Het is eerder een teken van maatschappelijk conformisme: mensen vormen zich tot passende subjecten door voortdurend zichzelf te bevragen, in termen van seksualiteit. Ze zouden geen goede moderne subjecten zijn als ze zich niet permanent dit soort vragen zouden stellen. En wordt er in de moderne wereld toch nog ergens een taboe aangetroffen, dan dient ook dit volgens Foucault vooral om het spreken erover op te wekken, het spreken over het verborgene en het verbodene; de hedendaagse #MeToo-discussie zou er een voorbeeld van kunnen zijn.

Een bevestiging van deze opvatting kunnen we vinden in de explosieve opkomst van de psychotherapie in de jaren zeventig van de vorige eeuw. De seksuele bevrijding, voor zover we daar althans volgens Foucault van zouden kunnen spreken, leidde tot een grote proliferatie van het spreken over seksualiteit, in directe relatie tot de eigen subjectiviteit. En nu ook: de eigen identiteit, omdat men in deze politiserende en polariserende tijd individuele en collectieve identiteitsclaims gaat verbinden aan de seksuele zelfidentificaties.<sup>14</sup> De emanciperende burger probeert hier zichzelf niet alleen te begrijpen, maar ook te coachen en te (her)opvoeden in het licht van grote veranderingen in sociale verhoudingen (zelfstandigheid van de vrouw), culturele normen (seks voor het huwelijk) en technologische ontwikkelingen (de pil). Die coaching en opvoeding vormen zo'n zware opdracht dat hij daar zelfs professionele bijstand, van het therapeutengilde, bij moet inroepen.

13 M. Foucault, *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, Parijs 1976.

14 Over de ontwikkeling van de notie van identiteit in deze zin vanaf de jaren zestig zie uitgebreid: G. Izenberg, *Identity. The necessity of a modern idea*, Philadelphia 2016.

Het is niet heel verrassend dat deze ontwikkelingen ook aanleiding hebben gegeven tot zogeheten ‘sexual politics’ en tot een proliferatie van seksuele identiteiten. De vrijheid, of zelfs de plicht, om zichzelf grondig te onderzoeken leidt tot nieuwe vormen van subjectiviteit en daarmee ook tot nieuwe vormen van seksuele identiteit – vormen die zich kritisch verhouden tot dominante maatschappelijke machten en praktijken.<sup>15</sup> Hier is te denken aan wat tegenwoordig de LHBTIQ+-gemeenschap heet. In zijn structuur, en al helemaal in de ‘+’, is deze vorm van representatie perfect analoog aan het discriminatieverbod zoals dat sinds de Grondwetsherziening van 1983 als artikel 1 is opgenomen: discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht, *of op welke grond dan ook*, is niet toegestaan. Zo’n formulering vraagt bijna om een proliferatie van vormen van ras, geslacht of welke identiteit dan ook, zodat die vervolgens ‘niet gediscrimineerd’ kunnen gaan worden. De formulering is, anders gezegd, ‘politiek correct’. Om tolerantie te kunnen uitdragen moeten haast wel afwijkende identiteiten worden geproduceerd; dat zou je de liberale, pluralistische dimensie van Foucaults biomacht kunnen noemen.

## 5 Zelfbegrip

De moderne mens is dus de mens die probeert te leven naar het inzicht dat er geen vast model (meer) bestaat voor subjectiviteit. Door zichzelf te gaan onderzoeken en te gaan (her)vormen probeert hij te beantwoorden aan de eisen die de tijd stelt. We zien dit eigenlijk al in de Romantiek, en later in avant-gardistische bewegingen zoals het modernisme. Bijvoorbeeld in het ‘nieuwe wonen’ van Corbusier en Mies van der Rohe: om zich aan te passen aan de nieuwe tijd moet de mens anders gaan wonen: transparanter, actiever, functioneler. Zonder twijfel forceert de moderne mens zich af en toe in dit streven om zijn ‘plasticiteit’ te vergroten, en gaat hij daardoor lijden aan zogeheten modeziektes als burn-out of ADHD: psychische of lichamelijke klachten veroorzaakt door een onvermogen om te kunnen voldoen aan de nieuwe maatschappelijke eisen.<sup>16</sup>

