

DIE NUWE TESTAMENT EN SEKSUALITEIT<sup>1</sup>H. C. van Zyl<sup>2</sup>

## ABSTRACT

## THE NEW TESTAMENT AND SEXUALITY

This article deals with sexuality in the New Testament. In a first movement the line of thought is pursued in which sex in the New Testament is presented as something legitimate and enjoyable. Celibacy also comes into focus. In a next movement forbidden practices are highlighted: extra-marital sex, divorce and homosexuality. Although the emphasis falls on sexuality in the New Testament, guidelines for sexual conduct today are proposed too.

## 1. INLEIDING

Die oogmerk van dié bydrae is om vanuit die manier waarop seksuele kwessies in die Nuwe Testament hanteer word, riglyne te trek vir ons siening en hantering van seksualiteit vandag. Met hierdie oënskynlik eenvoudige oogmerk word egter 'n mondvol gesê, wat om verdere opheldering vra.

*Eerstens* is daar 'n versweë uitgangspunt in die oogmerk vervat, naamlik dat die seksuele kwessies wat in die Nuwe Testament voorkom wel iets te sê het vir vandag. Dit is glad nie meer vreemd nie om selfs van teoloë te hoor dat die hantering van seksuele aangeleenthede in die Nuwe Testament so verweef is met obsoleë antieke morele kodes dat dit ons nie veel help in ons eietydse worsteling met seksualiteit nie. Dink maar aan iets soos homoseksualiteit. Hoe dikwels word die opvatting nie gehuldig nie dat die soort homoseksualiteit waarvan in die Nuwe Testament sprake is, niks te make het met die homoseksualiteit waarvoor dit vandag gaan nie (kyk 2.3.3 vir vollediger bespreking). Die vertrekpunt van hierdie bydrae is egter dat die Nuwe Testament deel is van die Christelike kanon en as sodanig oor insigte beskik wat geen Christen wat sy of haar navolging van Christus ernstig neem, kan

1 Oorspronklik in verkorte vorm as voordrag gelewer tydens die Teologiese Dag van die Fakulteit Teologie, Universiteit van die Vrystaat, te Mooigenoeg, Bloemfontein. Vir hierdie bydrae effens aangepas.

2 Prof. H. C. van Zyl, Departementshoof, Departement Nuwe Testament, Fakulteit Teologie, Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein.

ignoreer nie.<sup>3</sup> Hiermee word nie beweer dat antwoorde maar net simplisties afgelees kan word uit die bladsye van die Nuwe Testament nie. Inderdaad moet die voorkoms van seksualiteit in die Nuwe Testament teen die agtergrond van destydse gebruike en opvattinge verstaan word om by daardie sake uit te kom wat ons as fundamenteel vir 'n Christelike seksuele etiek vandag beskou. Maar die basiese uitgangspunt is dat ons omgang met die Skrif primêr deur gehoorsaamheid, oorgawe, luister en 'n openheid vir sy vormende impak op ons lewe gekenmerk moet word (Verhey 1995:35;<sup>4</sup> vgl. 2 Tim. 3:16:

Die hele Skrif is deur God geïnspireer en het groot waarde om in die waarheid te onderrig, dwaling te bestry, verkeerdhede reg te stel en 'n regte lewenswyse te kweek.)

Wanneer jou lewe van kleinsaf gevorm word deur 'n Bybelse etos, is dit in elk geval nie vir jou 'n "ou boek in 'n nuwe wêreld" nie, maar 'n boek wat deel uitmaak van jou verwysingsraamwerk as Christen.

*Tweedens* is daar waarskynlik nie so iets soos 'n universele seksuele etiek wat vir almal ewe veel gesag sal hê nie (vgl. Countryman 1988:240). Aangesien seksualiteit so basies is aan menswees en deur soveel verskillende sosio-geografiese omstandighede beïnvloed word, kan verwag word dat wat

- 3 Sels vir iemand soos Scroggs (1995) wat sê dat ons die Bybel nie as 'n gesagsboek moet benader nie, maar eerder as 'n oorsprongs- of stigtingsdokument (*foundational document*), is dit 'n uitgemaakte saak dat die Bybel fundamenteel tot enige gesprek bly. Christene mag uiteindelik verskil van die Bybel, maar hulle kan dit nie ignoreer nie omdat die Bybel altyd die agenda en die identiteit van Christen wees bepaal (1995:23). Die rede waarom Scroggs en andere wil weg beweeg van die konsep van "gesag" hou verband met die feit dat kerke in elk geval ander gesagsargumente as die gesag van die Bybel laat geld by moeilike etiese kwessies. So sê Fulkerson (1995:57) byvoorbeeld dat nadat hy verskeie amptelike kerklike dokumente oor seksualiteit geraadpleeg het, die verskille tussen hierdie dokumente oor wat die gesag van die Bybel oor dié sake behels nie in die Bybel self lê nie, maar in die verskillende belange van die onderskeie geloofsgemeenskappe. Dit is myns insiens egter nie gerade om daarom die konsep van gesag rondom die Bybel te laat vaar nie. Want dis maar 'n klein treetjie van waar jy die konsep van gesag vaarwel toeroep — hoewel jy steeds die Bybel as oorsprongsdokument sien — tot waar die Bybel uiteindelik totaal geïgnoreer word.
- 4 Verhey (1995:36) sê verder ons moet in ons Bybellees die smal weg bewandel tussen die twee uiterstes van *anakronisme* (waar alles wat ons nou weet en ervaar, voorgehou word asof dit presies so in die Bybel voorkom) en *amnesie* (waar ons vergeet dat die Bybel reeds sinvolle antwoorde op lewensvrae gegee het).

die Christen as normatiewe seksuele gedrag beskou, nie deur alle mense gedeel sal word nie. En ons praat nie nou van seksuele losbandigheid nie. Dit gaan bloot oor seksuele gebruike wat van kultuur tot kultuur verskil. Om 'n (ietwat ekstreme) voorbeeld te noem: onder die tradisionele Eskimo's het die gebruik bestaan om vroue "uit te ruil" wanneer verskillende nomadiese groepe met mekaar kontak maak. Vir ons gevoel skrei dit ten hemele, maar in hulle opset was dit normaal. Dit het niks met seksuele losbandigheid te doen nie. Vanweë die yl bevolking en gebrek aan kontak tussen lede van verskillende groepe kon dit maklik gebeur dat "inteling" plaasvind. Hierdie uitruilery was dus 'n noodsaaklike meganisme om bloedlyne gesond te hou. Nader tuis is ons ook deeglik bewus daarvan dat selfs nie eens Christene onder mekaar saamstem oor wat 'n normatiewe seksuele etiek is nie, veral oor kwessies rakende buite-huwelikse seks en homoseksualiteit. Daar is diegene wat daarop staan dat die tradisioneel Victoriaans-Westerse beskouing oor seksualiteit gelyk is aan wat die Bybel sê en daarom steeds geld. Maar daar is ander wat baie meer akkommoderend met eietydse opvattinge omgaan. Hulle neem die Bybel wel as vertrekpunt, maar laat toe dat vandag se sieninge en kennis rondom seksualiteit die laaste en beslissende woord spreek. Dus, wat in hierdie bydrae as riglyne oor seksualiteit aangebied word, hang saam met my eie hantering van die Skrif en opvoeding oor seksualiteit. Die riglyne sal daarom waarskynlik slegs goeie sin maak vir diegene wat my vertrekpunte en agtergrond deel. Nogtans is ek van mening dat die riglyne 'n bepaalde "objektiewe" begroning in die Bybel het en daarom nie summier geïgnoreer kan word nie.

*Derdens* word nie 'n volledige Christelike seksuele etiek aangebied nie. Daar word nie op alle kwessies ingegaan waaroor daar vandag antwoorde vanuit die Bybel gesoek sou kon word nie. Slegs enkele sleutelkwessies wat na my mening basiese riglyne bevat, word aangesny.

## 2. HANTERING VAN ENKELE SLEUTEL- KWESSIES RONDOM SEKSUALITEIT IN DIE NUWE TESTAMENT

Dit is verbasend hoe min die Nuwe Testament oor seksuele aangeleenthede handel. Dit kom maar insidenteel voor. Wat net weer die insig bevestig dat die Nuwe Testament nie 'n handboek oor morele kwessies is nie. Waar dié sake wel voorkom, word dit altyd as deel van 'n groter argument aan die orde gestel, naamlik die heil wat God bring in Jesus Christus. Maar wat mens wel sonder veel teenspraak sou kon sê, is dat die basiese uitgangspunte omtrent seksualiteit in die Nuwe Testament — én in die hele Bybel — duidelik en

eenvoudig is: seksualiteit is 'n skeppingsgegewenheid en kan daarom met dankbaarheid uit die hand van God ontvang word; die huwelik staan sentraal en is die ruimte waarbinne die seksuele tot vervulling moet kom; en alle vorme van onsedelikheid staan veroordeeld, waaronder ook homoseksuele praktyke, hetsy deur mans hetsy deur vroue beoefen. Die bewyslas rus op enigeen wat beweer dat die Nuwe Testament iets anders as dit sê (Cahill 1995:6). Maar as dít die volle verhaal was, sou ons nou kon “amen” sê en huis toe gaan. So eenvoudig is dit egter nie. Die manier waarop die Nuwe Testament die seksuele aan die orde stel, vra om noukeurige beredenering.

Oor seksualiteit is daar twee lyne wat deur die Nuwe Testament loop: geoorloofde genieting, en verbode praktyke (vgl. Velema 1986:35). Ek let eers op die geoorloofde.

