

Die drange van hulle hart... (Rom 1:24–27)

P J J Botha

(Universiteit van Suid-Afrika)

ABSTRACT

The passions of their hearts... (Rom 1:24–27)

Aspects of ancient sexuality are summarised to provide a background to the New Testament texts mentioning homoerotic behaviour. An exposition of Rom 1:18–32 leads to a discussion of the problem about how Scripture informs our lives. The emphasis is on understanding the historical embeddedness of these texts and the challenge to find expression of religious conviction for our own time with our concepts and perspectives.

1 INLEIDING

In die Afrikaanse vertaling word die woord “homoseksualiteit” twee keer in die Nuwe Testament gebruik; albei kere met min of meer dieselfde strekking: “mense wat homoseksualiteit beoefen” sal nie deel kry aan die koninkryk van God nie (1 Kor 6:9). Sulke mense doen “wat met die gesonde leer in stryd is” en tel onder die “goddeloses en sondaars” — vir wie die wet eintlik bedoel is (1 Tim 1:10).

Romeine 1:26–27 word ook in verband met homoseksualiteit gebring. Dit is nie heeltemal duidelik wat al die implikasies is van wat Paulus sê nie, soos die wyd uiteenlopende sieninge oor die teks bevestig. Dit is natuurlik te wagte: Paulus was nie ’n sosiale hervormer nie. Daarvoor was hy te haastig; die einde te naby (1 Kor 7:29–31). Hy was die gesant van Christus, en het Hom verkondig. ’n Herkonseptualisering van seksuele moraliteit, byvoorbeeld, of onderdanigheid was nie vir hom belangrik nie.

Vandag, lank na Paulus se tyd, is sulke besinning egter besonder belangrik, en die vraag oor hoe ons sy uitsprake oor seksuele sake moet begryp, hoogs noodsaaklik. Hierdie studie¹ wil die drie verwysings kontekstualiseer, en daarom begin ek met ’n beknopte bespreking van antieke opvattinge oor seksualiteit alvorens die Nuwe-Testamentiese tekste ontleed word. ’n Oorsigtelike verkenning van hoe hierdie Nuwe-Testamentiese uitsprake hanteer behoort te word binne ons kontemporêre

¹ My dank aan me Lizel Voges-Bonthuys wat besonder doeltreffend gehelp het met die versameling van bibliografiese materiaal, en aan die Navorsingsinstituut vir Teologie en Godsdienswetenskap van Unisa vir die befondsing van haar hulp.

raamwerk volg. Alhoewel die Bybel 'n groot rol speel in enige Christelike perspektief, is “die Bybel alleen” myns insiens 'n futiele weg om beoordelings in hierdie verband te maak.

2 ANTIEKE SEKSUALITEIT

2.1 Inleiding

Op die oog af is seks so 'n bekende gegewene dat daaroor maklik simplisties gedink kan word. Eenvoudig is die saak nie, want soos alle ander menslike aktiwiteite is ons seksualiteit 'n kulturele *konstruk*. Trouens, die *andersheid* van historiese groepe kom na vore wanneer opvattinge oor seksualiteit bekyk word.

Mens hoef net die erotiese uitbeeldings vanuit die Romeinse periode te bestudeer om te besef dat bykans niks daarvan binne ons opvattinge oor seks pas nie. Antieke uitbeeldings en besprekings van seksualiteit verrai dat nie veel daarvan vir ons vanselfsprekend kan wees nie. Dink maar net aan die huis van die handelaarsfamilie Vetti, in Pompeji (cf Martinelli 1998:97–103). Stel jou voor mens stap in by die huis van vooraanstaande mense van die gemeenskap en freskoskilderinge met eksplisiete sekstonele op die mure begroet jou. Of om wyn uit 'n baie elegante silwerbeker, versier met tonele van mans in geslagsgemeenskap, te drink....²

In 'n heel ander konteks spog sommige Rabbis oor hulle studente wat hulle meesters selfs afloor as hulle gaan ontlaas, so ywerig is die jongmanne om alles 'n saak van Torah te maak. In dieselfde asem kom rab Kahana ter sprake wat onder die bed van Abba Arikha wegkruip terwyl dié gemeenskap met sy vrou het. Sê Kahana vir Arikha, “Jy gaan tekere soos 'n honger man wat nog nooit seks gehad het nie”, waarop Arikha vir Kahana wil wegjaag, maar sy antwoord is, “Hierdie is 'n saak van Torah en ek moet leer!” (*b.Berakot* 62a).