Voor degenen die zich achter de Nashville-verklaring scharen, liggen de zaken omgekeerd. Zij ontkennen of verwerpen de hiervoor geanalyseerde sociale, historische en culturele ontwikkelingen. Weliswaar wordt, zoals gezegd, zuinigjes onderkend dat de westerse cultuur in toenemende mate ‘postchristelijk’ is geworden. Maar de Nashville-verklaring accepteert niet Hegels uitgangspunt dat de subjectiviteit geen vast model meer kent en alleen nog door de mens zelf kan worden genormeerd: ‘wij zijn niet van onszelf’. Zij accepteert van Hegel alleen nog het aspect van de natuurlijke zedelijkheid: de natuurlijk (of van God) gegeven rol en relatie van man en vrouw (de ‘complementariteit’ van man en vrouw). Tegelijk wordt, in het Nederlandse naschrift dan, toegegeven dat dit leidt tot spanningen tussen het gegeven uitgangspunt en de ‘postchristelijke’ ontwikkeling. Waar dus

15 Vgl. J. Weeks, ‘Remembering Foucault’, *Journal of the history of sexuality* 2005, 1, p. 186-236.

16 Zie hierover mijn boek *Nu even niet! Over de interpassieve samenleving*, Amsterdam 2011.

de moderne mens lijdt onder zijn pogingen om zichzelf her op te voeden, daar lijdt de Nashville-mens onder de pogingen om dat juist niet te doen.

Dit falen om naar de eigen zelfopvatting te leven is voor de moderne mens een min of meer noodzakelijk gegeven. Vandaar het bij uitstek moderne advies dat hij krijgt van Samuel Beckett: 'Try again. Fail again. Fail better.'<sup>17</sup> Voor de Nashville-mens zou dat falen echter confronterender moeten zijn: hij weet immers wat hem te doen staat. Net zoals dat nog voor de kantiaans georiënteerde mens het geval was. Die hoefde slechts de categorische imperatief te raadplegen en hij wist voldoende, zij het dat ook Kant deze vaste maatstaf alleen nog maar als eis van formele consistentie kon formuleren: de maxime die je aan je handelen ten grondslag legt, zou als universele wet moeten kunnen gelden. Die formaliteit, zo luidt Hegels kritiek op Kant, is 'leeg' en moet in de moderne wereld door de subjectieve vermogens van de mens zelf worden ingevuld.

Uit Hegels filosofie vloeit verder voort dat we aan deze subjectieve vermogens rechten kunnen, en zelfs moeten, ontleen. Als we geen recht zouden hebben op zo'n subjectieve invulling, zouden we niet kunnen handelen. Natuurlijk kan het positieve recht beperkingen stellen aan die vrijheid, maar dat doet niet af aan de noodzakelijke grond ervan. De Nashville-verklaring kan zulke rechten niet erkennen, en het bij uitstek moderne begrip 'recht' – indien verbonden aan individuen en hun gedrag – komt dan ook in die verklaring niet voor, behalve dan in frasen als 'oprechte dankbaarheid' en 'het rechte zicht'. Dat zeg ik niet louter schertsend: het betreft hier 'de oprechte dankbaarheid verschuldigd aan God', die de weg opent niet alleen naar verheerlijking van God, maar ook naar 'het rechte zicht op onszelf'. Omdat zelfbegrip via God loopt, impliceert het geen recht, maar alleen 'oprechtheid' en 'recht zicht', dat wil zeggen zicht louter op God gericht. Maar omdat de moderne mens alleen zichzelf heeft om zich op te richten, betreft ook die oprechtheid alleen zichzelf – een problematiek die vanaf Rousseau de moderne mens bezighoudt – en kan er geen sprake zijn van 'recht zicht', maar alleen van een recht op 'scheef zicht': een recht op een eigen opvatting over zichzelf en de wereld, ondanks of juist omdat die opvatting altijd 'scheef' is. Anders geformuleerd: misschien begrijpen we onszelf verkeerd, maar juist het recht op verkeerd zelfbegrip behoort tot de kern van de identiteit van de moderne mens.

## 6 De verklaring van een minderheid

De huidige discussie over deze kwesties wordt nadrukkelijk 'geframed' door het liberale constitutionele kader dat zich met name in de afgelopen halve eeuw heeft gevormd, zowel in de gangbare politieke theorie als in de westerse samenleving. De cultuurstrijd die sinds het ontstaan van de moderniteit is gevoerd, heeft zijn neerslag gekregen in dit kader van rechten die aan zelfbeschikkende individuen moeten worden toegeschreven. Dat kader en die rechten zijn liberaal, in de zin dat ze niet meer zoals bij Hegel (en zelfs Rousseau) verbonden zijn aan een idee

17 S. Beckett, 'Worstward ho', in: S. Beckett, *Nohow on*, Londen 1992, p. 101. Vgl. hierover S. Critchley, *Infinitely demanding. Ethics of commitment, politics of resistance*, Londen 2007, p. 55.

van een gemeenschappelijke staatsraison, of 'common good', die zulke rechten kunnen helpen realiseren; de betreffende rechten en juridische kaders worden nu louter omschreven in termen van bescherming van individuele vermogens en aanspraken tegen aantasting daarvan door de overheid. Het al geciteerde artikel 1 van de Grondwet is daarvan een mooi voorbeeld, en natuurlijk artikel 7 over de uitingsvrijheid.