### 2.1 Seks as geoorloofde genieting

Die Nuwe Testament sluit by die Ou Testament aan wanneer dit seks op sigself as goed en reg sien. Dit is vir die mens gegee om te geniet. In *Jesus* se gesprek oor egskedding in Matteus 19:4-5 (par. Mk. 10:7-9) gryp Hy in sy begroning van die huwelik direk terug op die skepping van die mens soos beskryf in Genesis 1-2. Hiervolgens is die mens van die begin af as man en vrou geskape. Die onderskeid tussen die geslagte, en daarmee ook hulle geslagtelike of seksuele aangewesenheid op mekaar, is as skeppingsgegewenheid vasgelê. En in die huwelik kom hierdie gegewenheid tot vervulling wanneer man en vrou “een vlees” word (Gen. 2:24). Daarmee saam kom ook die opdrag om deur prokreasie die aarde te vul. *Paulus* sluit by hierdie tradisie aan. In 1 Korintiërs 6:16 gebruik hy die een vlees-argument om geslagsgemeenskap met 'n prostituut af te wys. Waar die een vlees van man en vrou binne die huwelik natuurlik en reg is, is dit verbode ten opsigte van 'n prostituut. In 1 Korintiërs 7:2-5 voer Paulus die een vlees-argument verder wanneer hy sê dat in die huwelik man en vrou se liggeme nie aan hulleself behoort nie, maar aan mekaar. Hulle mag mekaar daarom nie geslagsgemeenskap weier nie, behalwe onder spesifieke omstandighede en dan ook net vir 'n kort tydjie. Paulus gee hiermee erkenning daaraan dat daar 'n natuurlike geslagsdrang is wat in die huwelik tot sy reg moet kom en nie onderdruk behoort te word nie.<sup>5</sup> Die *tradisie wat uit Paulus voortvloei* gebruik ook die een vlees-argument wanneer die skrywer van die Efesiërbrief aan die man opdrag gee om sy vrou te versorg soos sy eie liggaam.

5 Countryman (1988:234) gaan 'n stap verder en sê dat Paulus hiermee seksuele bevrediging as legitieme grond vir die huwelik aanmerk — die enigste skrywer in die Nuwe Testament wat dit doen.

Verder word hierdie intieme huwelikseenheid gesien as 'n groot geheimenis: dit word simbool van die eenheid tussen Christus en sy kerk. Soos Christus sy kerk/liggaam versorg, so moet die man sy vrou/liggaam versorg.

Paulus se klem op die seksuele in die huwelik noop ons om 1 Korintiërs 7:2 van nader te bekyk. Hier sê Paulus dit is beter om ongetroud te bly, maar hy gee toe dat weens die gevare van onsedelikheid elke man sy eie vrou en elke vrou haar eie man behoort te hê. Sou hierdie motivering vir die huwelik tekenend wees van Paulus se gebrekkige siening oor seksualiteit en die huwelik? Want dit klink asof Paulus die huwelik degradeer tot 'n *remedium concupiscentiae* (Merklein 1987:388), dit wil sê tot 'n instelling wat maar net daar is om onsedelikheid teen te werk, of, ietwat meer positief gestel, tot 'n instelling wat mense se seksdrange op 'n sosiaal aanvaarbare manier kanaliseer. So gesien word die huwelik verlaag tot eintlik niks anders nie as 'n funksie van menslike seksualiteit. Dít is egter 'n growwe mistasting van Paulus se bedoeling. Paulus is nie daarop uit om 'n omvattende huweliks- of seksuele etiek in 1 Korintiërs 7 aan te bied nie, maar hy bestry 'n spesifieke wanopvatting oor die huwelik. Die Korintiërs, of ten minste sommige van hulle, het — waarskynlik teen die agtergrond van gnosties-dualistiese denke — die opvatting gehuldig dat die liggaam nie veel waarde het nie; slegs die gees het hoë waarde. Hoe meer geestelik 'n mens word, hoe vryer raak jy van die eise, beperkinge en drange van jou liggaamlike bestaan. Binne hierdie denke is die huwelik deur sommige gediskrediteer<sup>6</sup> en is voorgehou dat 'n Christen as bewys van geestelike volwassenheid nie behoort te trou nie. So wys jy dat jy bo die bloot liggaamlike verhewe is. Hierteenoor openbaar Paulus 'n gesonde realisme. Hy stel dit onomwonde dat, enersyds, daar niks inherent minderwaardig is aan die liggaamlike verhouding tussen man en

6 Dit bly altyd 'n vraag of 1 Korintiërs 7:1 se *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι* ("Dit is goed vir 'n man om 'n vrou nie aan te raak nie") Paulus se siening is en of hy hier 'n aanhaling maak uit die Korintiërs se brief aan hom (in lg. geval kan die aanhaling 'n stelling of 'n vraag wees). Grammatikaal is beide interpretasies moontlik. Die tradisionele standpunt, soos verteenwoordig deur bv. Grosheide (1957:179 vn. 3) en Conzelmann (1975:115), is dat dit Paulus se standpunt is, omdat uit wat volg duidelik blyk dat Paulus die selibaat voorstaan. Daar is egter 'n groeiende nuwe konsensus dat Paulus hier 'n aanhaling uit die Korintiërs se brief maak en dat hierdie frase dus hulle asketiese siening weergee (vgl. die uitvoerige argumente deur Merklein 1987:390 en Fee 1987:273). Vir doeleindes van hierdie bydrae maak dit egter nie baie saak watter interpretasie gevolg word nie, aangesien die Korintiërs se wanopvatting omtrent seksualiteit — hetsy na die losbandige hetsy na die asketiese kant toe — in elk geval uit die breër konteks van 1 Korintiërs duidelik is.

vrou in die huwelik nie, en, andersyds, dat mense moet rekening hou met hulle natuurlike drange. Die Satan vind baie maklik aansluiting by die menslike natuur om mense tot ongeoorloofde seksuele verhoudinge te verlei. Paulus openbaar dus nie 'n gebrekkige siening oor seksualiteit en die huwelik nie, maar hy spreek 'n baie spesifieke situasie aan.

Verder, die argument wat Paulus in 1 Korintiërs 7:3-5 voer, kan aangevend word teen die tendens in latere eeue se Christelike seksuele etiek wat die seksuele binne die huwelik in prokreasie wou laat opgaan. Die standpunt van (sommige van) die Korintiërs, dat die liggaam — en seks — minderwaardig is, het in latere eeue in 'n nuwe gedaante met krag teruggekeer (Countryman 1988:142). Veral nadat die leer van die kerk die weg opgegaan het dat erfsonde deur die seksdaad oorgedra word (so Augustinus, vgl. Bavinck 1967:72; Durand 1978:51), het menslike seksualiteit weer in 'n negatiewe lig te staan gekom. Maar aan die realiteit van die seksuele kan niemand ontkom nie, ook nie die kerk nie. Toe is die standpunt gehuldig dat seks binne die huwelik wel toelaatbaar is, maar slegs met die oog op die verwekking van kinders. Dit kom dus hierop neer: jy mag seks hê, maar jy mag dit nie geniet nie. Seks is slegs aanvaarbaar wanneer dit “in hoër diens” geheilig word. Maar Paulus se standpunt in 1 Korintiërs 7:3-5 dat man en vrou 'n seksuele liefdesplig teenoor mekaar het, maak dit duidelik dat prokreasie nie die enigste oogmerk van seks binne die huwelik kan wees nie. Seks is nie sondig en vuil sodat dit eers deur 'n ander — edeler — doel gereinig moet word voordat dit vir God aanvaarbaar is nie. Seks is in sigself goed en reg, dis 'n integrale aspek van menswees en daarom ook van huweliksvervulling. 'n Belangrike rede waarom mense trou, is om mekaar seksueel te vervul. Dis deel van die een vlees-wees.

Ons kan hierdie afdeling *saamvat* met die insigte van 1 Timoteus 4:4-5. In vers 3 word na dieselfde dwaling verwys as wat onder die Korintiërs voorgekom het, naamlik dat die huwelik vanuit 'n oordrewe geestelikheid gediskrediteer word en mense verbied word om te trou. Hierop antwoord die skrywer soos volg (vers 4-5):

Alles wat God gemaak het, is immers goed. Niks wat met danksegging ontvang word, is verwerplik nie, want dit word deur die woord van God en deur gebed geheilig.

Enersyds bevat hierdie woorde die insig dat seksualiteit 'n skeppingsgegewenheid is en daarom in sigself goed is. Andersyds onderstreep dit dat seks altyd genormeerd is. Seks is goed, ja, maar slegs wanneer dit binne die parameters van God se wil geniet word. In die Nuwe Testament is dit altyd die versweë én uitgesproke veronderstelling dat seks slegs binne die veilige

hawe van die huwelik tot sy reg kan kom, want dít is die ruimte wat God vir die vervulling van man en vrou se seksualiteit daargestel het. Daarom dat die huwelik in die bespreking hierbo die blywende konteks vorm waarbinne die inherent goeie van die seksuele tot uiting kom.

## 2.2 Seksualiteit en onthouding

Uit die beredenering onder 2.1 kan dalk die afleiding gemaak word dat seksualiteit oorbeklemtoon word. Dit sou verkeerd wees. Afgesien van wat reeds opgemerk is oor die bykans insidentele voorkoms van seks in die Nuwe Testament, is daar ook sekere tekste wat 'n heel ander lig op seksualiteit werp as waaraan mense gewoon was. Dit is die sogenaamde onthoudings-tekste. Dit is nodig dat ons nou aan hulle aandag gee. Waar in die vorige afdeling genoem is dat die Nuwe Testament noue aansluiting vind by die Ou Testament in sy positiewe waardering van seksualiteit, bied die onthoudings-tekste 'n unieke perspektief op seksualiteit. 'n Mens kan dit die besondere bydrae van die Nuwe Testament tot Bybelse seksualiteit noem.

Volgens Matteus 19:12 sê *Jesus*:

Daar is mense wat nie kan trou nie omdat hulle van geboorte af so is, ander is deur die mense so gemaak, en ander het self so gekies ter wille van die koninkryk van die hemel.

