

DE PROBLEMATISERING VAN DE SEKSUALITEIT IN DE LATE GRIEKSE FILOSOFIE EN IN HET VROEGE CHRISTENDOM.

In zijn geschrift over de teloorgang van de orakels vertelt Plutarchus van Chaeronea (ca. 50-150 n.C.) een enigmatische gebeurtenis uit het begin van onze jaartelling.¹ Ten tijde van keizer Tiberius (14-37 n.C.) zette een bont gezelschap vanuit Griekenland koers naar Italië. Het was een heldere, warme dag, en om redenen die later duidelijk zullen worden, vermeldt Plutarchus dat het gezelschap niet alleen tot laat in de nacht bovendeks gebleven was, maar ook reeds een kleinigheid genuttigd had. Zonder echt een verband te suggereren, beschrijft Plutarchus hoe het gezelschap vervolgens een mysterieuze stem over de golven hoorde verkondigen dat de grote god Pan gestorven was. Tot drie maal toe hoorden de opvarenden de verbazingwekkende boodschap, en de boot werd het slachtoffer van een plotse windstilte, tot de stuurman uiteindelijk zelf de boodschap over de golven begon uit te roepen.

Tweehonderd jaar later citeerde een christelijke bisschop, Eusebius van Caesarea (ca. 260-339 n.C.), deze Plutarchus-passage in zijn werk over de voorbereiding van de antieke wereld op de verkondiging van het evangelie.² Voor Eusebius was het zeker niet toevallig dat de dood van Pan verkondigd was tijdens de regering van Tiberius (14-37 n.C.), want in deze periode was ook het publieke leven van de Christus te situeren. Met een kleine woordspeling verklaarde hij de dood van Pan als de dood van het hele geslacht der "demonen", de christelijke karakterisering van alle heidense goden (πάν γένος δαιμόνων; § 17, 13; p. 255). De diepere betekenis van de anekdote was dat de komst van het christendom meteen het einde betekende van het heidense pantheon.

Maar Pan is natuurlijk ook de god van het landleven en staat voor een vrije, natuurlijke beleving van de seksualiteit. Het samenvallen van de dood

¹ Plutarchus, *De defectu oraculorum*, § 17, 419A-D, Paris, Budé (Robert Flacelière (ed.), *Oeuvres morales*, Tome VI), 1974, p. 121-123.

² Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, V, 16, 2 - 17, 14, Berlin, GCS 8.1, Karl Mras (ed.), 1954, p. 252-255. De link met de seksualiteitsgeschiedenis bij Marcel Bernos e.a. ed., *Le fruit défendu. Les chrétiens et la sexualité de l'antiquité à nos jours*. Paris, 1985, 13-14.

van Pan met de komst van het christendom kan dan ook uitgelegd worden als het einde van die natuurlijke, onbekommerde beleving van de seksualiteit, en als het begin van de problematisering, sterker nog, de demonisering van de seksualiteit door het christendom. Het is immers niet voor niets dat de christelijke voorstelling van de duivel elementen gebruikt heeft van Pan en de soms moeilijk van hem te onderscheiden saters. De oude goden zijn gedeeltelijk blijven verder leven in de archetypische horentjes, bokkenpoten, en geilheid van de christelijke duivel.³

Dit is de klassieke voorstelling van zaken die ik hier zou willen bevragen. Valt de problematisering van de seksualiteit in de Late Oudheid samen met de komst van het christendom, en kan men blijven uitgaan van de klassieke tegenstelling tussen de libertijnse heidense Grieken en hun neurotische christelijke opvolgers? Karikaturaal voorgesteld: hadden heidenen geen enkel probleem met de mogelijke uitingsvormen van het seksuele, en zagen de antieke christenen bijna geen enkel ander probleem?

Om op een dergelijke vraag te kunnen antwoorden, moeten we afstappen van onze eigen, moderne, westerse definities van de seksualiteit *en* van onze morele normen die dit gebied maatschappelijk ordenen. Elke maatschappij, elke cultuur heeft terzake een zekere regelgeving ontwikkeld, al was het maar omwille van de directe band tussen seksualiteit, voortplanting, familiestructuren en bezit of sociale positie. De taboes, wetten en gebruiken van de ons bekende culturen kunnen echter onderling enorm verschillen. “Wat is taboe?”, “Wat is überhaupt seksueel?”, zijn vragen zonder vaste, transhistorische of transculturele antwoorden.

Twee voorbeelden uit de antropologie kunnen volstaan om onze vaste ideeën over seksualiteit in een nieuw daglicht te plaatsen. Het eerste voorbeeld heeft betrekking op de Cayapa, een Indianen-stam die verspreid leeft over Zuid-Oost-Colombia en Noord-Ecuador. De Cayapa kennen het quasi archetypische gebruik dat ouders hun kindje opnemen en met uitgestrekte armen voor zich in de hoogte houden. Alleen is het bij de Cayapa even gebruikelijk dat de vader of de moeder hun zoontje vervolgens dichterbij brengen en gedurende een aantal momenten de geslachtsorganen van het kind in hun mond houden. Een nog ex-

³ Zie Jeffrey Burton Russell, *The devil. Perceptions of evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca & London, 1977, § 7 “The face of the devil.”, p. 250-260, hier: p. 254.

plicieter voorbeeld van hoe niet alleen de seksuele taboes, maar zelfs de omschrijving van het seksuele veld cultureel kunnen verschillen, vindt men bij de Mantjoes, de stam die zijn naam gegeven heeft aan Mantsoerije. Ook hier is het voor een moeder gebruikelijk dat ze het geslacht van haar zoon oraal stimuleert tot aan de puberteit, waarna dergelijk gedrag een seksuele connotatie krijgt en taboe wordt. Anderzijds zal een Mantjoe-moeder haar kind, hoe klein ook, nooit op de wang kussen, omdat kussen in alle omstandigheden een seksuele connotatie heeft.⁴

Griekenland, als bakermat van onze beschaving, had natuurlijk wel iets vertrouwdere opvattingen over “bakeren”, maar op andere gebieden zijn de verschillen tussen de antieke en de moderne seksualiteit toch voldoende belangrijk om er even op in te gaan. Wanneer men zich niet bewust is van die verschillen is het immers quasi onmogelijk om de toenmalige problematisering van de seksualiteit te begrijpen.

De moderne, westerse mens benadert seksualiteit als een persoonlijkheidskenmerk. Het is een aspect van een individuele zijnswijze, een diepe kern die bewust of onbewust een groot deel van het denken en handelen bepaalt, en een kern waarvan men de ware aard moet leren kennen, bij zichzelf en bij anderen, wil men een juist begrip van de werkelijkheid verwerven. Bovendien conceptualiseren wij seksualiteit op basis van de object-keuze, waarbij we uitgaan van een vaste geaardheid die de seksuele energie projecteert op het andere of het eigen geslacht, of zelfs op levenloze objecten. Een hele reeks seksuele “bevrijdings-bewegingen” stellen niet zozeer dit objectkeuze-model zelf in vraag, dan wel de morele valorisatie van een aantal objectkeuzes die traditioneel als tegennatuurlijk of pervers afgewezen werden. Dit assenstelsel van “zijnswijze”, “zingevend centrum” en “objectkeuze” bepaalt het westerse seksualiteitsbegrip, vandaar dat men kan zeggen dat iemand homo *is*, hetero *is*, enzoverder. Dit is een belangrijk deel van de westerse identiteitsbepaling, veel belangrijker dan, bijvoorbeeld, voedsel-keuze, hoewel zich ook hier een zekere categorisering aan het ontwikkelen is. Vegetarisme evolueert duidelijk naar de status van een supplementaire as in de identiteitsbepaling, maar voorlopig zegt nog niemand

⁴ Het voorbeeld van de Cayapa bij Milton Altschuler, “Cayapa personality and sexual motivation.”, in: Donald S. Marschall & Robert C. Suggs (ed.), *Human sexual behavior. Variations in the ethnographic spectrum*. New York, 1971, p. 38-58, hier: p. 50-51; de Manchu in: David M. Halperin & J.J. Winkler (ed.), *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton, N.J., 1990, p. 3.

knipogend dat iemand wel vegetariër is, maar toch af en toe wel eens een biletje lust.

De Grieken zagen de dingen anders omdat zij met een ander assenstelsel werkten. Het seksuele was voor hen primordiaal een activiteit, en de relevante onderverdeling binnen dit gebied van handelingen situeerde zich niet op het niveau van de object-keuze, maar op het niveau van de rol die men binnen het seks-spel vervulde. Voor de Grieken was het relevant of men de actieve dan wel de passieve rol vervulde, en vanuit hun macho-instelling kwam dit, in een ietwat klinische formulering, neer op penetreren of gepenetreerd worden. Van een aangeboren, vaste geaardheid, van een onafhankelijk persoonlijkheidskenmerk op basis van objectkeuze, kan men hierbij niet spreken aangezien de seksuele rol die men diende te vervullen afhing van een netwerk van onderling afhankelijke factoren zoals geslacht, leeftijd, sociaal statuut en politieke positie.