Deze framing leidt ertoe dat de controverseronde rondom de Nashville-verklaring zich grotendeels afspeelt in termen van wie wat mag zeggen, hoever men daarbij mag gaan, en of er geen sprake is van discriminatie. De ruime uitleg is een klassiek liberale, die wordt geassocieerd met tolerantie: je moet alles kunnen zeggen of doen, zolang dat niet leidt tot materiële schade (het zogeheten schadebeginsel van John Stuart Mill).<sup>18</sup> Maar wanneer we de hiervoor besproken opvatting volgen, waarin de subjectiviteit geheel of grotendeels een eigen interpretatie moet zijn die in belangrijke mate samenhangt met seksualiteit, dan is dit criterium niet eenvoudig meer toe te passen. Het is nu immers beargumenteerbaar dat de eigen identiteit, waarin begrepen de seksuele zelfidentificatie, bescherming toekomt tegen inbreuken daarop in woord of daad.

Daarvoor kunnen verschillende argumenten worden gegeven. Aantasting van de identiteit kan binnen de huidige sociale en culturele verhoudingen worden gezien als een belemmering van goed maatschappelijk functioneren; daardoor zou dus een materieel belang worden geschonden. Dit geldt temeer waar het gaat om aantasting in de seksuele aspecten van die identiteit. Ook en juist de Nashville-aanhangers zouden dit moeten beamen; ook zij zijn immers overtuigd, zij het dan op andere gronden, dat de seksualiteit van cruciaal belang is voor identiteit en zelfopvatting. En we zouden ook nog kunnen wijzen op het belang dat tegenwoordig wordt toegekend aan de bescherming van minderheden – tot op zekere hoogte al geïmpliceerd in de individualistische aard van het liberale kader (een individu is de kleinst denkbare minderheid). Mensen met minder gangbare seksuele identiteiten zouden dan dus een groter belang hebben bij bescherming daarvan.

De ironie is wel dat degenen die de Nashville-verklaring onderschrijven inmiddels zelf tot een – eventueel beschermwaardige – minderheid behoren, althans waar het gaat om godsdienstigheid. Sinds kort is het zo dat, voor het eerst, een meerderheid van de mensen in Nederland zichzelf beschouwt als niet behorend tot een kerkelijke gezindte of levensbeschouwelijke groepering; eind jaren negentig was dit nog 40%.<sup>19</sup> Er is dus in ieder geval geen meerderheid voor een rechtstreekse koppeling van de opvattingen in die verklaring aan 'onze verhouding tot Christus', zoals dit in het Nederlandse naschrift wordt geformuleerd. Bovendien zou er volgens die laatste formulering toch geen bezwaar moeten zijn tegen een huwelijk van christelijke homo's. Vandaar ook dat critici, zoals minister van Emancipatie

18 Zie G. van Oenen, 'De actualiteit van Mills vrijheidsbegrip', *Wijsgerig Perspectief* 2005, 5, p. 38-49.

19 Meer precies: 25% noemt zich katholiek, 15% protestants en 5% moslim. CBS, *Wie is religieus en wie niet?* (serie Statistische Trends), 2018, p. 5. Uitgebreider over ontwikkelingen binnen het christendom: SCP, *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*, Den Haag 2018.

Ingrid van Engelshoven, de verklaring ‘onbarmhartig’ noemen – strenger dan nodig, of zelfs maar gerechtvaardigd, vanuit de eigen dogmatiek.

Naar we mogen aannemen verkondigt de Nashville-verklaring nog wel een meerderheidsstandpunt omtrent de norm van heteroseksualiteit. Maar dat is eigenlijk haar enige wapenfeit inzake de seksualiteit. Nederlanders mogen in meerderheid heteroseksueel zijn, in Nederland is de sociale acceptatie van homoseksualiteit groter dan waar ook in Europa: in 2013 heeft bijna 80% van de Nederlanders homoseksuele, lesbische of biseksuele vrienden of kennissen.<sup>20</sup> Voor wat betreft acceptatie van homoseksualiteit door religieuze groepen zelf geldt dat katholieken hier relatief positief tegenover staan en protestanten minder positief, zij het dat binnen die laatste groep de meningen sterker verdeeld zijn.<sup>21</sup>