Vers 12(a) verwys na die een of ander aangebore geestes- of liggaamsgestremdheid wat mense verhoed om te trou, en 12(b) na die eunug-verskynsel in die antieke waar ontmandes soms aangestel is om harems te bewaak of om as vertrouelinge van koninklikes te dien, en dan dikwels belangrike poste aan die koninklike hof beklee het (vgl. Hand. 8:27). Dit is egter vers 12(c) wat ons aandag vra. Hiervolgens is daar mense wat uit eie keuse nie trou nie omdat hulle meer toegewyde diens wil lewer in die koninkryk van God. Dit is die sogenaamde selibaatopsie. Die algemene Joodse opvatting van destyds was dat die huwelik 'n dure godsdienstige plig is. Dit is afgelei uit die opdrag in Genesis 1:28 om vrugbaar te wees en te vermeerder, maar het ook verband gehou met die uitbreiding van die verbondsvolk. Hierteenoor stel Jesus nou die beginsel dat daar 'n groter godsdienstige plig kan wees as om te trou, en dit is om jouself die bindinge van vrou en familie te ontsê en voluit diens te lewer in die koninkryk van God. Seksuele vervulling in die huwelik word só ondergeskik gestel aan die eise van die koninkryk. Hoewel seks 'n skeppingsgegeewenheid is, is dit nie absoluut nie (Countryman 1988: 266). Mens hoeft nie seksuele vervulling te ervaar om as méns vervuld te lewe nie (Velema 1986:38). Daar is groter sake wat vervulling kan bring, en dit is om volledig opgeëis te word deur God se koninkryk.

Ons mag nie vergeet nie dat hierdie uitspraak van Jesus nie geïsoleerd staan nie. Dit hang saam met die hele manier waarop Hy familiebande geresolutiveer het (vgl. Countryman 1988:232-233). Daar is talle uitsprake en optredes van Jesus wat daarop dui dat, hoewel Hy nie negatief teenoor natuurlike bindinge gestaan het nie, die familielewe by Hom ondergeskik was aan die diens aan sy Vader, en dat Hy dit ook van sy binnekring-volgelingen verwag het. So sê Jesus dat wie vader, moeder, seun en dogter bo Hom liefhet, nie werd is om aan Hom te behoort nie (Mat. 10:37); dat as iemand nie afstand doen van sy familie nie, hy nie Jesus se dissipel kan wees nie (Luk. 14:26); en dat iemand wat sy familie ter wille van Hom verlaat, in hierdie lewe honderd maal soveel kompensasië sal ontvang, en boonop ook die ewige lewe (Mk. 10:29-30). En toe iemand 'n boodskap bring dat Jesus se moeder en broers Hom wou sien, lig Jesus die boodskapper eers in oor wie sy eintlike familie is — sy dissipels, hulle wat die wil van sy Vader doen (Mat. 12:46-50). En boonop was Jesus self ook nie getroud nie. Hy het Hom volledig in diens van sy Vader gestel. In hierdie siening was Jesus rewolusionêr vir sy tyd. Hy distansieer Hom van die andro-sentrisisme van sy tyd soos wat dit veral in die familielewe gemanifesteer het (Schrage 1982:92-93).

*Paulus* sit hierdie tradisie voort. Ons kan aanvaar dat Paulus nooit getroud was nie,<sup>7</sup> nie omdat hy iets teen die huwelik gehad het nie, maar om dieselfde redes as sy Meester: om voluit, sonder die verantwoordelikhede van gesinsbande, in diens van die koninkryk van God te staan. Dit vorm dan ook die basis van Paulus se oënskynlik negatiewe houding teenoor die huwelik in 1 Korintiërs 7. Die gedagte wat soos 'n refrain hier voorkom, lui: dis goed om te trou, maar dis beter om nie te trou nie. Die selibaat was vir Paulus die aangewese weg waardeur hy sy heelhartige oorgawe aan God se saak tot uitdrukking kon bring. En hy beveel dit ook vir ander aan. Ons kan sê dat Christologies-eskatologiese redes die basis vorm van sy motivering vir die selibaat (vgl. Schrage 1982:220). Dit beteken dat hy die seksuele vervulling in die huwelik ondergeskik stel aan die diens aan Christus (1 Kor. 7:32-35). Verder is hy ook van mening dat die eindtye wat op hande is swaar eise aan gesinne en families sal stel, en hy wil sy mede-Christene daardie swaar spaar (1 Kor. 7:26-31).

Ons moet egter mooi verstaan dat Jesus en Paulus die selibaat nie voorstaan vanuit allerlei asketiese ideale soos wat in sommige Griekse kringe, veral by die moraal-filosowe, voorgekom het en ook, soos hierbo reeds aan-

7 Hoewel daar in die verlede stemme daarvoor opgegaan het dat Paulus getroud was maar toe wewenaar geword het (o. a. deur J. Jeremias), is dit 'n standpunt wat deesdae selde gehuldig word (vgl. Merklein 1987:388 vn. 1).



getoon, by die Korintiërs kop uitgesteek het nie. Paulus beweer nie dat die selibaat 'n soteriologiese meerwaarde het nie (Merklein 1987:402). Dit gaan nie oor 'n devaluering van die seksuele of die huwelik as sodanig nie, maar oor groter diensbaarheid aan God (Schrage 1982:217). Daarom sê Jesus spesifiek dat die keuse om nie te trou nie, nie vir almal moontlik is nie, net vir dié aan wie dit *gegee* is; dis slegs bedoel vir wie dit *kán* doen (Mat. 19:11-12). Die selibaat is 'n *gawe* vir *sommige*; dis nie 'n opdrag aan almal nie. Paulus slaan dieselfde weg in. In 1 Korintiërs 7:7 sê hy dat die selibaat 'n gawe is. Hy wens dat almal soos hy kan wees, maar hy weet dat nie almal dieselfde gawe ontvang het nie. En sodat daar geen onduidelikheid sal wees nie, ook nie oor die huwelik as 'n Godgewilde instelling nie, sê hy dat dié wat nie hulle seksuele begeertes kan beheer nie, moet trou, want "dit is beter om te trou as om deur hartstog verteer te word" (1 Korintiërs 7:9).

Ons kan hierdie afdeling *saamvat* deur te sê dat die Nuwe Testament saamstem met die Ou Testament dat seksualiteit 'n integrale deel van menswees is en as sodanig goed en reg is. Maar tog is die beoefening daarvan nie noodsaaklik om as vervulde mens te leef nie. Daar is sake, soos diens aan God en sy koninkryk, wat belangriker kan wees as seksuele vervulling binne die huwelik. En as jy die gawe van onthouding ontvang het, hoef jy nie deur sosiale druk verplig te voel om te trou nie. Jy is vry om die selibaatopsie uit te oefen. Maar dit is nie 'n opdrag aan almal nie, en dit is ook nie 'n hoër vorm van diens aan die Here as om Hom as getroude te dien nie. Die selibaat is nie 'n hoër vlak van geestelike volwassenheid as om getroud te wees nie.

### 2.3 Seksualiteit en verbode praktyke

Tot hiertoe het ek die een lyn in die Nuwe Testament behandel, naamlik seksualiteit as geoorloofde genieting. Vervolgens let ek op die ander lyn: verbode seksuele praktyke. Drie sake kom hier aan die orde: buitehuwelikse seks, egskeiding en homoseksualiteit. Hierdie drie is sekerlik die moeilikste terreine in die bespreking van seksualiteit (vgl. Scroggs 1995:26), nie net wat betref die interpretasie van die Nuwe-Testamentiese gegewens nie, maar veral die relevansie daarvan vir vandag.

#### 2.3.1 Buitehuwelikse seks

Hierbo is die standpunt gestel dat dit altyd die veronderstelling binne die Nuwe Testament is dat seksualiteit sy vervulling binne die huwelik het. Daarom is die Nuwe Testament fel in sy kritiek teen alle seks buite die huwelik. Verskillende Griekse terme word vir buitehuwelikse seks gebruik:

*aselgeia* (losbandigheid), *koiṓ* (seksuele immoraliteit), en *moigeia* (owerspel). Die mees generiese een is egter *porneia*. Dit is nie altyd seker presies waarna *porneia* verwys nie, maar wat wel met sekerheid gesê kan word, is dat dit sonder uitsondering die een of ander vorm van ongeoorloofde seks buite die ruimte van die huwelik op die oog het. Ons sou dit met die ewe generiese term “hoerery” kon vertaal. Dit dek die kwessies van owerspel (Mat. 5:32), “algemene” seksuele losbandigheid deur ongetroudes en getroudes (bv. Gal. 5:19; Ef. 5:3), bloedskande (1 Kor. 5:1), en prostitusie (1 Kor. 6:18).

Paulus se hantering van *porneia* in 1 Korintiërs 6:12-20 kan as tiperend beskou word van die besware teen buitewelike seks. Die waarskynlike verwysing van *porneia* hier is na prostitusie, hoewel dit ook in die algemeen op buitewelike seksuele losbandigheid kan slaan. Hoe ook al, die punt wat Paulus maak, geld vir albei interpretasies. En om hierdie punt te verstaan, moet die agtergrond van (sommige van) die Korintiërs se argument in 1 Korintiërs 6 toegelig word. Hulle gaan naamlik van die standpunt uit dat die liggaam van 'n laer orde is. Wat jy dus in en met jou liggaam doen, raak nie werklik jou diepste wese nie. Laasgenoemde word bepaal deur jou gees, en dié is “veilig geborge” in Christus. Die basis vir hierdie argument is dieselfde as wat in 1 Korintiërs 7 ten grondslag lê van die Korintiërs se siening dat die huwelik vermy moet word, naamlik 'n dualisme tussen gees en liggaam, wat uitloop op 'n onderwaardering van die liggaamlike en 'n oorwaardering van die geestelike. Vanuit hierdie basis kan jy enersyds die weg opgaan van wêreldmyding waar alle liggaamlike genieting asketies vermy word, of andersyds die pad loop van ongebreidelde onsedelikheid, omdat gees en liggaam niks met mekaar te doen het nie: die liggaam is vir seks bedoel en seks vir die liggaam; wat jy in die liggaam doen, raak nie die essensie van jou menswees nie. Dit is laasgenoemde argument wat in 1 Korintiërs 6 ter sprake is.