² Byvoorbeeld, die sogenaamde “Warren beker”: 'n silwerbeker (15cm hoog) van besonder hoë kwaliteit wat klaarblyklik in Palestina saam met munte van keiser Klaudius gevind is (Strong 1966:137), en tussen 30 VAJ–30 AJ gedateer kan word. Die reliëf-versierings beeld twee manspare uit, die een paar word deur 'n jong seun wat om 'n deur loer, afgekyk. Vermeule (1962:39) beskou die beker as 'n onvleiende uitbeelding van die Julio-Klaudiaanse prinse bedoel vir “private viewings by a very limited, extremely sophisticated audience”. Daar is egter besonder baie ander alledaagse Romeinse gebruiksartikels met seksuele uitbeeldings op — meeste hiervan is op erdewerk, maar heelparty op hoë kwaliteit silwerware (Johns 1990). Twee soortgelyke bekere, wat elkeen twee man-vrou pare eroties uitbeeld, is in die huis van Menander te Pompeji gevind; die konteks van hierdie vonds toon dat sulke erotiese silwerware deel was van die huisware waarmee gaste in welaf huishoudings bedien is (Clarke 1993:280).

In die volgende gee ek kortliks enkele hoofmomente weer van die antieke (bedoelende eerste-eeuse) Grieks-Romeinse konstruksie van seksualiteit³.

2.2 Ongelykheid

Die beleving en uitdrukking van seksualiteit in die Grieks-Romeinse wêreld het gesentreer in *ongelykheid*, nie net wat man-vrou verhoudinge betref nie maar ook die tussen man tot man. In die destydse letterkunde word hierdie ongelykheid voorgestel deur liefdesverhoudinge te teken as plundery, roofsg, oorlogvoering, vlug en agtervolging. “Elke minnaar is ’n soldaat” (Ovidius *Amores* 1:9). Die digters van die vroeë Romeinse ryk (soos Horatius en Ovidius) verwoord die oortuiging dat vrees ’n vrou begeerliker maak⁴. Dwang (en selfs geweld) is deel van die spel (Montague 1992:245; Richlin 1992b).

Wat mens opval is dat ons eerste-eeuse Mediterreense voorgangers die wêreld en menslike verhoudinge oordrewe man-gesentreer beskou het. Vroue is ge-objektiveer (verdinglik is dalk ’n meer korrekte benoeming). Die ongelykheid — ’n meerdere wat ’n mindere bemin, ’n mindere word bemin — hang saam met daardie kulture se beheptheid met status. Vir hulle is ’n onnatuurlike handeling iets wat nie mense se sosiale hiërargie weerspieël nie.

Die antieke persoon sou nie eintlik gevra het *wat* ’n paar doen nie, maar eerder *watter status* die betrokke individue het. Falliese, *ongelyke* liefdesverhoudinge het sosiale erkenning gehad⁵. Hierdie waardeopvatting belig die dubbelsinnige houding destyds teenoor seksuele verhoudings tussen mans — dubbelsinnig, want sulke verhoudings is afgewys, maar tegelykertyd is daar talle positiewe aanduidings van ’n homosek-

³ Seks, net soos menswees, is kontekstueel. Menslike seksualiteit word gekenmerk deur sosio-kulturele veranderlikheid, aangetoon deur etnologiese en historiese navorsing. Kyk Berger & Luckmann (1967:67); Foucault (1984; 1985:187–246); Davidson (1987); Halperin (1989); Boswell (1990); Laqueur (1990:1–24); Heyward (1994); Wilkinson & Kitzinger (1994) en Eisler (1995:21–25). Szesnat (1997) bied ’n beknopte oorsig van die teoretiese debat oor essensialistiese teenoor konstruksionistiese benaderings. ’n Baanbrekersartikel in verband met die herbesinning oor homoseksualiteit (deur die opvatting dat dit ’n *toestand* is te bevraagteken) is die van Mary McIntosh (1968).

⁴ Kyk Horatius *Carmina* 1:23; Ovidius *Amores* 1:5. Vergelyk met Propertius 2:5.21–26; Tibullus 1:6.73–74 (“ek wil jou nie slaan nie, maar as die waansin (*furor*) my oorval, sal ek wens ek het nie hande nie”), Tibullus 1:10.53–66; Ovidius *Ars amatoria* 2:169–172.