De Griekse seksuele problematisering is enkel begrijpelijk vanuit dit ingewikkelde cultuurpatroon. Mannelijkheid werd gedefinieerd als activiteit, als penetreren; vrouwelijkheid als passiviteit, als gepenetreerd worden. Maar de culturele constructie van de mannelijke en de vrouwelijke rol, van gender, viel niet volledig samen met de biologische sekse. De echte mannen waren immers de vrije, volwassen burgers. Alle andere categorieën, alle vrouwen natuurlijk, maar ook mannelijke kinderen en mannelijke slaven werden geacht een passieve, "vrouwelijke" seksuele rol te vervullen. Het moge duidelijk zijn dat het in dit strikt socio-politiek seksueel systeem nonsensicaal zou zijn te zoeken naar een morele problematisering van seksueel gedrag op basis van een vaste geaardheid of objectkeuze. Er is geen vaste, morele evaluatie van seks met het andere of met het eigen geslacht, zelfs niet van de actieve en de passieve rol binnen seksuele relaties. Het morele gehalte van een en dezelfde seksuele daad kon radicaal verschillen, en was afhankelijk van de socio-politieke positie van de betrokkenen. Dit Grieks (en ruimer antiek, dus ook Romeins) systeem wordt zeer duidelijk uitgedrukt door (voor één keer) een Latijns auteur, Seneca de Oudere, die een oud-consul citeerde over de passieve rol binnen een homoerotische activiteit. Vrij vertaald komt dit erop neer dat "zich laten pakken" voor een vrije burger een schande is, voor een slaaf een plicht, en voor een vrijgelatene een vorm van dienstverlening.⁵

⁵ Seneca Sr., *Controversiae* IV, 10: "Impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberti officium."

Het grootste morele probleem binnen dit systeem was de pederastie, en meer bepaald de passieve rol die mannen hierin vervulden. Niet dat pederastie niet moreel aanvaard was, wel integendeel, ze was zelfs geïnstitutionaliseerd, maar binnen dit "permissieve" kader was er een zeer verfijnde problematisering rond de seksualiteit van de vrije jonge man die de volwassenheid nog niet bereikt had. Aangezien de seksuele protocols rond de pederastie, de problematiek van de passieve knaap die opgroeide om een actief burger te worden, reeds bij een vorige gelegenheid volledig uit de doeken zijn gedaan door Herman De Ley,⁶ zal ik mij in dit eerste deel vooral beperken tot een aantal algemene problematiseringen, en tot een vorm van homo-erotiek die vaak onbesproken blijft: lesbische seks.

Ik zei al dat mannelijkheid gelijkgeschakeld werd met activiteit. Dat was zo binnen het penetratie-model, maar dat was ook zo op een meta-niveau: als man werd men ook verondersteld actief en dominant te zijn tegenover de begeerte, tegenover de seksuele aandrang zelf. De Grieken zagen seks als een natuurlijk gegeven, het werd vaak in één adem genoemd met eten en drinken, en als natuurlijke basisbehoefte was het in essentie ook goed. Maar dat betekent niet dat de Griekse moraalfilosofen (allemaal) ongenueanceerde libertijnen waren. Ten eerste behoorden voedsel en seks tot de lagere, tactiele functies van de mens en konden ze dus binnen het Griekse intellectualistische basisdenken nooit zondermeer op dezelfde hoogte geplaatst worden als de intellectuele capaciteiten.

Hoewel, nog eens, de Grieken seks natuurlijk en goed vonden, onderkenden zij in de seksuele begeerte een inherente neiging tot overdaad. Wat in prachtig classici-Nederlands "de onderbuik" heet, werd vaak vergeleken met de rumoerige, tot opstand geneigde "basse classe". Eros als dictator is een bekend klassiek cliché, maar een Griekse man werd ook geacht zich te verzetten tegen een erotische "dictatuur van het proletariaat". Een goede Griek, als leider van zijn huishouding en als politieke player, wist naar analogie met zijn "oikonomische" en zijn politieke dominantie ook zijn driften en zijn begeerten onder controle te houden. Objectkeuze was opnieuw ondergeschikt aan dit criterium. Zo prees Xenophon de overleden Spartaanse vorst Agesilaus om zijn seksuele

⁶ De neerslag van deze lezing vindt men in de tweede jaargang van dit tijdschrift: "Homoërotiek in klassiek Athene.", *Tetradio* 2, 1993, p. 43-67.

zelfbeheersing die hem zelfs deed afzien betrekkingen te hebben met de knaap die hij liefhad.⁷ Wie daarentegen geen actieve, mannelijke zelfbeheersing aan de dag kon of wou leggen, de losbandige, vertoonde een vrouwelijk, een verwijfd gedrag, dat ook zijn politieke positie problematiseerde. Beschuldigingen van losbandigheid waren dan ook een zeer geliefd wapen in de Griekse politieke arena.

Dus niet alleen het vervullen van de passieve seksuele rol als vrij burger, maar ook het te frequent vervullen van de actieve rol, werd als verwijfdheid gedeprecieerd. Zoals gezegd, stonden tuchteloosheid of zelfbeheersing ook op dit niveau weer los van de seksuele objectkeuze. In onze cultuur is er niemand die Don Juan verwijfd zou noemen, louter en alleen op basis van het aantal van zijn veroveringen. Men kan eventueel, via een freudiaanse omweg, de vrouwenkatalogoog ("ma in Ispania, son gia mille tre") interpreteren als de psychologische onmogelijkheid om zich aan een vrouw te binden, en die onmacht op zich interpreteren als een aanwijzing voor een onbewust verlangen naar een andere objectkeuze, maar binnen ons dagdagelijks interpretatiesysteem is een vrouwenloper niet verwijfd, wel integendeel. Bij de Grieken was een Don Juan, die meer dan duizend vrouwen verleid had, verwijfd, maar iemand die als actieve minnaar van een of meerdere knapen optrad, was dat niet.

Een tweede problematisering had wat men zou kunnen noemen een medische achtergrond. Het is in zekere zin logisch, en ook een veelvoorkomend motief in verschillende culturen van zodra men de rol van de man in het bevruchttingsproces doorgrond heeft, dat men aan het mannelijk zaad een magische, vitale invloed toeschrijft die men ook kan afleiden naar andere gebieden. Het tantrisme is volledig op dit bijgeloof gebaseerd, en in het boeddhisme circuleren verhalen over kuise maar potente monniken die zoveel seksuele energie opgespaard hadden dat ze twee keer rond de aarde konden vliegen.⁸ Wanneer men ervan uitgaat dat sperma een levengevende substantie, pneuma, bevat, is het omgekeerd ook logisch te veronderstellen dat elk sperma-verlies tevens een verlies aan levensenergie impliceert bij de "donor". Het fenomeen van de kleine dood werd door de antieke artsen zeer ernstig genomen. Neem daarbij de heftigheid van het mannelijk orgasme, dat bij de Grieken altijd in vrij gewelddadi-

⁷ Xenophon, *Agesilaus* V, 4-7; E.C. Merchant (ed.), Xenophon, vol. VII - Scripta Minora, London & Cambridge (Mass.), Loeb, 1968, p. 106-108.

⁸ Zie Gabriel Abdelsayed, s.v. "chastity" in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York & London, 1987, vol. 3, p. 227.

ge, mechanische termen beschreven, soms zelfs met epilepsie vergeleken werd, en men beseft dat ook van deze opvatting een temperende invloed kon uitgaan op de vrije seksualiteitsbeleving.