Teen hierdie argument voer Paulus aan dat die mens nie net 'n liggaam *bet* nie, maar sy liggaam *is* (vgl. Ellis 1990:133). Die mens is 'n eenheid van gees en liggaam. Wat jy in die liggaam doen, raak ook jou diepste menswees. Daarom wys hy buitewelike seks af, en gebruik hy drie argumente om sy premisse dat die mens sy liggaam *is*, verder uit te bou: (a) seksuele omgang tussen man en vrou is nie net die kopulasie van twee a-persoonlike liggame nie, maar 'n eenwording waarby elkeen se volle menswees betrokke is (dit is die een vlees-argument van Gen. 2:24) (6:16). Terloopse seks met 'n prostituut probeer dus die onmoontlike regkry: daar word gepoog om die seksgenoot tot blote plesier-objek te degradeer, maar dit slaag nie volledig nie omdat jou volle menswees betrokke is. Verder word die seksdaad ook ontdaan van sy diep geestelike betekenis — as liggaamlike uitdrukking van

die eenwording van twee persone met hulle volle menswees; (b) die gelowige is een met Christus; hoe kan jy dan jou liggaam/persoon een maak met 'n prostituut (6:15)? In hierdie verband wys Ellis (1990:140) daarop dat nie net die gelowige se eie liggaam nie, maar ook die korporatiewe liggaam van Christus ontheilig word; (c) eenwording met 'n prostituut kom neer op 'n sonde teen jou eie liggaam/menswees (6:18). Dit is nie seker of Paulus hier aan iets soos veneriese siektes dink, en of hy eerder godsdienstige besoedeling op die oog het nie. Waarskynlik laasgenoemde, veral in die lig van die volgende verse waar hy die liggaam die tempel van die Heilige Gees noem (6:19-20). Net soos die tempel nie verontreinig mag word nie, maar afgesonder is vir diens aan God, so is die liggaam daar om God mee te verheerlik.

Die *kort en die lank* van Paulus se argument is dat seks nie 'n triviale aanleentheid is nie. Dit gryp diep in die wese van die mens in. Jy is met jou hele persoon daarby betrokke, of jy dit nou so bedoel of nie. Wie volhard met terloopse seks buite die huwelik, ondergaan op die lang duur 'n dehumanisering waar jy jou siel verloor<sup>8</sup> en waar seks sy verrykende en vervullende betekenis inboet, juis dit wat so naarstiglik daarin gesoek word. So word seks geprostitueer, goedkoop gemaak, getrivialiseer, en dit wreek hom op die mens. Geen wonder nie dat die Efesiërbrief die geslagtelike eenheid tussen man en vrou in die huwelik 'n diepe misterie noem (5:31-33) wat nie getrivialiseer mag word met buitehuwelikse seks nie.

### 2.3.2 Egskeiding

Egskeiding was in die antieke Joodse (en Grieks-Romeinse) gemeenskap 'n ewe groot probleem as vandag. Dit het algemeen voorgekom, dit was maklik om te skei (vir die man), en die vrou was die weerlose een in 'n egskeidingsaak. Al hierdie aspekte slaan tussen die reëls deur in Jesus se hantering van die vraag oor egskeiding (Mark. 10:2-10//Mat. 19:3-9; kyk ook Mat. 5:31-32//Luk. 16:18). Uit Jesus se antwoord is daar drie sake wat ons aandag vra: die huwelik as permanente verbintenis, die gelykheid van man en vrou in die huwelik, en die sogenaamde uitsonderingsklousule ("buiten *porneia*").

*Die huwelik as permanente verbintenis:* Die Fariseërs kom met 'n vraag oor die geoorlooftheid (*ei eksestin?*) van egskeiding na Jesus toe (Mat. 19:2). Dit is egter nie 'n egte vraag nie, want hulle wil Hom "op die proef stel" (*peirazontes*). Dit wys dat hulle nie regtig wou weet of egskeiding geoorloof was nie — dít was aksioma — maar dat hulle die vraag net as 'n verskoning

8 Velema (1986:32) herinner ons aan Karl Barth se opmerking dat koïtus sonder koëksistensie demonies is.

gebruik het om Jesus by 'n strydvraag rondom die sogenaamde gronde vir egskeiding te betrek. Maar Jesus vermy die strik en steek deur na die kern van die saak: God se oorspronklike bedoeling met die huwelik was nooit dat man en vrou sou skei nie. Die huwelik is bedoel as 'n permanente verbintenis. Jesus staaf sy standpunt met die bekende aanhaling van Genesis 2:24 dat man en vrou “een vlees” is; wat God (so) saamgevoeg het, durf die mens nie skei nie (Mat. 19:5-6). Egskeiding was hoogstens 'n vergunning deur Moses weens die onversoenlikheid van mense (“hardheid van hart”). Maar hierdeur is egskeiding nie tot beginsel verhef waar daar selfs gronde aangevoer kon word waarom 'n huwelik móét ontbind nie. Nee, die beginsel is die onverbreeklikheid van die huwelik. Egskeiding is slegs *ultima ratio* in geval van onversoenlikheid. By hierdie beginsel sluit ook *Paulus* in 1 Korintiërs 7:10-11 aan wanneer hy die opdrag van die Here Jesus herhaal dat man en vrou nie mag skei nie. En hy voeg by dat waar egskeiding wel plaasvind, 'n mens ongetroud moet bly of weer versoen moet raak. Verder, Paulus slaan die permanensie van die huwelik so hoog aan dat hy selfs nie eens by huwelike waar een party 'n ongelowige is, die gelowige toelaat om die inisiatief tot egskeiding te neem nie. Slegs as die *ongelowige* daarop aandrings, mag die gelowige party toestem tot egskeiding (1 Kor. 7:12-16), en dan ook ter wille van die vrede, nie om godsdienstige redes nie! Hierdie raad van Paulus bevestig dat die huwelik 'n skeppingsbasis het wat primêr deur die een vlees-gebeure gekonstitueer word, en nie deur geloofs-oortuigings nie. Geloof in Christus is weliswaar belangrik en moet 'n rol speel in die keuse van 'n huweliksmaat (1 Kor. 7:39), want dit gee aan die huwelik 'n dieper dimensie. Maar geloof konstitueer nie die huwelik nie, en geloofsverskille is ook nie 'n grond vir egskeiding nie.

*Die gelykheid van man en vrou in die huwelik:* Die hele oogmerk van die skeibrief-bepaling in Deuteronomium 24:1-4 was om die vrou te beskerm. Dit het aan haar die reg gegee om weer 'n huwelik aan te gaan, anders het sy haar in 'n haglike niemandslandsituasie bevind — tussen haar pa se huis wat sy verlaat het en haar eggenoot wat haar verstoot. Maar die skeibrief-reëling onderstreep ook die probleem dat die vrou nie 'n gelyke vennoot in die huwelik of in 'n egskeiding was nie. Die versweë veronderstelling is immers dat die *mán* die een is wat die skeibrief gee; dis hy wat die reg het om “iets onbetaamliks” aan sy vrou te vind (Deut. 24:1) op grond waarvan hy haar kan skei. Die onderliggende beginsel in hierdie wetgewing was dat die vrou 'n besitting van die man is.<sup>9</sup> Afgesien daarvan dat hy met sy besitting

9 Vgl. die Hebreeuse begrip *ba'al* (“besitter”, “heer”) as aanduiding van die man se posisie in die huwelik. Die man was inderdaad die besitter van die vrou, en die vrou sy besitting (De Vaux 1961:49).

na goeë dunnke kon handel (haar dus kon vervreem), volg dit ook dat hy nie teen haar kon egbreuk pleeg nie, want jy kan nie van jou eie besittings steel nie. Egbreuk by die man het slegs ter sprake gekom wanneer hy 'n ander man se besitting — vrou — steel. Daar word dan egbreuk teen die ander man se huwelik gepleeg (vgl. Countryman 1988:254; Luz 1985:264 vn. 24). Jesus keer hierdie situasie egter om. Volgens die bewoording van Mat. 19:9//Mk. 10:11 stel Jesus dit duidelik dat die man ook egbreuk pleeg *teenoor sy vrou* as hy haar skei en met iemand anders trou. Verder, waar egbreuk voorheen beskou is as iets waaraan primêr die getroude vrou skuld het wanneer sy haar inlaat by buitehuwelikse dade, word dit nou ook op die man se buitehuwelikse seksuele aktiwiteite betrek, selfs op egskeding en hertrou (vgl. Deming 1990:141). Die merkwaardige is dat volgens Markus 10:12 dieselfde ook ten opsigte van die vrou geld wat van haar man skei. Hiermee word man en vrou tot gelyke vennote in die huwelik gemaak. Die een het nie meer regte as die ander nie, en beide is verantwoordelik vir die bewaring van die een vlees-verhouding. Paulus bevestig ook hierdie beginsel wanneer hy in 1 Korintiërs 7:4 sê dat die man nie oor sy eie liggaam beskik nie, maar die vrou, en omgekeerd. Wat eintlik niks anders is nie as die praktiese toepassing op die huwelik van die algemene beginsel wat Paulus in Galasiërs 3:28 stel, naamlik dat daar nie meer man en vrou is nie: in Christus is hulle één (vgl. Merklein 1987:396).

Dat die speelveld gelyk gemaak is tussen man en vrou op die gebied van die huwelik en die seksuele, blyk ook uit Jesus se woorde in Matteus 5:28: “Elkeen wat na 'n vrou kyk om haar te begeer, het reeds in sy hart met haar egbreuk gepleeg.” Dit gaan nie hier oor die onnatuurlike onderdrukking van (manlike) seksualiteit nie, asof 'n man die skoonheid van die teenoorgestelde geslag nie mag waardeer nie, maar daarvoor dat die onus ook op die man geplaas word om egbreuk te voorkom (Keener 1999:187). In daardie tyd was dit hoofsaaklik as die vrou se plig geag om egbreuk te verhoed. Sy moes so geklee gaan en so optree dat die man se seksuele gevoelens nie opgewek word nie. Dit verklaar ook waarom getroude vroue gesluit moes gaan en toevallige kontak met mans op straat moes vermy. Dis om te keer dat sy deur haar “uitlokkende” gedrag as 'n los vrou bekend sou word en so haar familie in die skande steek. Teen hierdie agtergrond kan mens begryp dat die skuld hoofsaaklik voor die deur van die vrou gelê is in geval van owerspel, want dis so beskou dat die vrou oor die mag beskik om mans te verlei, nie andersom nie. Maar met die woorde van Matteus 5:28 word die bordjies verhang. Jesus plaas nou die verantwoordelikheid van getrouheid in die huwelik vierkantig op die skouers van die man: dis nie net die vrou wat uitlokking moet vermy nie, die man moet ook reg kyk — nie met be-

gerige oë om te vat wat nie aan hom behoort nie. Dít is immers waar egbreuk begin: by die verkeerde kyk. Op dié manier het Jesus prinsipieel die verhoudinge tussen man en vrou genormaliseer. Ons sien dit ook in die gemaklike houding wat Jesus teenoor vroue geopenbaar het, selfs met prostitute. Hulle het niks te vrees gehad in sy teenwoordigheid nie.