⁵ Veyne (1985); Rousselle (1989); Winkler (1990:38–39); Joshel (1992); Richlin (1992a:xiii–xxviii; 1992b); Shapiro (1992); Clarke (1993:292).

In die Griekse wêreld was daar 'n lang tradisie van 'n seun of jongman wat eerbaar deur 'n ouer, ervaar man die hof gemaak word. Die man begeer om die seun na wysheid en dapperheid te begelei, en seks is deel van die verhouding. Die vroeë Romeine het neergekyk op hierdie estetiese en opvoedkundige ideale van die Grieke — hulle ideaal was die van die aggressiewe oorheersers wat wanneer hy 'n ander forseer om onderdanig te wees ook seksuele plesier kon uitdeel, aan wie en soos hy verkies. Hy moes net die slaaf van sy medeburger uitlos, en verkieslik ook sy seuns (wat nie soos vroue behandel mag word nie). Hellenisering het natuurlik al hierdie gesindhede beïnvloed. Teen die tyd van die Romeinse ryk was pederastie steeds 'n kenmerk van die sosialisering van baie jongmense. Maar meer kenmerkend van hierdie tyd is die beoefening van die liefdespel tussen ouer en jonger man as 'n spel vir status (sonder die sogenaamde vorming van karakter); dit wil sê, hofmakery tussen mans was dikwels deel van die lewenstyl van die Romeinse elite wat gewentel het om hierargiese posisionering (cf Cantarella 1992:212–222).

⁶ Dink maar net aan Hadrianus en Antinoös (en die verering van Antinoös) — cf Lambert (1984:75–99). Katullus (veral), Virgilius, Horatius en selfs Ovidius het homoerotiese verse gedig. Veel vroeër het Plautus homoerotiese temas in sy opvoerings gebruik. Plato, Xenofon en Plutargos het almal die voor en nadele van homo-/heteroseksuele liefde ontleed; kort oorsig by Scroggs (1983:44–62). Die toespraak van Kallikratidas, Ateense sofis (Pseudo-Lukianos *De amoribus* 30–49), is in hierdie trant ’n treffende uiteensetting van die filosofiese ideaal wat slegs liefde tussen mans as ’n edele plig vereis (μόνος δὲ ὁ ἄρρην ἔρως φιλοσόφου καλὸν ἐστι ψυχῆς ἐπίταγμα, 33).

ISSN 1609-9982 = VERBUM ET ECCLESIA JRG 23 (1) 2002

2.3 Aktief en passief

Die fundamentele kategorie vir die beoordeling van aanvaarbare erotiek in die tyd van die Romeinse ryk was die onderskeid tussen aktiewe en passiewe rolle, eerder as fisiologiese, emosionele of sentimentele faktore. Dit wil sê, hulle het besluit wat natuurlik en onnatuurlik is met behulp van aktief en passief: vry, volwasse mans (wat burgers is) behoort nooit passief te wees nie en vroue moet nooit aktief wees nie. Mans of vroue wat hierdie skeidslyn verontagsaam tree *παρὰ φύσιν*, “teen die natuurlike” op.

Hierdie opvatting was baie diep gesetel in die Grieks-Romeinse psige; mens loop dit oral oor raak, vanaf Aristoteles (bv *Ethica nichomachea* 1148b) regdeur tot by die Kerkvaders (bv Johannes Chrisostomos *Homiliae in epistulam ad Romanos* 4.2.3); daarop word ook gesinspeel in talle historiese en argeologiese artefakte (kyk bv, Clarke 1993). In die tipiese beoordeling van ’n homoerotiese verhouding was dit onnatuurlik om met die passiewe, ondergeskikte deelgenoot te identifiseer.

In daardie tyd is normale seks gemeet aan die menslike sosiale hiërargie. Abnormale seks is seks tussen gelykes, normale seks is tussen ’n “hoëre” (die aktiewe man) met die “laere” (iemand soos die passiewe vrou)⁸. Aktief en passief was *gender* kategorieë; manlikheid is met aktief geassosieer en vroulikheid met passief. Skrywers van hierdie tydperk beskryf mans wat gepeetreer word, dit wil sê “passiewe” mans, as *vroulik* — hulle is “sag” (*μαλακός*), nie in beheer van hulle passies en emosies nie, onderdanig.