De voorgeschreven zelfbeheersing bleef echter altijd relatief. Nergens vinden we absolute verboden, maar wel voorschriften die relatieve termen hanteren zoals "meer" en "minder". Hèt centrale principe echter was de *καιρός*-idee: het principe van het juiste, passende moment. Dit paste men toe op de levensas van elk individu. Niet elke leeftijd was geschikt voor het hebben van seksuele betrekkingen. Algemeen waren de Grieken de opvatting toegedaan dat men best niet te vroeg, en best niet te laat actief was. Over precieze leeftijden discussieerde men ook toen reeds: Pythagoras⁹ bijvoorbeeld vond dat mannen best wachtten tot hun eenentwintigste, maar men kan zich inbeelden dat zijn ideeën niet algemeen aanvaard werden. De tweede as betrof de seizoenen van het jaar. Aangezien seks het lichaam "opwarmt" en "uitdroogt", vermijdt men best in de zomer al te actief te zijn, letterlijk uit vrees oververhit te geraken. Aan de andere kant werd een verhoogde activiteit in de winter warm aanbevolen. Dag per dag bekeken, wordt omwille van het afmattende karakter van het liefdesspel best 's avonds gespeeld, na de dagtaak en het avondmaal, en net voor het slapengaan. Dit levert een hoogst individueel en relatief prescriptief systeem op, maar de basis is toch telkens die matigende *scepsis* die bij de Grieken steeds op de achtergrond bleef. Pythagoras heeft die instelling zeer bondig samengevat. Toen men hem eens vroeg wat nu het bij uitstek geschikte moment was om tot de daad over te gaan, zou hij geantwoord hebben: "Telkens wanneer je zwakker wil worden."¹⁰

Dit alles heeft niet geleid tot een afkeer van seks, men zag het niet als iets boosaardigs, als iets vunzigs of als iets dat noodzakelijkerwijze ongezond is, maar men probeerde wel door een zekere ascese tot een mooie, evenwichtige en gematigde orde te komen in het leven. Ascese, *ἀσκησις*, dient hier trouwens in zijn oorspronkelijke betekenis begrepen te worden van "bewerken" (b.v. van metaal, vandaar "versieren", "tooien"), vandaar "beoefenen van een ambacht" en ook "zich bekwamen in die kunst", "oefening", "training" en "beroep". Het is een van de diepe inzichten van de Franse filosoof Michel Foucault († 1984),

⁹ Bij Jamblichus, *De Vita Pythagorica* § 210; M. von Albrecht (ed.), Zürich & Stuttgart, 1963, p. 204.

¹⁰ Bij Diogenes Laërtius VIII, 9; R.D. Hichs (ed.), Cambridge (Mass.) & London, Loeb, 1950, vol. 2, p. 328.

dat de Griekse seksuele ascese kaderde in een esthetisch levensideaal. Men zou kunnen zeggen dat de seksuele ascese een matigingsascese was waarbinnen men de seksuele driften onder de knie probeerde te krijgen om ze te ciselieren en in te passen in een gematigd, geordend (en dus voor de Grieken ook mooi) levensideaal. Het was slechts een van de zelftechnieken waarmee het Griekse individu zijn leven als het ware tot een kunstwerk trachtte te maken.

De Griekse moraal, en zeker de seksuele moraal, is een moraal van mannen voor mannen, en men kan zeker spreken van een androcentrische dubbelmoraal. De rechten en mogelijkheden van de vrouw waren zeer beperkt en haar rol was op zijn best utilitair. Ten getuige kunnen we verwijzen naar de bekende maxime uit een tekst die vroeger toegeschreven werd aan Demosthenes: "We hebben hetairen voor het genot, concubines voor de dagelijkse noden van het lichaam, en echtgenotes om ons wettelijke kinderen te geven en een trouwe behoedster van onze haard te hebben."¹¹

De Grieken hadden een zekere vrees voor de kracht van de vrouwelijke seksualiteit of gaven zichzelf in elk geval voldoende redenen om er bevreesd voor te zijn en het fenomeen strikt te controleren: de Griekse tragedie biedt voldoende afschrikwekkende voorbeelden van een losgeslagen vrouwelijke seksualiteit. Hoewel men ervan overtuigd was dat de vrouwelijke seksualiteit strikt onder controle diende gehouden te worden, ging men er langs de andere kant vanuit dat vrouwen, meer dan mannen, seks nodig hadden om gezond te blijven. De Griekse artsen beschouwden een regelmatige "bevloeiing" van de baarmoeder als een noodzakelijk iets voor een normaal functioneren van het vrouwelijke lichaam, en voor een hele reeks ziekten, ook bij maagden, werd seks voorgeschreven als remedie. De aanvaarding van de natuurlijkheid van het seksuele verkeer tussen man en vrouw, en de zeer tolerante houding van de Grieken met betrekking tot pederastie, krijgen echter een ietwat repressieve pendant wanneer het gaat over seks tussen vrouwen onderling. Lesbische seks¹²

¹¹ Pseudo-Demosthenes, *Contra Neaeram* §122; Louis Gernet (ed.), *Plaidoyers civils* T. IV, Paris, Budé, 1960, p. 108.

¹² N.B.: ook hier geldt dat de moderne terminologie eigenlijk ontoereikend is. Sappho van Lesbos, heeft pas zeer laat (zesde eeuw n.C.) haar naam gegeven aan deze seksuele variant. *Λεσβιάζειν*, "doen zoals de vrouwen van Lesbos", bleef in de Oudheid refereren naar een activiteit van bij uitstek heteroseksuele vrouwen, met name fellatio. De antieke termen voor lesbiennes waren "tribaden" (letterlijk: "frotteuses") en "hetairistria" of "dihetairistria", beide verwant met "hetaere", het Griekse woord voor prostituée, en dus op zich al niet onverdeeld positief.

wordt niet veel besproken in de overgebleven bronnen, maar wordt door de mannelijke auteurs meestal omschreven als “monsterlijk”, “tegennatuurlijk”, of iets gelijkaardigs. De verklaring ligt in het penetratie-model en de activiteits-passiviteits-as. De Grieken gingen ervan uit dat er ook in het lesbische liefdespel een actieve en een passieve partner was, een “mannetje” en een “vrouw-tje”, en dus dat er sprake was van penetreren en gepenetreerd worden. Nu had men al een zeker probleem met een man die seksueel een passieve, vrouwelijke rol op zich nam; maar een vrouw die actief en dus mannelijk probeerde te zijn via een bepaalde seks-praktijk vond men een huiveringwekkende en aanstootgevende gedachte. Er is voldoende materiaal voor het gebruik van de olisbos, van lederen kunstpenissen, zowel in literaire teksten als op vazen,¹³ maar de Griekse mannen gingen ook uit van quasi mannelijke fysieke kenmerken bij de “actieve” tribades. Volgens hen bezaten deze vrouwen een disproportioneel grote clitoris, die hen eigenlijk voorzag van een Ersatz-fallus die bij opwinding ook een soort erectie vertoonde, en hen in staat stelde hun vrouwelijke partner ook zonder hulpmiddelen te penetreren. En het is hier dat een duidelijk repressief trekje van de Griekse seksuele moraal de kop op steekt. Een aantal Griekse artsen, zoals Soranus van Epheze (begin tweede eeuw n.C.), schreven immers voor om bij dergelijke vrouwen de clitoris gewoon weg te snijden.¹⁴ Gezien de gangbare benaming van tribades kunnen we veronderstellen dat de Grieken zich bewust waren, misschien niet echt geïnteresseerd - Germaine Greer leefde nog niet - maar toch bewust van het bestaan van een clitoraal orgasme, en kunnen we spreken van een ideologisch geïnspireerd voorstel dat teruggaat op de negatieve evaluatie van deze seksuele variant.

Met Soranus zijn we beland in de vroege Romeinse keizertijd. Bepaalde interpretatoren hebben gemeend een verandering te kunnen waarnemen in deze periode, vooral in de huwelijksmoraal, maar met implicaties voor andere do-

¹³ Dit gebeurde natuurlijk niet alleen binnen een tribadische of zelfs maar relationele context - de zesde mimiambes van Herondas (ca. 250 v.C.) beschrijft een antiek tupperwearkransje tussen twee huisvrouwen die de beste winkels bespreken om zich dergelijke huisraad voor de eenzame uurtjes aan te schaffen.

¹⁴ Soranus, *Gynaikeia*, 4, § 9: het originele Grieks is verloren, we hebben enkel nog de Griekse titel in een vijftiende-eeuws manuscript, en Latijnse vertalingen. Voor een ruimere context, zie Bernadette J. Broton, *Love between women. Early Christian responses to female homoeroticism*. Chicago & London, 1996, een veel ruimere cultuurhistorische behandeling van het onderwerp dan de ondertitel doet vermoeden, hier vooral p. 24-29 en p. 148-168.

meinen. Er zou een parallelle evolutie naar een harmonieuzer, gelijkwaardig huwelijksideaal en naar een grotere seksuele austeriteit ontstaan zijn, zodat men reeds in de vroege keizertijd een heidense parallel had voor de christelijke exclusieve huwelijksmoraal.