*Die sogenaamde uitsonderingsklousule:* Volgens Markus 10:9-12 het Jesus téénoor Deuteronomium 24:1-4 se vergunning van 'n skeibrief dit duidelik gestel dat die huwelik wesenlik onverbreeklik is: wat God saamgevoeg het, mag die mens nie skei nie; die een wat skei, pleeg egbreuk. Die Matteusteks (19:9 en 5:32) bevat egter 'n uitsonderingsklousule: geen egskeding nie, behalwe in die geval van *porneia* (hoerery, ontug). (Let wel: dit gaan oor die vróú se hoerery. Soos hierbo genoem, het die man se *porneia* nie egbreuk [teen sy eie huwelik] tot stand gebring nie.) Die vraag is hoe ons hierdie uitsonderingsklousule moet beoordeel.

Wat hier in die geding is, is die sogenaamde gronde vir egskeding. In die antieke Jodedom was daar 'n debat tussen die skole van Sjammai en Hillel oor wat as gronde vir egskeding mag geld. Sjammai was streng en het die "iets onbetaamliks" wat 'n man by sy vrou kon vind (Deut. 24:1) slegs tot hoerery beperk. Hillel was toegeefliker en het dit uitgebrei tot enigiets wat die man geaffronteer het. Waarskynlik het die Fariseërs Jesus probeer betrek by hierdie debat. En oënskynlik skaar Jesus hom by die strenger standpunt van Sjammai, maar in werklikheid trap Hy nie in die strik van die egskedingsgronde nie. Hy stel eerder die oorspronklike bedoeling van God met die huwelik: dat dit onverbreeklik is, soos die Markusteks dit vir ons weergee. Matteus daarenteen het waarskynlik Jesus se woorde vir sy meer Joods geöriënteerde gehoor aangepas en die uitsonderingsklousule bygevoeg, naamlik dat *porneia* die huwelikseenheid in feite verbreek en dat in so 'n geval 'n geldige grond vir egskeding ontstaan. 'n Ander moontlike verklaring vir die verskil tussen Markus en Matteus op hierdie punt is dat Markus dit nie nodig vind om die klousule by te voeg nie omdat hy gemeen het dit moet in elk geval veronderstel word (vgl. Du Plessis 1997:318). As ons dus aanvaar dat Markus Jesus se *ipsissima verba* weergee, moet ons volgens hierdie verklaring ook aanvaar dat Jesus die uitsonderingsklousule veronderstel het, selfs al het Hy dit nie in soveel woorde gesê nie. Volgens hierdie verklaring is daar dus nie 'n wesenlike verskil tussen Matteus en Markus nie, en was Jesus gevolglik ook nie so radikaal in sy uitspraak — "géén egskeding nie" — as wat oppervlakkig uit die Markusteks afgelei kan word nie.

Ons hoef nie in 'n twispunt te verval oor wat Jesus oorspronklik sou gesê het nie — was die uitsonderingsklousule nou deel van sy uitspraak (hetsy

in soveel woorde [Matteus] hetsy veronderstel [Markus]), of nie? (Die standaardverklaring is dat *Matteus* die klousule vir sy gehoor *bygevoeg* het — vgl. Schnackenburg 1982:139.) Die dringender vraag is of hierdie klousule eg-skeiding *verplichtend* maak. In 'n interessante studie wys Bockmuehl (1989) daarop dat Matteus met die insluiting van die uitsonderingsklousule, sy Joods-Christelike gehoor in ag neem deur aan te sluit by 'n Joodse uitleg (*halakah*) van Deuteronomium 24:1-4, wat op sy beurt teruggaan op 'n pre-rabbynse tradisie van Koemraan (1QapGen 20:15). Hiervolgens veroorsaak enige buite-huwelike seksuele gemeenskap 'n staat van onreinheid wat die hervatting van 'n bestaande huwelik onmoontlik maak. Dit sou ook verklaar waarom Josef volgens Matteus 1:19 as wetsgehoorsame Jood (*dikaïos*) besluit om van Maria te skei. (Hoewel hulle nog net verloof was, was verlowing destyds vanuit 'n regssoogpunt gelyk aan 'n huwelik — vgl. Du Plessis 1997:317.) Toe hy hoor sy is swanger, het hy owerspel vermoed, en getrou aan die gangbare *halakah* van Deuteronomium 24:1-4 hom verplig gevoel om van haar te skei. So staan Matteus 1:19 in harmonie met Matteus 5:32 en 19:9, want dit sou 'n onmoontlike spanning in die Matteus-tekste skep as Matteus 5 en 19 sê 'n mens mag onder geen omstandighede skei nie (soos wat Markus doen), maar in Matteus 1:19 tref ons vir Josef as 'n *dikaïos* aan wat wel wil skei (vgl. Allison 1993:4).

Hoe ook al, dit wil lyk asof Matteus met die eksplisiete insluiting van die uitsonderingsklousule breedweg aansluit by die gangbare Joodse opvatting wat *porneia* ten minste as 'n geldige rede vir eg-skeiding verstaan het. Maar ons gaan waarskynlik te ver as ons sê dat Matteus eg-skeiding in geval van *porneia* as *verplichtend* voorhou. Juis die gebeure rondom Josef en Maria toon aan dat Matteus dit *nie* as *verplichtend* sien nie, want Josef verstoot *nie* vir Maria nie, ten spyte van wat hy by homself mag gedink het en wat die openbare mening sou sê. So word *dikaïos*, soos in die res van Matteus, geherinterpreteer vanuit die liefde en barmhartigheid, presies wat volgens Matteus swaarder weeg as die letterlike nakom van die wet (vgl. Mat. 23:23).

Ons kan hierdie afdeling oor eg-skeiding *saamvat* deur te sê dat die "een vlees" van die huwelik swaar weeg in die oë van God. Dis 'n beginsel wat man en vrou permanent aan mekaar bind. Die huwelikseenheid vorm ook 'n skild teen seksuele verwildering deurdat dit die egpaar vir mekaar afsonder met uitsluiting van ander partye. Verder wil dit veral die vrou teen seksuele uitbuiting beskerm. Die man moet self verantwoordelikheid aanvaar vir die ordelike beoefening van sy eie seksualiteit deur nie met begerige oë te probeer bekom wat nie syne is nie, en deur te besef dat sy onbetaamlike seksuele gedrag of hardvotige optrede hom net so skuldig maak aan egbreuk as waarvan hy sy vrou mag beskuldig. Positief gesien moet beide man

en vrou vir mekaar se seksuele vervulling verantwoordelikheid aanvaar, omdat hulle liggame aan mekaar behoort. En selfs waar owerspel plaasvind, waar die een vlees-verhouding in feite verbreek is, beteken dit nog nie dat daar 'n verpligting tot egskeiding ontstaan nie. Liefde, vergiffenis en versoening kan steeds die “een vlees” van die huwelik in stand hou. Maar egskeiding moet soms met rou en pyn aanvaar word omdat ons steeds in die “nog nie”-tyd leef (vgl. Verhey 1995:42).

### 2.3.3 Homoseksualiteit

Homoseksualiteit geniet in ons dag buitengewone belangstelling weens die steunwerwery van die wêreldwye gay-beweging. Daar is gevolglik geweldige druk op die kerk om sy interpretasie van sekere Skrifgegewens aan te pas by en “op datum” te bring met hedendaagse insigte rondom homoseksualiteit. Dat ons hier met 'n uiters sensitiewe aangeleentheid te doen het wat met groot omsigtigheid hanteer moet word, ly geen twyfel nie. Niks minder as die kerk se geloofwaardigheid is op die spel nie. Met rigiede en onsensitiewe standpunte kan die kerk soveel geloofwaardigheid inboet dat hy sy stem in die samelewing verloor. Aan die ander kant mag die kerk in sy ywer om geloofwaardig te wees, nie ontroo raak aan die wil van God nie. Dit sou 'n ander vorm van ongeloofwaardigheid skep wat veel erger is as die eerste. Die vraag is net: wát is die wil van God oor homoseksualiteit?

Dis allereers nodig om die begrip “homoseksualiteit” te omskryf soos dit in hierdie bydrae hanteer sal word. In die Nederlandse literatuur word normaalweg tussen homofilie en homoseksualiteit onderskei. Homofilie dui bloot op die (aangebore of verworwe<sup>10</sup>) seksuele oriëntasie, naamlik liefde vir dieselfde geslag, hoewel dit nie noodwendig op die beoefening van daardie oriëntasie uitloop nie. Homoseksualiteit daarenteen slaan op enige vorm van homoseksuele beoefening, hoewel die beoefenaar nie noodwendig 'n homofiel is nie. Voorbeeld van laasgenoemde is die situasie wat mens dikwels in tronke of militêre barakke aantref waar mense van dieselfde geslag vir lang tye saam verkeer. (Vir bg. onderskeidings kyk bv. Douma & Velema 1973:7.) Die term homofilie is egter vreemd in Afrikaans, en verder is ek nie daarvan oortuig dat daar in die beoordeling van homoseksualiteit as 'n reël so skerp tussen die geneigdheid en die beoefening daarvan onderskei behoort te word nie. Daarom sal ek deurgaans die term homoseksualiteit gebruik. Laasgenoemde sluit beide die seksuele oriëntasie én die beoefening in.

10 In die Engelse literatuur word soms die terme “nature” (aangebore) en “nurture” (aangeleer, verworwe) gebruik wanneer gehandel word oor wat aanleiding gee tot homoseksualiteit (vgl. Tillman 2001:249).



fening daarvan in. Dít is trouens ook die twee betekeniskomponente wat die *Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal* (HAT) aangee vir “homoseksualiteit”. Ek sal dus die term in hierdie omvattender betekenis gebruik, maar sal dit tog soms nodig ag om tussen seksuele oriëntasie en die beoëfening daarvan te onderskei.