Uit deze cijfers kunnen we om te beginnen concluderen dat de Nashville-verklaring in Nederland heel anders moet worden gesitueerd dan in de Verenigde Staten, waar religiositeit (nog) veel wijder is verspreid in het persoonlijke en institutionele leven en waar vanouds veel sterker puriteinse opvattingen heersen. Zo vond bijvoorbeeld in 2008 70% van de Nederlanders een homoseksuele relatie ‘helemaal niet verkeerd’; in de Verenigde Staten was dat slechts 32%.<sup>22</sup> Nederland is dus de lastigste ‘casus’ voor de Nashville-aanhangers in Europa, wat wellicht juist de belangrijkste reden is dat de verklaring hier is vertaald en onder de aandacht is gebracht. In Nederland voelen aanhangers van die verklaring waarschijnlijk de meeste behoefte om ‘cultureel tegengas’ te geven tegen een sterk – sterker dan waar ook – emanciperende cultuur, speciaal op het gebied van de seksualiteit.<sup>23</sup> Verder is het ‘naar buiten toe’ eigenlijk ook strategisch onverstandig om de verkondigde opvatting over seksuele moraal te koppelen aan religieuze overtuiging. Dat is vandaag de dag empirisch geen sterk argument meer; de grote meerderheid van de Nederlanders onderschrijft zo’n koppeling niet. Als het er louter om zou gaan het recht op een eigen minderheidsopvatting over seksualiteit te verdedigen, zou men zich beter op iets als een eigen culturele groepsidentiteit kunnen beroepen dan op religie. Dat men toch aan zo’n koppeling van seksualiteit en religie vasthoudt, heeft wellicht te maken met een onuitgesproken wens om te ontkennen dat men als christen in deze kwestie geen ‘common sense’ meer verkondigt, maar een minderheidsopvatting.

De Nashville-verklaring is dan ook, zo kunnen we verder concluderen, vooral bedoeld voor intern gebruik. Juist omdat binnen de eigen protestantse gelederen grote verdeeldheid heerst, probeert men intern een dominante norm te stellen. Of dat feitelijk gaat helpen, is natuurlijk maar de vraag. In plaats van meer eensgezindheid kan zo’n poging tot stellen van gezag juist ook tot (nog) grotere verdeeldheid respectievelijk scheuring leiden. En in plaats van duidelijkheid te geven

20 SCP, *Acceptatie van homoseksuelen, biseksuelen en transgenders in Nederland 2013*, Den Haag 2013, p. 12.

21 SCP, *De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland*, Den Haag 2014, p. 24e.v.

22 SCP, *Acceptatie van homoseksualiteit in Nederland 2011*, Den Haag 2011, p. 11.

23 In anders georiënteerde landen of culturen kan het uitbrengen van de Nashville-verklaring wel dienen als poging om sociale en politieke invloed uit te oefenen, zoals Boris Diettrich betoogt in de genoemde discussie in *De Zwijger*.



aan jongeren uit de doelgroep die met de eigen seksuele identiteit worstelen, kan het ook juist leiden tot grotere psychische problemen. In ieder geval in de Verenigde Staten lijden zulke jongeren meer dan anderen uit hun leeftijdsgroep aan angsten en depressies; degenen die door hun familie worden verstoten, hebben meer dan acht keer zoveel kans om een zelfmoordpoging te doen dan andere jongeren.<sup>24</sup>

Verder is het probleem voor de Nashville-aanhangers dat zij zich niet intern kunnen bedienen van het argument dat zij wel extern zouden kunnen gebruiken, namelijk dat van het recht op een eigen seksueel-religieuze identiteit. Natuurlijk maken zij liever ook extern geen gebruik van dit argument, omdat dit hen onvermijdelijk al in het liberale vaarwater van rechten en individuele vrijheden brengt. En misschien is dat zelfs wel hun belangrijkste grief: dat het in de moderne samenleving nagenoeg onmogelijk is om niet in deze liberale kaders gevangen te worden. De enige manier om legitiem je een eigen seksueel-religieuze identiteit te bewaren is een beroep te doen op een recht daarop als – al dan niet religieuze – minderheid, maar juist een beroep op dit liberale rechtenkader ondermijnt die eigen identiteit al.