In feite zijn de argumenten hiervoor zeer schaars en weinig overtuigend. Musonius Rufus (eerste eeuw n.C.) heeft inderdaad voorgesteld geen seks te hebben buiten het huwelijk, en binnen het huwelijk enkel met het oog op procreatie, maar dergelijke stemmen waren reeds opgegaan in de klassieke periode, denken we bijvoorbeeld aan Pythagoras. Noch toen, noch in de vroege keizertijd zijn deze stemmen echter dominant geworden. Zelfs Plutarchus, een van de zogezegde herauten van de nieuwe mentaliteit, predikt nog steeds de dubbele seksuele moraal. In zijn "huwelijksvoorschriften" raadt hij een jong koppel aan dat ze tijdens een banket zij aan zij zouden liggen, en dat de vrouw geëmancipeerd deel zou nemen aan de conversatie, maar van zodra de wijn in de man is, krijgt de echtgenote de raad zich discreet terug te trekken, zodat ze niet hoeft geconfronteerd te worden met de minder verheven activiteiten die het mannelijk gezelschap vervolgens met de danseressen en muzikantes ging ontwikkelen. In feite dient ze hierover juist verheugd te zijn, want haar voorgeschreven vertrek wijst op de attente consideratie van haar echtgenoot jegens haar.

Een gelijkaardige raad is dat men moet vermijden om de echtgenote te benaderen wanneer men het parfum van een andere vrouw meedraagt. Plutarchus pleit ook hier niet voor een absolute huwelijkstrouw. Hij steekt geen moraliserend vingertje op, maar waarschuwt als lid van de "old boys club" zijn peers dat het parfum van een andere vrouw de neiging heeft om echtgenotes te transformeren in ziedende furies, wat de veelgeprezen huwelijksharmonie in het gedrang pleegt te brengen. Dus niet monogaam zijn, maar gewoon een beetje later thuis komen, is de nieuwe morele boodschap. Ik zou dit eventueel een paternaliserende androcentrische asymmetrie noemen, maar toch zeker geen symmetrische austeriteit.¹⁵

Soms is men daarbij nogal naïef te werk gegaan. Clichématig genoeg zijn het vooral Franse wetenschappers zoals Paul Veyne en Michel Foucault, die zich in hun werk ontpopt hebben als ietwat archaische romantische zielen. Dat latere christelijke auteurs instemmend stukjes van heidense auteurs citeerden,

¹⁵ Plutarchus, *Coniugalia Praecepta* 16, 140A-B; Paris, Budé (Jean Defradas e.a. (ed.), *Oeuvres morales*, Tome II), 1985, p. 151; van dezelfde teneur is ook 41, p. 161 en 44, p. 162.

bewijst nog niet dat de keizerlijke heidense en de christelijke seksuele moraal volledig gelijk liepen. Zo is er de veel geciteerde stelregel dat een man met zijn echtgenote niet mag omgaan zoals met een prostituee (dat wil zeggen niet te passioneel en geen gewaagde standjes), omdat hij zich anders op zo'n manier zou gedragen dat hij als het ware overspel pleegt met zijn eigen vrouw.¹⁶ Christelijke moralisten knikten instemmend en zagen hierin de dood van de losbandige Pan, een filosofische voorbereiding op de christelijke leer, dat men binnen het huwelijk een zeer gematigd, liefst passieloos liefdesleven diende te onderhouden. Alleen beschouwden christelijke moralisten het als vanzelfsprekend dat men zijn andere pleziertjes niet bij de hoeren ging zoeken, maar dat staat er natuurlijk niet echt en de subtiliteiten van Plutarchus indachtig, zegt de passage meer dan waarschijnlijk enkel iets over de manier waarop men met zijn *echtgenote* diende om te gaan.

Toch is er in de Late Oudheid, en die laat men meestal met de derde eeuw beginnen, een duidelijke mentaliteitsverschuiving waar te nemen. Vanaf de derde eeuw, met de opkomst van het neo-platonisme, krijgen we inderdaad een nieuwe, meer ernstige sfeer. Nemen we bijvoorbeeld de beroemde openingszin van de biografie van Plotinus, de eigenlijke stichter van het neo-platonisme, rond 300 geschreven door diens leerling en "editor", Porphyrius. Porphyrius begint zijn biografie met een kort, betekenisvol zinnetje: "Plotinus scheen beschaamd te zijn een lichaam te hebben." Wanneer we dit vergelijken met, bijvoorbeeld, de bekende scene waarin de vierde-eeuwse rhetor Hyperides de beroemde hetaire Phrynè diende te verdedigen voor de Areopaag, en als slotargument de heren rechters confronteerde met de naakte schoonheid die Apelles en Praxiteles tot meesterwerken had geïnspireerd, begrijpen we dat er in de derde eeuw na Christus duidelijk een nieuwe fase in de Griekse cultuurgeschiedenis was aangebroken.¹⁷

¹⁶ Fragment van Seneca bij Hieronymus, *Contra Iovinianum* 1, 30. Waarschijnlijk uit een verloren werk *De matrimonio* waarvoor Seneca zich, zoals Hieronymus ook suggereert, op Theophrastus zou gebaseerd hebben.

¹⁷ Porphyrius, *Vita Plotini* 1, 1. P. Henry & H.R. Schwyzer (ed.), *Plotini Opera*, Oxford, 1964, I, p. 1. In de westerse kunstgeschiedenis zou de Phrynè-scène een geliefkoosd onderwerp worden, maar meestal liet men Phrynè een beschaamde poging doen haar lichaam opnieuw te bedekken. Reeds Diderot protesteerde tegen de aantasting van de antieke schoonheidscultus door deze niet-antieke pudeur-gedachte: cfr. Eric M. Moormann & Wilfried Uitterhoeve, *Van Alexandros tot Zenobia. De klassieke geschiedenis in de kunst*. Nijmegen, 1995, p. 400-402.

Het is echter niet helemaal juist te gewagen van een absoluut dualisme waarin lichaam en materie ronduit negatief bekeken, en in volledig contrast geplaatst werden met de geest en het immateriële. Er is ongetwijfeld sprake van een zekere wereldvlucht, van een gevoel van vervreemding van de wereld en het eigen lichaam, maar de materie is in het neo-platonisme niet echt slecht, het lijdt veeleer onder een gebrek aan positief goede eigenschappen en daarom beschouwt men het in vergelijking met het intelligiebele als veeleer onbelangrijk tot misschien zelfs een beetje irrelevant. Waarom die sfeerverandering er gekomen is, is nog altijd een van de meest intrigerende vraagstukken uit de antieke cultuurgeschiedenis. Mystiek wordt vaak gelijkgeschakeld met, en verklaard door miserie, en de wereld van het Romeinse Rijk in de derde eeuw na Christus, met zijn epidemieën, zijn aanhoudende oorlogen, interne politieke instabiliteit en economische crisis was misschien voor heel wat mensen effectief een wereld om uit weg te vluchten. Maar het escapisme-scenario "pur sang" klopt niet op twee punten. Ten eerste: de vertegenwoordigers ervan in de derde eeuw, behoorden allemaal tot een klasse en hielden zich op in regio's die het minste te lijden hadden onder deze malaise; en vooral, ten tweede: de mentaliteitsverandering dateert al van voor de eigenlijke crisis. In feite is het neo-platoonse dualisme een duidelijke verzachting van het dualisme dat in de tweede eeuw furore maakte: het gnosticisme.

Er zijn tientallen verschillende systemen geweest, maar de basisgedachte van het gnosticisme is toch wel die van een absoluut dualisme waarin deze wereld, de materie en het lichaam, behoren tot een volledig andere zijnsorde dan het waarlijk goddelijke en ook het waarlijk goddelijke in elke mens. De gnostische mens voelde zich in het leven "a stranger in a strange land", de gnosis, de kennis die hij zo hoog inschatte was het inzicht dat zijn identiteit niet samenviel met zijn lichaam, met zijn maatschappelijke functie, of zelfs met zijn normaal bewustzijn, maar dat zijn wezenlijke kern, zijn ziel, een entiteit was die afkomstig was en verantwoording af te leggen had tegenover een totaal andere zijnsorde. Er zijn tientallen verschillende mythologieën, maar alle beschrijven ze de val van de ziel in een vreemde en vijandige, of op zijn best versuffende, omgeving. Waarom dergelijke wijdverspreide aliënantie-gevoelens in de vroege tweede eeuw bestonden, waarom in deze tijden van vrij algemeen goed bestuur, binnenlandse vrede en economische welvaart een systeem opgang gemaakt heeft waarin de wereld, de materie, het lichaam en zelfs het normale bewustzijn geïdentificeerd werden met het principe van het kwade blijft een mysterie.