As dit vervolgens gaan oor die vraag na die wil van God oor homoseksualiteit is daar ongelukkig bitter min gegewens in die Nuwe Testament (en Ou Testament) om ’n behoorlike greep op die onderwerp te kry. By die enkele plekke waar dit voorkom, word dit eintlik maar terloops genoem. Die rede is voor die hand liggend: die Nuwe Testament is hoofsaaklik deur mense van Joodse afkoms geskryf. Uiteraard was hulle gedrenk in die Joodse morele kodes van hulle tyd. En dit is bekend dat homoseksualiteit nie deur die Jode geduld is nie. Op grond van die Levitiese wetgewing (Lev. 18:22; 20:13) was dit vir hulle ’n verwerplike vorm van seksualiteit. Daarom was dit nooit juis ’n punt van bespreking onder die Jode nie. En dít was min of meer ook die patroon in die geskiedenis van die kerk deur die eeue.<sup>11</sup>

In die afgelope drie dekades het homoseksualiteit egter met mening deel van die openbare en kerklike diskussie geword, deels as gevolg van die algemene debat oor menseregte (wat die gay-gemeenskap insluit) en deels vanweë die oplewing in die Bybelse hermeneutiek. Die (karige) Skrifgegewens is weer met hernude belangstelling gefynkam in die lig van ons kennis van die antieke en die nuwe insigte oor die aard van homoseksualiteit. Die gevolg is dat daar tans twee “kampe” van uitleg oor die onderwerp is: dié wat sê dat die homoseksualiteit wat in die Bybel veroordeel word, niks te make het met die homoseksualiteit waarvan in ons dag sprake is nie, en dié wat daarop staan dat die Skrif homoseksualiteit ongekwalifiseerd afwys, hoewel dit vir voorstanders van dié interpretasie nie inhou dat die kerk nou sy rug op homoseksuele moet draai nie — intendeel. Die kern waarom die hele debat draai, is of homoseksualiteit in die lig van die Skrif beoordeel

11 Die aversie aan homoseksualiteit is eintlik ’n tipies Westerse verskynsel, weens die invloed van die Bybels geïnformeerde Joods-Christelike etiek. Tekenend hiervan is dat in die VSA homoseksualiteit tot relatief onlangs nog as ’n geestesafwyking beskou is. Dis maar eers so onlangs as 1973 dat die *American Psychiatric Association* dit van die lys van geestesafwykinge verwyder het (Larue 1983:137). Ten spyte van die taboes rondom homoseksualiteit het die kulturele antropologie aangetoon dat dit ’n universele verskynsel is en in bepaalde gemeenskappe selfs as “normaal” aanvaar word (vgl. Cole 1959:343). Die hedendaagse neiging tot die normalisering van homoseksualiteit (as bloot ’n alternatiewe vorm van seksualiteit) beteken egter nie dat die Christelike etiek daarmee vrede het nie, soos dit uit die res van my betoog sal blyk.

moet word as 'n vorm van seksualiteit wat téén die wil van God is, en of dit as 'n natuurlike, bloot alternatiewe, en daarom geoorloofde vorm van seksualiteit beskou moet word. Die keuse wat hier uitgeoefen word, is deurslaggewend vir die kerk se prediking oor homoseksualiteit en pastorale begeleiding van homoseksuele. En die keuse word onder andere bepaal deur hoe eerlik 'n mens met die Skrifgegewens omgaan.

Die standpunt wat ek vervolgens wil stel, is dat die bietjie Skrifgegewens wat ons oor dié saak het, homoseksualiteit *as sodanig* afwys — nie net 'n perverse vorm daarvan nie — en dat homoseksualiteit gevolglik gesien moet word as 'n vorm van seksualiteit wat teen die wil van God is. Hierdie standpunt bied ek nie op 'n hovaardige, beterweterige manier aan asof ek alle waarheid oor die onderwerp in pag het nie. Maar wat ek wel in alle beskeidenheid sê, is dat met die lig tans tot my beskikking, die bewyslas op diegene rus wat beweer dat die Skrif neutraal is oor homoseksualiteit, hom nie daarvoor uitspreek nie, of dit as 'n Godgewilde vorm van seksualiteit sien. Dit dien nie die saak om in 'n mens se pastorale bewoënhed oor die onbenydenswaardige posisie van veral Christen-homoseksuele, met allerlei kunsgrepe die Skrif te maak sê wat hy kennelik nie sê nie.

In die Nuwe Testament is daar net een gedeelte wat werklik van belang is, en dit is Romeine 1:18-32. (Die ander gedeeltes, 1 Kor. 6:9-10 en 1 Tim. 1:9-10, is blote sondelyste waaruit 'n mens nie veel kan aflei oor die aard van homoseksualiteit nie.) En by die Romeineteks is die kern van die saak die *para fusin*-argument van 1:26-27:

Hulle vroue (d.i. die vroue van heidene — H.C.v.Z.) verander die natuurlike omgang (*fusikē chrēsis*) in 'n teen-natuurlike (*para fusin*) omgang. Net so laat vaar die mans ook die natuurlike omgang met die vrou en brand van begeerte vir mekaar. Mans pleeg skandelikhede met mans.

Daar is veral vyf pogings om aan te toon dat die homoseksualiteit waarteen Paulus dit hier het 'n perverse soort is en dat ons daarom nie Romeine 1:26-27 kan gebruik om homoseksualiteit *per se* as teen-natuurlik, en daarmee teen die wil van God, te veroordeel nie, veral nie die soort waar homoseksuele in 'n permanente verhouding van liefde en trou betrokke is nie. Die argumente is:

- (a) “Teen-natuurlik” moet nie absoluut geneem word nie, maar dui op wat teen-natuurlik vir *beteroseksuele* is (so Van Veen 1973:60-65). Dis inderdaad pervers vir 'n heteroseksueel om teen sy natuur in by homoseksualiteit betrokke te raak. Dit gaan dus nie hier oor mense wat van na-

ture homoseksueel is nie. Vir laasgenoemdes is homoseksualiteit juis natuurlik.

- (b) Waarteen Paulus dit hier het, is die wydverbreide voorkoms van pederasie (seunskending) in die antieke Griekse en Romeinse samelewings (so Scroggs 1983:109-118). In die destydse manlik georiënteerde samelewing was dit nie die vroueliggaam nie maar die manlike liggaam wat geïdealiseer is, veral die jong seunsliggaam. Verder, die seksuele misbruik van slawe en die wyd verspreide praktyk van seunsprostitusie (“call-boys”) sluit hierby aan en sou moontlik ook as agtergrond vir Paulus se reaksie kon dien. Aan al hierdie praktyke het Paulus as Jood ’n grondige aversie gehad. Binne sy teologie van almal wat voor God gelyk is (vgl. Gal. 3:28) sou hierdie ontering van jong seuns en misbruik van slawe ’n gruwel gewees het. Weer eens: nie homoseksualiteit as sodanig nie, maar ’n perverse vorm daarvan word afgewys.
- (c) Paulus se afwys van homoseksualiteit moet gesien word in die lig daarvan dat die Jode die heidene as immoreel gestereotipeer het. Daarom dat Paulus dit in dieselfde asem met die ander gruwelikhede noem waarmee die heidene geassosieer is (Rom. 1:29-32). Paulus sien homoseksualiteit as teken van die algemene verwording van die heidene, en kon daarom nie die liefdevolle en troue homoseksuele verhouding wat vandag verdedig word, op die oog gehad het nie.
- (d) As variasie op die tema van die algemene verwording van die heidene word die verskynsel van tempelprostitusie ook as moontlike agtergrond vir Romeine 1:18-32 genoem. Dit is bekend dat in die heidense tempels vroue en mans as hetero- en homoseksuele prostitute diens gedoen het om die vrugbaarheidskultusse van die heidense godsdienste te fasiliteer. Dít is dan waarteen Paulus dit hier sou hê. (Hierdie argument word ook as agtergrond gestel by 1 Kor. 6:9-10 en 1 Tim. 1:9-10.)
- (e) ’n Interessante argument, wat ietwat afwyk van die vorige vier, is dat Paulus hier homoseksualiteit *per se* afwys, maar dat ons dit moet beoordeel teen sy Joodse agtergrond wat die lewe in rein en onrein terreine verdeel het. As Jood sou hy uiteraard enige homoseksuele praktyk as tipies heidens en vir die Jood as onrein en verbode veroordeel het, maar dit beteken nie dat hy dit daarom as wesenlik sondig en teen die wil van God beskou nie (so Countryman 1988:117). Hierdie siening lê ongeveer op dieselfde vlak as Paulus se argument oor sekere kossorte wat wel vir die Jode onrein was, maar nie vir die heidene nie (Rom. 14; vgl. ook 1 Kor. 8). In Romeine 14 sê Paulus dat die rein/onrein-diskussie ’n middelmatige saak is waaroor Jode-Christene (die “swakkes”) en heiden-Christene (die “sterkes”) mekaar moet tolereer en nie veroordeel

nie. Dieselfde met homoseksualiteit: vir die Jode is dit verwerplik, maar nie vir die heidene nie. Dit lê op die vlak van wat jy vanuit jou agtergrond as rein en onrein beskou, maar dit beteken nie dat dit as sodanig 'n sondige praktyk is nie.