Tenminste op dit punt hebben de Nashville-aanhangers een onverwachte bondgenoot in Foucault. Die zag namelijk in dat het hele obsessieve spreken over seksualiteit, als onderdeel van de eigen identiteit, een valstrik is van de moderne samenleving – meer specifiek van het moderne bestuur. Het 'beheer' van de eigen seksualiteit is een vorm van modern bestuur, meer in het bijzonder van het zelfbestuur zoals dat onderdeel uitmaakt van effectief modern politiek bestuur. Alleen al de hoeveelheid rapporten van instellingen als het Sociaal en Cultureel Planbureau over hedendaagse seksuele identiteiten en de maatschappelijke acceptatie hiervan, waarnaar ik in het vorenstaande verwees om mijn betoog statistisch te onderbouwen, is een aanwijzing voor Foucaults gelijk: seksualiteit is een zorg geworden van het openbaar bestuur.

## 7 Conclusie

Hier zien we dan uiteindelijk de paradoxale aard van zowel de Nashville-verklaring als de discussie erover. Vele personen en instellingen, ook met christelijke signatuur, distantieerden zich van die verklaring. Zo verklaarde bijvoorbeeld Mirjam van Praag, bestuursvoorzitter van de Vrije Universiteit, via Twitter dat de VU graag het debat voert, maar: 'De Nashville-verklaring is geen debat, maar een statement waar we als universiteit die haar diversiteit waardeert verre van blijven.'<sup>25</sup> Deze reactie geeft uitstekend de paradoxaliteit weer waar de Nashville-verklaring uitdrukking aan geeft, en waar zij ook zelf uitdrukking van is. Op het eerste gezicht lijkt de reactie van de VU-voorzitter vreemd. Natuurlijk is de Nashville-verklaring zelf geen debat – het is een mogelijke bijdrage aan een debat. Wanneer

24 *New York Times* 1 september 2017.

25 Twitterfeed Mirjam van Praag, 6 januari 2019.

de VU daar niet aan mee wil doen, dan is dat haar keuze, maar dan is het eerder de VU zelf die zich terugtrekt in een statement.

Bij nader inzien echter heeft Van Praag in zekere zin gelijk, vanuit het perspectief uiteengezet in deze bijdrage. De Nashville-verklaring heeft naar mijn idee niet de bedoeling anderen te overtuigen, en zelfs niet om met anderen in discussie te gaan. De opstellers lijken met hun verklaring eerder te willen voorkomen dat zij – als het ware als laatste dorpje in het Gallië van Asterix en Obelix – worden meegezogen in de proliferatie van spreken over seksualiteit, een spreken dat de vaste kaders van seksualiteit steeds verder ter discussie stelt. Maar wat men teweegebrengt is bijna onvermijdelijk juist weer zo'n verdere proliferatie. Wat men in Nashville-kringen dus van Foucault zou kunnen opsteken, is dat deze cultuurstrijd alleen al om deze reden niet is te winnen. De redenen hiervoor liggen, zoals uiteengezet, in de gecombineerde noodzaak om over seksualiteit te spreken en om de eigen identiteit vorm te geven, als burger van een moderne samenleving.

Er is dus een waaier van redenen waarom de Nashville-verklaring over Bijbelse seksualiteit als het ware zichzelf zal uitdoven. Seksualiteit kan niet worden 'gearresteerd' op Bijbelse gronden of wat voor overwegingen dan ook; het is een historisch veranderlijk aspect van de menselijke zelfopvatting. De verklaring beoogt de discussie over seksualiteit te begrenzen, maar breidt die discussie juist uit. De kans dat de verklaring succesvol de verdeeldheid in eigen kring zal weten te bestrijden, is gering. En net zomin als het de beste strategie is om een opvatting over seksualiteit te baseren op christelijke culturele overtuigingen, is het erg overtuigend om opvattingen over die christelijke cultuur te baseren op verwijzingen naar de Bijbel. Het – niet nader toegelichte of uitgewerkte – beroep op passages uit de Bijbel zal de verklaring niet helpen, al is het maar omdat er geen sterk verband bestaat tussen christelijke cultuur en Bijbelse tekst, zeker niet in de hedendaagse samenleving.<sup>26</sup> Ook hier geldt dat er niet meer, maar ook niet minder, is dan de eigen constructie van een identiteit, gegeven de krachtenvelden zoals we die in de cultuur waarin we leven aantreffen.

Natuurlijk staat het mensen vrij te leven naar de opvattingen zoals neergelegd in de Nashville-verklaring. Maar de Nashville-verklaring zelf zal daar niet aan bijdragen. Zij zal daar eerder aan afdoen, voor zover zij zichzelf al niet eerder heeft uitgedoofd. Dat is het klassiek tragische lot van de Nashville-verklaring.

26 J. Barton, *A history of the Bible. The book and its faiths*, Londen 2019.