Plotinus heeft zich in de derde eeuw uitdrukkelijk verzet tegen deze eenzijdige, zwartgallige voorstelling van een stuk platonisch gedachtengoed. Bij hem zitten lichaam en de materiële wereld nog altijd binnen hetzelfde systeem als afspiegelingen, emanaties van de ideeën. Bij elke trap verliest men misschien wel een beetje van de originele frisheid, maar Plotinus had een systeem ontwikkeld waarin men op geen enkel moment kon spreken van een absolute breuk. Alles blijft kaderen binnen hetzelfde systeem, en dus behoren het lichaam en de materiële wereld net zo goed tot de mooie en goede orde, de kosmos, als het hoogste principe, het Ene, zelf. Of beter gezegd: alles wordt omsloten door dit absolute principe.

Toch waren de neoplatonici asceten. Ze vermeden alcohol, hielden zich aan een strikt dieet, meestal vegetarisch, bekommerden zich slechts matig tot niet om lichaamsverzorging (Plotinus waste zich niet, maar voorzag wel een dagelijkse massage) en kledij, en ook op seksueel gebied waren de filosofen van het einde van het Romeinse Rijk zeker geen decadenten. Dit geldt trouwens voor de hele maatschappij, die een zeker militair sérieux over zich kreeg: het West-Romeinse Rijk is zeker niet aan seksuele losbandigheid ten gronde gegaan. Maar wat ik gezegd heb over de Griekse matigingsascese in functie van een hoger doel geldt nog steeds voor de seksuele ascese van de neoplatonici. Het neoplatonisme werd gekenmerkt door een verregaande intellectualisering en verinnerlijking: het intellectuele leven was van primordiaal belang, het schouwen, het doorgronden van de werkelijkheid, en het streven naar een mystieke eenwording met het al waren de hoofdbetrachtingen.

Dat betekent echter niet dat al de rest wegviel: de neoplatonisten behoorden zonder meer tot de betere klassen. Zij hadden de beste opvoeding genoten die de laat-antieke samenleving kon bieden, en zij bleven een functie bekleden binnen de bestaande maatschappelijke textuur, weze het als retor, als adviseur, als priester, en in de meeste gevallen als filosofie-professor. Plotinus was niet alleen persoonlijk bevriend met keizer Gallienus, hij hield zich bijvoorbeeld ook bezig met de boekhouding van zijn vrienden en had zich verder ontfermd over de opvoeding van een aantal weeskinderen die hij in zijn huis had opgenomen. Voor de meesten onder hen betekende die maatschappelijke functie ook dat ze zich bleven kwijten van de aloude polisplichten van huwelijk en procreatie. Aan deze zaken wilde men echter slechts een secundair of misschien zelfs tertiair belang toekennen. Men verneemt er dus zeer weinig over. Toch wijst deze terughoudendheid niet op een afkeuring (goed-slecht), wel op een voor-

keur (goed-beter). Porphyrius schrijft ergens dat Plotinus in staat was om een aantal dagdagelijkse dingen te doen, een gewone conversatie te voeren bijvoorbeeld, en terzelfdertijd gericht te blijven op zijn contemplatieve bezigheden. Dit is ook een beetje de houding tegenover het seksuele. Seks behoort tot het domein van de dagdagelijkse sociale zaken en is als zodanig niet echt belangrijk. Men erkende de noodzaak van voortplanting, en de legitimiteit van een geregeld huwelijksleven (seks, zoals eten en slapen blijft natuurlijk en daarom in se goed), maar men diende erop toe te zien dat deze zaken de aandacht niet afleiden van wat werkelijk belangrijk was. Men zou het kunnen vergelijken met het gesprek dat Plotinus kon voeren terwijl hij onafgebroken bleef contempleren: het seksuele is een soort achtergrondruis die men zoveel mogelijk diende weg te filteren om zich te concentreren op de echt belangrijke boodschap. Ruis is onvermijdelijk in elke communicatie, en op zich ook niet zo erg. Belangrijk is ten eerste dat de ruis de boodschap niet gaat overstemmen, maar ten tweede natuurlijk ook dat men zich niet op een dusdanig maniakale manier gaat concentreren op de dolby-functie dat men vergeet nog naar de eigenlijke boodschap te luisteren. De late Grieken bleven een matigingsascese voorstaan die in dienst stond van iets hogers: sommige mensen (voornamelijk mannelijke filosofen) zijn als het ware van nature in staat hun seksualiteit volledig te controleren, maar voor wie daartoe niet in staat is, is het veel belangrijker gewoon seks te hebben, dan zich de hele tijd bezig te houden met het onderdrukken van de seksuele begeerte. Het is deze waardenverdraaiing, die hiërarchieverschuiving in het belang van boodschap en dolby-functie, die Porphyrius aan de christenen verweet. In een fragment van een polemisch geschrift tegen de christenen vraagt hij zich af waarover men zich eigenlijk zo druk maakt: "Het is duidelijk dat het niet goed is als een meisje maagd blijft of een gehuwd persoon het huwelijk opgeeft ... hoe is het dan mogelijk dat sommigen die ongehuwd blijven, daar zoveel ophef over maken?"¹⁸

Het secundaire belang van seksualiteit, maar de relatief onproblematische, veeleer nonchalante manier waarop de neoplatonisten over seks dachten, komt goed tot uiting in het levensverhaal van een vrouwelijke filosofe uit de vierde eeuw, die leefde en werkte in Epeze en Pergamon.¹⁹ Om het verhaal een beetje in context te plaatsen, moet ik eigenlijk waarschuwen dat de bijgelovige

¹⁸ Porphyrius, *Contra Christianos*, fr. 33, Adolf von Harnack (ed.), Berlin, 1916.

¹⁹ Te lezen bij Eunapius, *Vitae philosophorum et sophistarum*. W.C. Wright (ed.), Loeb, Cambridge (Mass.) & London, 1922, § 466-471, p. 398-416.

tijdsgeest van de Late Oudheid de toenmalige filosofen een miraculeuze aura toegedicht had, waardoor velen onder hen werden voorgesteld als half-goddelijke wezens, met bijzondere gaven zoals helderziendheid, bilocatie, levitatie, genezerskrachten, enzovoort, en dat sommigen zich bezig hielden met praktijken die we eigenlijk enkel magisch kunnen noemen. De filosofe in kwestie, Sosipatra, wordt door onze bron, de laat-vierde-eeuwse filosofenbiograaf Eunapius ook in dit idioom beschreven.

Op vijfjarige leeftijd was reeds duidelijk dat ze niet alleen een uitzonderlijk mooie, maar ook een uitzonderlijk intelligente vrouw zou worden. Op die leeftijd werd haar opvoeding overgenomen door twee mysterieuze heren, die door Eunapius als daimones in mensengedaante geïdentificeerd werden, en zij wijdden haar gedurende vijf jaar in in alle mogelijke kennisgebieden. Op haar tiende kende ze de klassieke auteurs zoals niemand anders ter wereld, bezat ze een encyclopedische wetenschappelijke en filosofische kennis, en was ze ingewijd in alle mogelijke religieuze geheimen. Haar vader, en de biograaf, herhalen ettelijke keren dat ze in feite een godin was. Vanaf haar tiende was ze een volledig onafhankelijke wondervrouw, maar die onafhankelijkheid uitte zich niet in een afwijzen van de maatschappelijke verplichtingen van huwelijk en voortplanting. Wel was zij het die zichzelf een echtgenoot koos, een filosoof natuurlijk, en de man gewoon meedeelde dat hij met haar zou trouwen. Meteen wist ze als alwetend genie hieraan toe te voegen dat ze drie kinderen zouden hebben en dat hij zou overlijden kort na de geboorte van het derde kind. Van overenthousiasme kan men zeker niet spreken, maar anderzijds toch ook niet van een seksueel probleem.

De relatieve onbeduidendheid van de lichamelijke liefde komt nog eens tot uiting in een tweede anekdote over haar leven. Na het overlijden van haar echtgenoot verhuisde ze naar Pergamon, waar ze 's namiddags bij zich thuis filosofie doceerde aan een aantal studenten. Een van die studenten, Philometor, was verliefd geworden op Sosipatra omwille van haar goddelijke schoonheid en welsprekendheid. Sosipatra maakte daar niet veel problemen rond, maar stelde vast dat ze toch ook zelf een zekere verliefdheid ervoer. Die uitte zich niet wanneer Philometor aanwezig was, maar ze voelde wel een zekere hartepijn wanneer ze hem zag vertrekken. Om aan die vervelende, afleidende gevoelens een einde te stellen, gaf ze een notoir filosofisch-magisch charlatan (Maximus, N.B. het idool van keizer Julianus) de opdracht om na te gaan wat er met haar aan de hand was. De man ontdekte de oorzaak van haar probleem, en stelde de

“love-spell” buiten werking door een krachtige tegenbezwering. Huwelijk en voortplanting zijn dus normaal maar hebben geen enkele toegevoegde waarde. Seksuele of romantische aantrekkingskracht is te vermijden, maar het is toch ook niet meer dan een soort vervelende hoofdpijn, waartegen men het magische equivalent van een bruistablet kan nemen.