Hoewel hierdie argumente nie summier van die tafel gevee mag word nie, deurstaan hulle nie een die toets van onbevange, grondige eksegeese nie. Dit is opvallend dat nie een kommentaar van naam wat die afgelope kwart-eeu verskyn het, probeer om Paulus se afwys van homoseksualiteit in Romeine 1 te beperk tot die een of ander perverse vorm daarvan nie.<sup>12</sup> Hierdie beroep op gerespekteerde kommentare sou natuurlik as 'n gesagsargument afgemaak kon word wat van net soveel vooroordeel getuig as dié wat onder (a) tot (e) hierbo genoem is en waarvan ons kan sê dat hulle almal 'n vorm van "special pleading" is om homoseksualiteit 'n Christelik-etiese respektabiliteit te gee. Maar die feit bly staan dat onbevange eksegeese uitgewys het dat daar in die teks van Romeine 1 geen aanleiding daartoe is om te sê dat Paulus enigiets anders as 'n absolute en fundamentele uitspraak oor homoseksualiteit maak nie. Daar is geen twyfel nie dat Paulus hier, soos elders, teruggryp op die skepping van die mens as man en vrou (Gen. 1) en op grond daarvan homoseksuele verkeer tussen man en man en tussen vrou en vrou as teen-natuurlik aanmerk (vgl. Du Toit 2001:8-9). Ook die feit dat Paulus in Romeine 1 die heidendom van afgodery beskuldig, beteken nie dat heidense tempelprostitusie, synde 'n vorm van afgodery, hier as agtergrond gestel mag word nie (vgl. Bahnsen 1978:52-53). En dit gaan ook nie maar net oor homoseksualiteit as 'n middelmatige saak waarvoor mense mekaar rustig kan tolereer omdat wat vir die een onrein is, nie vir die ander onrein is nie. Dit gaan hier oor sónde, oor wat téén die wil van God is. En laastens mag Romeine 1 nie van die res van die Bybel geïsoleer word nie. 'n Bybelse standpunt oor homoseksualiteit kan nie net op hierdie en enkele ander enkele tekste waar homoseksualiteit eksplisiet voorkom, gebou word nie. Ander duidelike Bybelse riglyne, soos oor die mens as beeld van God (waaronder die skepping van man en vrou, en die mens wat in sy verhouding met God die totale wil van God verteenwoordig), oor die huwelik (wat ook as simbool van die verhouding tussen Christus en die kerk dien), en oor naasteliefde (wat die naaste juis liefhet volgens die wil van God), moet eweneens in berekening gebring word.

Maar na alles moet ook helder en duidelik gesê word dat as ons homoseksualiteit as sonde aanmerk, ons dit nie daarmee as 'n veragteliker sonde

12 Du Toit (2001:9) noem die kommentare van Cranfield, Schlier, Wilckens, Dunn en Schreiner.

as ander brandmerk nie. Afgesien daarvan dat homoseksualiteit in die Bybel slegs insidenteel voorkom, word dit in die sondelyste in die Nuwe Testament in een asem met ander sondes genoem, ook in Romeine 1. Verder is dit belangrik om te onthou dat dit juis deel van Paulus se retoriese strategie in die Romeinebrief is om sy gespreksgenoot in Romeine 1 eers “sag te maak” met die sondes van die heidendom, om dan in Romeine 2:1 “toe te slaan” met die opmerking: jy wat die heidene veroordeel, veroordeel daarmee jouself, want jy doen dieselfde dinge. Dít is waar Paulus eintlik wil uitkom: dat niemand voor die aangesig van God regverdig is nie, ook nie die Jood wat roem op sy wetsonderhouding nie (vgl. Du Toit 2001:11). Dit is goed moontlik dat die einste mens wat homoseksualiteit veroordeel, met ander sondes mag worstel wat ’n ewe verwoestende, of dalk veel erger, effek op ’n mens se lewe het. Homoseksuele is dus nie méér sondig voor die aangesig van God as ander sondaars nie. Ons staan almal veroordeeld voor God, sodat ons ook almal kan deel in sy genade. Maar die feit dat almal skuldig is voor God, beteken nie dat homoseksualiteit hiermee van sy sondekarakter onthef word nie.

Alles in ag genome moet daar myns insiens ’n nugtere “rustigheid” in die kerk se hantering van homoseksualiteit kom. Enersyds moet ons ophou om angsvallige trippeldanse uit te voer om homoseksualiteit as “natuurlik” verklaar te kry net om ons geloofwaardigheid in die samelewing te behou. So verloor die kerk juis sy geloofwaardigheid as die één stem wat mense aan die wil van God rondom seksualiteit bekend kan stel. Andersyds kan dit nie weggeredeneer word nie dat die kerk voor ’n unieke uitdaging te staan kom in sy pastoraat aan homoseksuele. Wat dit anders as ander sondes maak, is dat dit so aan die hart ruk van lewensvervulling. Hierbo het ek gesê dat seksualiteit ’n skeppingsgegewenheid is. Dis so deel van menswees soos asemhaal. Hoe sê jy vir iemand wat beweer hy/sy is homoseksueel gebore — “dis hoe God my gemaak het!” — dat dit teen die wil van God is? Vir ’n alkoholis wat ’n geneigdheid tot drankverslawing het, kan jy sê dis teen-natuurlik, en almal sal saamstem dat hoewel dit ’n aangebore geneigdheid mag wees, dit iets is waarvan die persoon genees moet word — hy moet drank totaal uitskakel, dit gaan sy lewe verwoes, hy het dit nie nodig om as vervulde mens te lewe nie. Maar hoe sê jy vir ’n homoseksueel: jy moet seks uitskakel uit jou lewe, dis vir jou taboe. Jy mag so gebore wees, maar jy mag dit nie beoefen nie. Die kerk word inderdaad hier voor etiese probleme gestel wat uniek is en waarvoor daar nie klinkklare antwoorde in die Bybel is nie. Die kerk voel asof hy voor ’n onmoontlike dilemma gestel word: kies hy vir die Bybel se gesag, verloor hy die vertroue van die homoseksueel; kies hy vir die homoseksueel, laat vaar hy noodwendig die Bybel se gesag (Hoek 1986:48-

49). Ons moet erken dat die dilemma waarmee die kerk vandag worstel, gewoon nie deel van die verwysingsraamwerk van die Bybelskrywers was nie (Du Toit 2001:12). En tog is daar na my mening 'n patroon van denke in die Bybel te vind wat ons nie heeltemal sonder wysheid laat nie.

'n Mens sou kon sê dat homoseksualiteit 'n "kreatuurlike" sonde of ont-aarding is (vgl Hoek 1986:52). Dit is tekenend van hoe nóú die sonde ver-weef geraak het met die menslike fisiologie — dat dit selfs in die gene vas-gelê kan word. Dit is vergelykbaar met ander teen-natuurlike gestaltes van menslike lewe. Ek glo nie dit was ooit God se bedoeling dat mense doof, blind, spasties, sonder arms of bene, of met 'n geneigdheid tot alkoholver-slaving gebore word nie. Hoewel hierdie toestande uiteraard nie *per se* son-de is nie, is dit 'n gevolg van die algemene staat van sonde waarin die mens verkeer (vgl. McKain 1979:203). Dis teen-natuurlik, dit is teen God se wil. Die toestand waarin ons gebore word, is daarom nie gelyk aan die toestand waarin God ons geskep het nie (Greenlee 1979:107). Hierdie toestand is eerder deel van die gevalle, gebroke, sondige werklikheid waarin die mens hom bevind. Dus, die algemene staat van sonde maak dat mense met 'n ver-skeidenheid van gebreke gebore word, waaronder mense met 'n teen-natuurlike seksualiteit.<sup>13</sup> (Ek gaan nie hier in op die kwessie van aangebore en verworwe homoseksualiteit nie.) So gesien is homoseksualiteit nie 'n unieke verskynsel nie. Dis te verwagte dat sonde hom ook op die gebied van seksualiteit, en spesifiek as homoseksualiteit, sal manifesteer. Dis maar een van die vele afwykings waarmee mense gebore kan word. Maar die feit dat dit vry algemeen voorkom, maak dit nog nie reg nie. Op grond van die Skrif durf die kerk nie so ver gaan om te sê dat homoseksualiteit op die-selwe aanvaarbare, Godgewilde vlak as heteroseksualiteit lê nie. Vanuit By-belse perspektief word daarmee 'n grens oorgesteek wat moeilik te verant-woord is. Die konfronterende aspek in die pastoraat met die homoseksueel kan daarom nie vermy word nie (vgl. Hoek 1986:52). Die homoseksueel word nie regtig gehelp deur te sê dat homoseksualiteit reg is en beoefen mag word nie.

13 Hierdie standpunt kom in wese ooreen met dié van Douma & Velema (1973: 91vv.) wat homoseksualiteit as 'n "psychiese stoornis" sien as gevolg van die algemene staat van sonde waarin die mens verkeer. Dit beteken nie dat die indi-viduele homoseksueel dit as persoonlike skuld hoef te bely nie, maar wel dat daarteen gestry moet word omdat die Woord van God ons daartoe oproep.

### 3. SLOTKONKLUSIES

Ons het nou by die punt gekom waar ons op grond van die manier waarop die Nuwe Testament oor seksualiteit handel, die volgende riglyne kan trek. Dit word by wyse van kort standpuntstellings gedoen, wel wetende dat elkeen van hulle 'n Christelik-etiese onderwerp op sy eie met vele kante is.

- Seksualiteit is 'n skeppingsgegewenheid en die beoefening daarvan is daarom goed en reg, mits dit geskied binne die veilige ruimte wat God daar gestel het — die huwelik. Hier het man en vrou dan ook 'n verantwoordelikheid om mekaar se seksuele behoeftes te vervul.
- Seksuele vervulling is nie 'n absolute vereiste vir vervulling as mens nie. Daar is gevalle waar mense hulle seksualiteit ondergeskik stel aan 'n groter saak, soos die koninkryk van God. Dit is die selibaatopsie. Maar dit is geen eis vir almal nie. Dis slegs vir wie dit gegee word. Die selibaat maak daarom geen hoër status van Christen wees uit as die getroude staat nie. Oor die kwessie dat mense om ander redes as eie keuse nie 'n huwelik kan aangaan en seksuele vervulling ervaar nie, spreek die Bybel hom nie uit nie. Maar ook hier sou ons moet sê dat seksuele vervulling nie 'n dwingende plig is wat ten alle koste gesoek moet word nie.
- Terloopse seks buite die huwelik staan veroordeeld deur die Nuwe Testament. Seks is geen triviale aangeleentheid nie. Dit betrek jou hele menswees. Wie met 'n “oop seksuele agenda” probeer leef, sal vind dat die verhouding met God skeefgetrek, die eie menswees gedehumiseer en die seksdaad goedkoop word. So verloor seks gou sy glans, want seks is bedoel om binne 'n permanente verhouding van liefde en trou beleef te word. Terloopse seks bring geen ware vervulling nie omdat dit in der waarheid slegs op selfbevreëdiging gerig is. Vervolgens, seks wat buite die huwelik om, maar tog binne 'n relatief stabiele liefdesverhouding beoefen word (die saamwoon-opsie), val buite die verwysingsraamwerk van die Nuwe Testament-skrywers. Dat die huwelik vandag om allerlei redes in onguns verval het wat mense daartoe bring om bloot saam te woon in stede van te trou, is begryplik, maar dit kan nooit die huwelik vervang waar man en vrou hulle amptelik voor God en mens tot 'n permanente lewensgemeenskap verbind nie. Ten spyte daarvan dat so baie huwelike ongelukkig is en in egskeiding eindig, kanselleer dit nie die huwelik as die Godgewilde instelling vir die beoefening van seksualiteit nie. God wil steeds die huwelik seën omdat dit iets afbeeld van God se verhouding met ons — liefde, trou, geduld, permanensie, versorging en vergiffenis. Die kerk kan dus nie sy seën oor saamwonerij uitspreek nie, hoewel bloot op menslike vlak geneem seks binne so 'n verhouding

altyd beter is as terloopse seks. Maar saamwoon is nie dieselfde as die huwelik en alles waarvoor die huwelik staan nie.

- Die huwelik is 'n permanente verbintenis tussen man en vrou. So het God dit oorspronklik bedoel. Selfs in geval van owerspel is daar geen verpligting tot egskeiding nie. Dit hang alles af van die egpaar se bereidheid tot sondebelydenis, vergiffenis, versoening en die bereidheid tot 'n lewe van restitusie. Alles moet dus in die werk gestel word om die huwelikseenheid (die een vlees-verhouding) te red. Maar waar egskeiding 'n onvermydelike, laaste uitweg blyk te wees, moet ook dít ter wille van die vrede aanvaar word, want God roep ons tot vrede. En selfs ná die egskeiding moet alles in die werk gestel word om die gewese egpaar met mekaar te versoen, ter wille van hulle verhouding met God.
- Homoseksualiteit staan veroordeeld deur die Nuwe Testament as 'n teen-natuurlike vorm van seksualiteit, en daarom teen die wil en bedoeling van God. Dis egter nie 'n groter sonde as ander nie. Die kerk het 'n besondere roeping om homoseksuele pastoraal te begelei. Die volgende sou as riglyne kon dien:
  - As algemene uitgangspunt kan gestel word dat homoseksuele moet ervaar dat hulle nie deur God of die kerk verwerp word nie. Hulle sonde is nie groter as ander s'n nie. Hulle moet ervaar dat hulle in die kerk net so welkom is soos al die ander sondaars en net soos enigiemand anders kan deel in die kerk se werksaamhede. Dit is egter 'n vraag of praktiserende homoseksuele in die kerklike ampte mag dien.
  - Die gesprek met die homoseksueel oor 'n Bybelse visie op seksualiteit mag nie nagelaat word nie — spesifiek dat homoseksualiteit teen-natuurlik is, d.w.s. teen die wil van God. Homoseksuele moet weet dat die kerk met hulle 'n pad wil loop waar die wil van God sentraal staan. Hierdie weg is na alles in die homoseksueel se beste belang. Maar dit moet ook duidelik wees dat hierdie weg met liefde, begrip en ondersteuning bewandel wil word.
  - Die samewerking van die homoseksueel moet gesoek word met die oog op multidissiplinêre terapie sodat gewerk kan word aan genesing, veral in gevalle waar nie-konstitusionele homoseksualiteit vermoed word.
  - Die homoseksueel moet tot 'n selibate lewenstyl opgeroep word. Hier is dit belangrik om tussen homoseksuele geneigdheid en die daadwerklike beoefening daarvan te onderskei. Die geneigdheid verplig nie tot die beoefening daarvan nie. Net soos sommige



mense ander kruise het om te dra, behoort die Christen-homoseksueel teen hierdie “doring in die vlees” te stry. Ook hier kan die genade van God genoeg blyk te wees. Daar is immers baie heteroseksuele wat tot ’n selibate lewe geroep word, soos ongetroudes en wenaars en weduwees. God se wil is duidelik oor waar seksuele vervulling sy plek het, naamlik binne die huwelik.

- In gevalle waar homoseksuele uit eie keuse en teen die kerklike begeleiding in daartoe oorgaan om permanente verbintenisse van liefde en trou te sluit — sogenaamde homoseksuele huwelike — sal die kerk ter wille van verdere pastorale betrokkenheid waarskynlik hierdie keuse moet respekteer. Dit beteken egter nie dat die kerk so ’n verhouding goedkeur nie. Die kerk sal steeds moet voortgaan om die paar met die wil van God oor (homo)seksualiteit te begelei. Maar as daar in hierdie gebroke werklikheid tussen twee ewels gekies moet word, is ’n verhouding van liefde en trou seer sekerlik altyd beter as promiskuïteit. Soos Verhey dit stel (1995:44):

One does not have to be indifferent to the scripture’s ... preference for heterosexual intercourse in order to see that intercourse (whether heterosexual or homosexual) within the context of a relationship of commitment and continuity is better than promiscuity and infidelity.

Maar die Christen-homoseksuele paar moet weet dat hulle ’n moeilike pad kies wat groot gewetenswroeging en worsteling met God mag inhou, asook moontlike verguising deur die gemeenskap. En hierin wil die kerk die homoseksuele paar bystaan.

## BIBLIOGRAFIE

### ALLISON D C

1993. Divorce, celibacy and Joseph (Matthew 1:18-25 and 19:1-12). *Journal for the Study of the New Testament* 49:3-10.

### BAHNSEN G L

1978. *Homosexuality — a biblical view*. Grand Rapids: Baker Book House.

### BAVINCK H

1967. *Gereformeerde dogmatiek*. III. Kampen: Kok.

- BOCKMUEHL M  
1989. Matthew 5:32; 19:9 in the light of pre-rabbinic halakhah. *New Testament Studies* 35:291-295.
- CAHILL L S  
1995. Sexual ethics. A feminist biblical perspective. *Interpretation* 49:5-15.
- COLE W G  
1959. *Sex and love in the Bible*. New York: Association Press.
- CONZELMANN H  
1975. *1 Corinthians*. Philadelphia; Fortress. (Hermeneia.)
- COUNTRYMAN L W  
1988. *Dirt, greed and sex. Sexual ethics in the New Testament and their implications for today*. Philadelphia: Fortress.
- DEMING W  
1990. Mark 9:42-10:12, Matthew 5:27-32, and *B. NID. 13b*: a first century discussion of male sexuality. *New Testament Studies* 36:130-141.
- DE VAUX R  
1961. *Hoe het oude Israel leefde. De instellingen van het Oude Testament*. I. Roermond-Maaseik: J. J. Romen & Zonen.
- DOUMA J & VELEMA W H  
1973. *Homofilie*. Amsterdam: Ton Bolland. (Ethisch Kommentaar.)
- DU PLESSIS I J  
1997. Die sosiale en ekonomiese lewe van die Joodse volk in Palestina in die tyd van die Nuwe Testament. In: Du Toit, A. B. (red.), *Handleiding by die Nuwe Testament*. Band 2:315-335. Halfweghuis: Orion.
- DURAND J J F  
1978. *Die sonde*. Pretoria: N. G. Kerkboekhandel. (Wegwysers in die Dogmatiek 3.)
- DU TOIT A B  
2001. Die Skrif, die kerk en homoseksualiteit. Ongepubliseerde verslag aan die Algemene Sinodale Kommissie van die N G Kerk. (Gebruik met toestemming van die outeur.)
- ELLIS E E  
1990. Σῶμα in First Corinthians. *Interpretation* 44:132-144.
- FEE G D  
1987. *The first epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans. (N.I.C.N.T.)
- FULKERSON M M  
1995. Church documents on human sexuality and the authority of Scripture. *Interpretation* 49:46-58.

- GREENLEE J H  
1979. The New Testament and homosexuality. In: Keysor, C.W. 1979:79-114.
- GROSHEIDE F W  
1957. *De eerste brief aan de kerk te Korinthe*. Kampen: Kok.
- HOEK J  
1986. Een bijbels-pastorale benadering van homofilie. In: Knevel, A.G. 1986: 48-54.
- KEENER C S  
1999. *A commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans.
- KEYSOR C W (ed.)  
1979. *What you should know about homosexuality*. Grand Rapids: Zondervan.
- KNEVEL A G  
1986. *Rondom seksualiteit*. Kampen: Kok. (Theologische Verkenningen: Serie Bijbel en Praktijk.)
- LARUE G  
1983. *Sex and the Bible*. New York: Prometheus Books.
- LUZ U  
1985. *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*. Zürich: Benziger Verlag. (E.K.K. 1/1.)
- MCKAIN W M H  
1979. Ministry and homosexuality. In: Keysor, C.W. 1979:181-225.
- MERKLEIN H  
1987. "Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen". Paulus und die sexualität nach 1 Kor 7. In: *Studien zu Jesus und Paulus*: 385-408. Tübingen: J. C. B. Mohr. (W.U.N.T. 43.)
- SCHNACKENBURG R  
1982 [1965]. *The moral teaching of the New Testament*. Kent: Burns & Oates.
- SCHRAGE W  
1982. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck. (Grundrisse zum Neuen Testament 4.)
- SCROGGS R  
1983. *The New Testament and homosexuality. Contextual background for contemporary debate*. Philadelphia: Fortress.  
1995. The Bible as foundational document. *Interpretation* 49:17-29.
- TILLMAN W M  
2001. The church's response to homosexuality: Biblical models for the 21st century. *Review and Expositor* 98:243-260.

VAN VEEN J

1973. *Wat zegt de Bijbel oor homofilie?* Apeldoorn: Semper Agendo B.V.

VELEMA W H

1986. Bijbel en seksualiteit. In: Knevel, A.G. 1986:31-38.

VERHEY A D

1995. The Holy Bible and sanctified sexuality. *Interpretation* 49:31-45.

*Trefwoorden*

Nuwe Testament

Seksualiteit

Selibaat

Buite-huwelikse seks

Egskeiding

Homoseksualiteit

*Keywords*

New Testament

Sexuality

Celibacy

Extramarital sex

Divorce

Homosexuality