Ik zou deze heidense vrouwelijke filosofe willen vergelijken met een christelijke tijdgenote van haar: de heilige Macrina, de zuster van een van de Griekse kerkvaders, Gregorius van Nyssa, en een van de grote christelijke neoplatonici, tevens de auteur van Macrina's biografie.²⁰ Macrina leefde ongeveer in dezelfde tijd, ongeveer in dezelfde streek, ook zij was afkomstig van de klasse der grootgrondbezitters, en werd in haar biografie, die ongeveer in dezelfde tijd geschreven werd als die van Sosipatra, voorgesteld als een grote filosofe.

Maar waar Sosipatra zelf een huwelijkskandidaat uitzocht, huwde en kinderen kreeg, bleef Macrina maagd, ondanks de smeebeden en voorstellen van haar vader. Waar Sosipatra een onafhankelijke vrouw was die vrij interageerde met mannen en een maatschappelijke intellectuele functie vervulde, bleef Macrina haar hele leven lang thuis, en weigerde tegen andere mannen te spreken dan haar eigen broers, Basilius en Gregorius. Sosipatra was klaarblijkelijk een vrouw die haar mannelijke studenten wist te charmeren, Macrina sloop op een plank, droeg zakstof en mergelde haar lichaam uit om het lijden van Christus te imiteren en boete te doen voor eventuele zonden. Ten opzichte van de Griekse ascese, die we een matigingsascese in dienst van een Diesseitsdoel genoemd hebben, zien we hier dus een deprivatie-ascese in dienst van het Jenseits. Haar houding tegenover haar eigen lichaam en haar seksualiteit was zo gedomineerd door schaamte en pudeur dat ze weigerde artsen te raadplegen. Omdat ze koppig bleef weigeren haar borsten te ontbloten voor een man, en een louterende waarde toeschreef aan de pijnen die ze daar leed, stierf ze uiteindelijk aan borstkanker. Macrina stond niet alleen in die opvatting: Gorgonia, de zuster van een andere Kappadokiër, Gregorius van Nazianze, was betrokken geraakt in een koetsongeval en was een tijdlang over de grond meegesleurd door haar op hol geslagen span. Ze overleefde het ongeval, maar ook zij weigerde zich vervolgens door een arts te laten behandelen, en ze stierf aan de ge-

²⁰ Gregorius van Nyssa, *Vita Sanctae Macrinae*. Pierre Maraval (ed.), Paris, Sources Chrétiennes nr. 178, 1971, vooral § 31, p. 244 voor haar weigering, uit pudeur, haar borsten aan een arts te tonen.

volgen van haar verwondingen. In haar grafrede verklaarde haar broer: "Ze schuwde zowel de blik, als de aanraking van mannen."²¹

De vierde eeuw, de tijd waarin al deze figuren leefden, was de grote bloeiperiode van de christelijke ascese, en de periode waarin druk geëxperimenteerd werd met monastieke leefvormen. Dit gebeurde vooral in Egypte, het land van de zogeheten woestijnvaders. Het betreft hier christenen die ervan overtuigd geraakt waren dat het perfecte christelijke leven, door de toenemende verwereldlijking van de Kerk (cfr. de staatssteun voor de kerk vanaf de "bekering" van Constantijn, in het begin van de vierde eeuw) niet meer mogelijk was binnen de wereld. Hun idee van het perfecte christelijke leven hield ook de absolute weigering van seksualiteit in. Het is door hun experimenten, en hun ervaringen met de seksualiteit in de woestijn, dat zich een belangrijke transformatie voltrokken heeft in de seksualiteitsgeschiedenis.

Door het absolute verbod op seksualiteit begint de behandeling van wat wij het seksuele noemen te verschuiven van de daad, dus van de klassiek Griekse conceptualisering van seks als activiteit, naar de begeerte en naar de geest, dus naar een conceptualisering van seksualiteit als psycho-fysiologische kern. Dat voor de woestijn-asceten seks geen activiteit meer was, of mocht zijn, bleef natuurlijk grotendeels theoretisch. In feite zijn de stichtende verhalen over de woestijnvaders doorspekt met een hele reeks bekeringen en met soms zeer scabreuze verhalen van "gevallen" monniken, die zich lieten bekoren, maar de theoretische verschuiving van het gebied van de praxis naar het gebied van de geest, is a posteriori bekeken een zeer belangrijke evolutie geweest in de geschiedenis van de seksualiteit.

De bekendste bekeringen, vooral dank zij de kunstgeschiedenis, zijn natuurlijk die van de heilige Antonius. Het is typerend dat de ideale seksuele partnerkeuzes van de klassieke Oudheid deze bekeringen bleven structureren. We zien immers dat de duivel Antonius eerst trachtte te verleiden in de gedaante van een vrouw, en dat "de Vijand" vervolgens succes hoopte te hebben door te verschijnen als een knaapje.²² Het vernieuwende echter van de woestij-

²¹ Gregorius van Nazianze, *Oratio 8: In Gorgoniam sororem oratio funebris*. Marie-Ange Calvet-Sebasti (ed.), Paris, Sources Chrétiennes nr. 405, 1995; § 14, r. 15-21, p. 276-278.

²² Athanasius, *Vita Antonii*. G.J.M. Bartelink (ed.), Paris, Sources Chrétiennes nr. 400, 1994; § 5, 5 - 6, 1, p. 144-146.

nervaring was de langzame ontwikkeling van een nieuw tekensysteem rond de seksualiteit.

We beschikken nog over een antieke, heidense "Traumdeutung": de *Oneirocritica* van Artemidorus van Epheze (tweede eeuw n.C.). Uit dit werk, dat kan gezien worden als een "summa" van de antieke droominterpretatie, blijkt nog duidelijk de primordialiteit van het socio-politieke veld ten opzichte van de seksualiteit. Seksuele dromen worden steevast geïnterpreteerd als voortekenen met een sociale betekenis: dromen van seks met de moeder werden door Artemidorus helemaal niet met een oedipaal complex verbonden, maar gelezen als de symbolische voorafspiegeling van een vruchtbare relatie met het "vaderland", bijvoorbeeld, een succesvolle politieke carrière.²³ Omgekeerd vinden we vrijwel geen non-seksuele dromen die op een seksuele manier geïnterpreteerd worden.

Deze semiotische hiërarchie zal langzaam omgekeerd worden onder invloed van de woestijnvaders. In de stilte van de woestijn leren de christelijke asceten de versatilititeit en de hardnekkigheid van het menselijk driftwezen. Volgens het Franse spreekwoord "Chassez le naturel, il revient au galop" kwamen zij tot de vaststelling dat het vermijden van seksuele betrekkingen in eerste instantie enkel tot gevolg had dat men meer en meer aan seks begon te denken. Abt Cyrus drukte de woestijnervaring als volgt uit: "Wie niet denkt aan seks, die doet aan seks."²⁴ Het uitbannen van expliciet seksuele gedachten leidde via associatie tot de seksualisering van andere onderwerpen, in steeds verder uitdijende cirkels, tot men bijvoorbeeld geconfronteerd wordt met een monnik die zijn eigen moeder enkel het water wou overdragen nadat hij zijn handen in doeken gewikkeld had, want, zo ervoer hij, elke aanraking met om het even welke vrouw zou onvermijdelijk leiden tot seksuele gedachten en daden.²⁵ Gevangen in deze negatieve logica, ontwikkelden de christelijke asceten een subtiel systeem van gedachtenonderzoek. In feite ziet men een hermeneutiek van de seksualiteit ontstaan waarin elke gedachte getoetst werd op mogelijke associaties met het expliciet seksuele, en zich een nieuwe "Traumdeutung" ontwikkelde, in detail vooral uitgewerkt door een westers auteur die lange tijd had

²³ Artemidorus, *Oneirocritica*, I, 79; R.A. Pack (ed.), Leipzig, 1963, p. 91-92.

²⁴ In de *Apophthegmata Patrum* V, 5; Jean-Claude Guy (ed.), Paris, Sources Chrétiennes nr. 387, 1993, p. 248.

²⁵ In de *Apophthegmata Patrum* IV, 83; Jean-Claude Guy (ed.), Paris, Sources Chrétiennes nr. 387, 1993, p. 226-228.

doorgebracht bij de Egyptische woestijnasceten, Johannes Cassianus (ca. 360-430).²⁶

Het conflict tussen het ideaal van het afwijzen van de seksualiteit en de hardnekkige realiteit van de eigen driften, zette heel wat monniken aan tot een regelrechte vijandigheid tegen het eigen lichaam. Het lichaam afmatten, de seksuele driften elimineren door het eigen lichaam uit te hongeren en uit te drogen was een effectieve methode (dat heeft ook modern onderzoek naar anorexia uitgewezen) en werd dan ook frequent beoefend. Sommige asceten gingen echter nog verder en vervielen in regelrechte zelfverminking, zoals de monnik die een vrouw op bezoek kreeg en als een christelijke Mucius Scaevola een voor een zijn vingers afbrandde om zijn begeerte te overstemmen, of de monnik die zichzelf bij elke onkuis gedachte strafte door zich te brandmerken met een gloeiend ijzer.²⁷

Seksualiteit, of beter het afwijzen van seksualiteit, kwam door dit alles bovenaan de waardenschaal te staan. In eindeloze variaties lezen we verhalen over vrouwen die beweerden verwaald te zijn, en aan een woestijnasceet hulp en onderdak vroegen. Men blijft kritische geluiden horen, maar de nieuwe consensus die uit deze anekdotes spreekt, is dat het beter is deze personen of "duivelse verschijningen" niet te helpen. Zij zouden immers in beide gevallen de aanleiding kunnen vormen voor het opgeven van de kuisheidsgeloftes. Kuisheid komt dus zelfs boven christelijke naastenliefde te staan.

Hoe was dit tot stand gekomen? Het vroege christendom vertoont twee tegenovergestelde houdingen tegenover het seksuele. Reeds Paulus zag zich geconfronteerd met dit fenomeen. Uit zijn eerste brief aan de Korinthiërs kunnen we afleiden dat christenen in deze gemeente na zijn vertrek zowel een strikt ascetische als een libertijnse interpretatie gegeven hadden aan zijn boodschap van bevrijding van de Joodse Wet en de snelle Wederkomst van de Christus. Hij begint zijn behandeling van het seksuele vraagstuk met de opmerking "Men hoort algemeen spreken van ontucht onder u." (5, 1) Men heeft lang problemen

²⁶ Zie zijn *Conlationes* en *De Institutis coenobitorum* uitgegeven door E. Pichery, Sources Chrétiennes nrs. 42, 54 & 64, Paris, 1955, 1958 & 1959; en door Jean-Claude Guy, Sources Chrétiennes nr. 109, Paris, 1965. Hierover vooral het artikel van Michel Foucault in de bibliografie.

²⁷ De christelijke Mucius Scaevola in de *Apophthegmata Patrum* V, 42; Jean-Claude Guy (ed.), Paris, Sources Chrétiennes nr. 387, 1993, p. 284; Ammonius met de pook bij Palladius, *Historia Lausiaca* 11, 4. G.J.M. Bartelink (ed.), Milaan, 1974, p. 52.

gehad met de interpretatie van deze brief omdat Paulus tegenstrijdige standpunten lijkt in te nemen, maar de logisch meest samenhangende lezing is dat Paulus telkens flarden citeert van standpunten of vragen die hem voorgelegd werden, en die vervolgens becommentarieert. In het zeer invloedrijke zevende kapittel van deze brief zet hij dan zijn eigen theorie uiteen die het midden houdt tussen de libertijnse positie van 6, 12: "Alles is mij geoorloofd. (...) Alles staat mij vrij." en de positie die hij citeert in 7, 1: "Het is goed voor een man geen omgang te hebben met een vrouw." De brief maakt duidelijk dat er mannen en vrouwen waren die hun huwelijk opzegden, of nog weigerden seksueel verkeer te hebben met hun partner. Paulus wees natuurlijk het libertijnse standpunt af, maar ook de seksuele ascese is geen absolute waarde. Gezien "de tijd kort is geworden" (7, 29), en idealiter niets de christen afleidt van de Wederkomst, acht hij zijn eigen, celibataire, staat superieur aan de gehuwde staat, maar hij verzet zich tegen radicale anti-huwelijkstendensen. Trouwen is zeker geen zonde, het is zelfs "beter te trouwen, dan van begeerte te branden" (7, 9). In feite kan men zijn positie misschien samenvatten als een eschatologisch theocentrisme dat zich uit in een waardenschaal waarin enerzijds celibaat als ideaal het hoogst staat, maar anderzijds lust het absolute anti-ideaal is, waardoor een geordend huwelijksleven een honorabele "second best" wordt. Deze lauwe huwelijkslof van de apostel zou echter nog eeuwen later fungeren als geloofsbrief voor een strikt ascetische interpretatie van het christendom.

Het antieke christendom was ook niet de grote voorstander van het kroostrijke gezin als hoeksteen van de samenleving. Het is opvallend dat Paulus nergens voortplanting aanhaalt als een reden om seksualiteit toe te laten. Het vermijden van lust-excessen en het concentreren op het nabije einde der tijden zijn voor hem de argumenten om een gematigd huwelijksleven aanvaardbaar te maken. Dit is een opvallende breuk, met de Griekse traditie, maar vooral met het Judaïsme, waar zelfs de meest ascetische stromingen, zoals de Essen en de Therapeuten, het vervuld hebben van het goddelijk voortplantingsgebod als voorwaarde zagen voor het beginnen van een seksueel ascetisch leven. Het vroege christendom heeft altijd andere accenten gelegd. Nemen we het voorbeeld van Tatianus (tweede helft tweede eeuw n.C.). Tatianus is weliswaar een man die in een latere periode van zijn leven een zeer rigoureuze sekte gesticht heeft, de zogenaamde enkratieten, die alcohol, vlees en seks afwezen, maar hij is ook de auteur van een algemeen als orthodox beschouwde en vaak geciteerde apologie van het christendom. Hierin drukt hij zijn afgrijzen uit over een stand-

beeld te Rome, van de hand van Periclymenus, voor een uitzonderlijk vruchtbare moeder die dertig kinderen op de wereld had gezet. Reeds in zijn orthodoxe periode beschouwde hij dit als een gruwel, als iets dat te verwerpen was omwille van teugelloosheid (ἀκροσία), en zeker niet als een te bewonderen blijk van familie- en vaderlandszin.²⁸

We wezen daarnet al op het bestaan van twee tegenstrijdige tendensen binnen het vroege christendom (seksueel libertinisme en seksuele ascese of enkrateia). Deze dubbele tendens vormt eigenlijk een antropologische en sociologische constante binnen millenaristische bewegingen. In elke cultuur behoren seksuele taboes en huwelijksregelingen tot de oudste en meest fundamentele regels die de maatschappelijke orde constitueren. Wat de libertijnse en de enkratistische stromingen gemeenschappelijk hebben, is juist hun afwijzen van deze maatschappelijke orde. Of men nu elke seks weigert, of men weigert elke seksuele inhibitie, op een fundamenteel niveau wijst men de regels af van een failliet verklaard maatschappelijk systeem (concreet een samenleving met het huwelijk als hoeksteen), en streeft men ernaar binnen de religieuze groep te komen tot een nieuwe morele orde, die, bij ruim succes, op zijn beurt kan evolveren tot de gevestigde en eventueel op zijn beurt gecontesteerde orde.

Het is duidelijk dat men bij een dergelijke overgang naar een nieuwe synthese meestal tot een leefbaar compromis tussen de oude en de nieuwe "regels" tracht te komen. De geschiedenis wijst ook uit dat libertijnse stromingen minder geschikt zijn om te fungeren als element van een nieuwe consolidatiefase. Men ziet dan ook dat de libertijnse christelijke groepen vrij snel in de periferie geduwd worden. Toch willen we even een voorbeeld geven van deze weinig bekende christelijke stroming, en illustreren hoezeer de latere christelijke traditie van een deel van haar wortels vervreemd is geraakt.

Iedereen kent de hetze die gevoerd is rond de romaneske verkenning van de seksualiteit van de mens Jezus in Nikos Kazantzakis' *De laatste bekoring van Christus*, en vooral rond de concrete liefdesscène tussen Jezus en Maria Magdalena in Martin Scorsese's gelijknamige filminterpretatie. Nochtans zijn er niet alleen christologische argumenten om de mogelijkheid van een seksuele begeerte in Jezus te aanvaarden, er bestonden ook antieke teksten die gewag maken van expliciete seksuele handelingen van Jezus. In een geschrift van christelijk-gnostische origine, getiteld *De Grote Vragen van Maria*, neemt Je-

²⁸ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 34, 1; Molly Whittaker (ed.), Oxford, 1982, p. 65.

zus Maria Magdalena mee naar een berg, creëert een vrouw uit zijn zijde en heeft betrekkingen met haar voor de ogen van Maria Magdalena. De Christus neemt hierop zijn zaad in zijn handen, toont het haar en maant haar aan zijn voorbeeld te volgen om het eeuwige leven te bereiken. Christelijke sekten die zich door dit en gelijkaardige geschriften lieten inspireren, bezondigden zich volgens een van hun tegenstanders en onze bron voor deze tekst, Epiphanius (tweede helft vierde eeuw), dan ook aan de meest grove seksuele uitspattingen.²⁹

De ascetische strekking heeft het echter duidelijk gehaald. We schreven reeds dat Paulus zich met beide richtingen geconfronteerd zag en dat hij een tussenpositie trachtte in te nemen. In een populair soort vroeg-christelijke literatuur, de zogenaamde apocriefe apostelacten, verscheen Paulus echter als de heraut van de absolute maagdelijkheid. In een tekst uit de tweede eeuw, de *Handelingen van Paulus en Thecla*,³⁰ kunnen we vaststellen hoe de prediking van de apostel gewoonweg gereduceerd werd tot het aanprijzen van de maagdelijke staat voor beide geslachten, en dus zelfs tot het afwijzen van het huwelijk. De Thecla uit de titel is een adellijke jongedame die gecaptureerd wordt door de boodschap en de figuur van de apostel, en haar verloofde in de steek laat om haar "nieuwe liefde" te volgen. Hoewel de hele plot van deze apocriefen sterk beïnvloed was door de roman-literatuur van de hellenistische periode, moeten we de boodschap van deze teksten op alle mogelijke gebieden zeer ernstig nemen. Ten eerste zijn de producenten van de apocriefe handelingen niet noodzakelijkerwijze marginale figuren geweest. Zo zijn de *Handelingen van Paulus en Thecla*, de enige acten waarvan we expliciete informatie aangaande de auteur hebben, geschreven door een lid van de orthodoxe clerus uit Klein-Azië.³¹ Verder weten we dat de apostel-literatuur zeer lang zeer populair gebleven is, en ook een concrete invloed uitoefende op de opvattingen en het gedrag van gewone christenen. Thecla, bijvoorbeeld, had haar afwijzing van de seksualiteit gekoppeld aan een weigering van de traditionele vrouwelijke gender-rol: zij

²⁹ De originele tekst is niet bewaard gebleven, enkel een bespreking bij de vierde-eeuwse anti-ketterse auteur Epiphanius, *Panarion* XXVI, 8, 1; Karl Holl (ed.), Leipzig, GCS 25.1, 1915, p. 284-285.

³⁰ De apocriefen zijn ook in het Nederlands toegankelijk: A.F.J. Klijn, *Apokriefen van het Nieuwe Testament*. 2 delen, Kampen, 1984 & 1985.

³¹ Tertullianus geeft ons deze informatie in zijn *De Baptismo* 17, 5 (J.G.P.H. Borleffs (ed.), CCSL I.1, Turnhout, 1954, p. 291-292) en klaagt dat heel wat vrouwen in Afrika rond 200 de tekst gebruikten om hun eigen positie in de kerk te verbeteren.

brak niet alleen met haar verloofde, zij wou ook het symbool van haar vrouwelijkheid, haar lange haren, afsnijden, mannenkleren aantrekken en al predikend rondtrekken als "vrouwelijke" apostel.

De combinatie van antiseksualiteit en sociale vernieuwing bleef lang levendig in Klein-Azië. Nog in de vierde eeuw ontwikkelde zich rond de figuur van bisschop Eustathius van Sebaste een religieus-maatschappelijke protestbeweging die pleitte voor de afschaffing van de slavernij en een terugkeer naar de eenvoudige kerk van voor de staatssteun. De vrouwen in deze beweging volgden nog steeds het voorbeeld van Thecla. Zij weigerden elke seksualiteit en dus ook hun traditionele maatschappelijke functies van echtgenote en moeder. Hun bevrijding van deze traditionele rolpatronen uitte zich ook hier in het afwijzen van de externe gender-kenmerken: zij knipten hun haren kort en droegen gewoon mannenkleren. Zoals *De handelingen van Paulus en Thecla* als apocrief afgewezen werden door de zich ontwikkelende christelijke orthodoxie, zo werd ook de beweging rond Eustathius veroordeeld en actief vervolgd door zowel de geestelijke als de wereldlijke autoriteiten.

Voor de officiële kerk was iemand zoals Macrina de nieuwe Thecla. In haar biografie heet het dat haar moeder reeds voor de geboorte deze "geheime naam" voor het kind ontvangen had. Het moge echter uit het levensverhaal dat we daarnet reeds kort samenvatten, duidelijk zijn dat van de combinatie opgave seksualiteit-vrouwenbevrijding enkel nog het eerste element overbleef, en dat we te maken hebben met een sociaal conformistische recuperatie van een oorspronkelijk sociaal revolutionair model dat getransformeerd werd tot een individuele neurotische pudeur.

Het leven in de Late Oudheid ging voor de meeste mensen zijn gewone gang. Het christelijk ideaal van kuisheid en maagdelijkheid was vaak ook niet meer dan een ideaal. Natuurlijk probeerden de christenen, en de diep-christelijke keizers, hun ideaal ook een ruimere maatschappelijke weerklank te doen vinden. Zo heeft keizer Leo I rond 470 geprobeerd om de prostitutie bij wet af te schaffen (*Codex Theodosianus* XI, 41, 7), maar men moet geen autoriteit zijn op het gebied van de geschiedenis van Byzantium om te weten dat dit niet helemaal gelukt is. Zelfs de zeer vrome Justinianus (527-565) kon zoals bekend de charmes van deze dames appreciëren.

Om te besluiten zouden we nog één anekdote willen vertellen die zeer goed weergeeft wat de laat-antieke problematisering van de seksualiteit in wer-

kelijkheid inhield. Daniël de Styliet († 493) was omwille van zijn algemeen ascetisch leven, maar zeker ook omwille van zijn seksuele ascese, beroemd in het hele Byzantijnse Rijk. Zijn jaren als zuilheilige bracht hij door op een platform, bovenaan een zuil, net buiten de hoofdstad Constantinopel. Met zijn faam groeide ook het aantal mensen dat zich naar zijn retraite-oord begaf om van de heilige een voorbede, een genezing of een wijs woord te ontvangen. Geleidelijk hadden zich rondom het bedevaartsoord ook een hele reeks winkeltjes gevestigd, en volgens de waardenvrije wet van vraag en aanbod ontplooidde zich ook een voor deze locatie ietwat onverwachte vorm van commercie. Misschien deels om een welbepaald type van wonderen aan de empirie te toetsen, had zich een bekende “madame” uit Constantinopel met haar meisjes en knaapjes immers net aan de ingang van het heiligdom gevestigd.³²

Een bordeel naast het bedevaartsoord van een levende christelijke asceet, lijkt ons een mooi beeld om afsluitend te illustreren hoe ideaal en werkelijkheid van de antieke christelijke seksuele moraal samengingen.

Danny PRAET

³² Zie H. Delehaye (ed.), *Vita Danielis Stylitis*, in: *Les saints stylites*, *Subsidia Hagiographica* 14, Brussel, 1923, p. 1-94; hier: § 22; p. 35, 20 tot p. 37, 16. De zuilheilige werd er zelfs van verdacht ooit een beroep gedaan te hebben op de diensten van deze dame, hoewel het in werkelijkheid natuurlijk heterodoxe christenen waren die haar hadden betaald om de heilige te verleiden.

Korte algemene bibliografie

- Brown, Peter, *Lichaam en maatschappij. Man, vrouw en seksuele onthouding in het vroege christendom, 50 n.C.-450 n.C.* Amsterdam, 1990. (Engels origineel: New York, 1988)
- Bullough, Vern L., *Sexual variance in society and history.* New York & London, 1976.
- Cantarella, Eva, *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique.* Paris, 1991. (Italiaans origineel: Rome, 1988)
- Deschner, Karlheinz, *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums.* Düsseldorf & Wien, 1974.
- Dover, Kenneth J., *Homoseksualiteit in het klassieke Griekenland.* Amsterdam, 1989. (Engels origineel: London & Oxford, 1978)
- Foucault, Michel, *Geschiedenis van de seksualiteit. Deel Twee: Het gebruik van de lust. Deel drie: De zorg voor zichzelf.* Nijmegen, 1984 & 1985. (Frans origineel: Paris, 1984)
- Foucault, Michel, "De strijd om kuisheid." in: Philippe Ariès & André Béjin (ed.), *Westerse Seksualiteit. Een bijdrage tot de geschiedenis en sociologie van de seksualiteit.* Kampen, 1986, p. 58-72. (Frans origineel: Paris, 1982)
- Licht, Hans, *Sexual Life in Ancient Greece.* New York, 1993. (Duits origineel reeds van 1925-1928, maar blijft een interessante bronnenverzameling)
- Rousselle, Aline, *Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle.* Paris, 1983.