Mans kon aktief of passief (as seuns of slawe) wees, maar vroue was altyd veronderstel om passief te wees. Artemidoros⁹ se *Oneirocrici-*

⁸ Natuurlik was die sosiale *werklikheid* baie meer kompleks as die ideologie, maar hierdie ideologiese onderskeid oorheers antieke opmerkings oor seksualiteit, en is baie duidelik die grondliggende model vir die Grieks-Romeinse kultuur. Kyk Boswell (1980:74–77); Veyne (1985:29–30); Foucault (1985:84–86); Winkler (1990:33–41); Richlin (1992a:136–141, 221–226); Parker (1997); Walters (1997).

⁹ Artemidoros Daldianos (ook as “van Efese” bekend) was ’n tydgenoot van Ptolemaios en Galenus. Sy *ὀνειροκριτικά* (“droomanalises”) getuig van belesenheid; ’n groot verskeidenheid tradisies is deur hom versamel en verwerk in die geskrif, gekombineer met sy eie navorsing (1.proem) verteenwoordig die dokument die τέχνη van droomuitlegkunde van sy tyd. Kyk White (1975:1–11); Trapp & Hidber (1996). Artemidoros self volg ’n empiriese en vergelykende metode, “dit of dat het gebeur met so-en-so wat hieroor gedroom het” en sy uitleg is naturalisties, die boodskappe van drome gaan oor dit wat met mens se lyf gaan gebeur. Die interpretasie van drome was ’n belangrike wetenskap in die Romeinse tydperk. Plutargos rapporteer die algemene opvatting: “Die meerderheid glo dat die goddelike gees mense inspireer wanneer hulle slaap” (*De genio Socratis/Moralia* 589D — hyself is skepties). Dink maar aan Mt 1:20–24, 2:12–15, 27:19; Hd 2:17, 16:9–10, 23:11, 27:23–24.

tica (1:78–80) wys dat die “betekenis” van seks lê in wie vir wie (of wat) penetreer. Almal droom oor seks, en seks as sulks dra geen geheimenis nie — “mense vind vreugde met seks (ἀφροδίσια) en deur profyt te maak” (1:78), maar dit hang af *hoe* die noodwendige asimmetrie van seks uitgebeeld word. Wat “natuurlik” is weerspieël die sosiale hierargie, handeling wat deur mans geïnisieer word en aktief aan ’n ander gedoen word, is reg (κατὰ νόμον).

In aansluiting met die gangbare opvatting sien Filo ook aktief/passief as die essensie van erotiese verhoudings. Maar as Jood moet hy verder gaan in sy beoordeling van homoerotiek (hy moet immers Levitikus ernstig opneem): “vanselfsprekend” is die passiewe mans wat “soos vroue behandel word” en nie meer “’n vonkie manlikheid het (wat sou aangeblaas kan word)” nie, die dood skuldig (*Specialibus legibus* 3:37–38). Die aktiewe man moet egter óók veroordeel word, want nie net weerhou hy die stede van hulle regmatige bevolking nie (hy “mors sy vermoë om sy spesie te vermeerder”), maar, nog erger, hy leer jong manne die “grootste van alle euwels (μεγίστων κακῶν)” naamlik vroulike passiwiteit (*Spec leg* 3:39).

Met hierdie perspektief kan ons begryp hoekom vroulike homoerotiek so problematies vir die antieke was. Seks sonder penetrasie was — wel, net nie seks nie. Antieke mans was oortuig dat vroulike seksualiteit ’n penis nodig gehad het om vervulling en plesier te ervaar. Skrywers van die Romeinse tyd het vroulike erotiek fallosentries geïnterpreteer¹⁰. Bykans alle antieke (insluitende vroeg-Joodse en vroeg-Christelike) bronne verdoem enige vorm van vroulike homoerotiek met besondere intensiteit. Sou die vroeë Christene nie seks tussen lede van dieselfde geslag binne die raamwerk van aktief/passief en sodoende as natuurlik/teen die natuurlike beoordeel het nie, sou hulle nie mense van die Romeinse tyd gewees het nie.

Die matriks waarmee die antieke wêreld seksuele gedrag gemeet het, was nogal kompleks. Faktore soos of ’n persoon ’n aktiewe of passiewe rol speel, maar veral sosiale status, asook die persoon se ouder-

Artemidoros se geskrif is ’n goudmyn vir diegene wat kulturele waardes van destyds wil ontgin; kyk Winkler (1990:41–45).

¹⁰ Ons kan nogal hieruit leer hoe maklik subjektiewe oortuigings mens kan blind maak, want meer kennis en beter insig kon maklik verkry word. Lesbiese verhoudings was ook in daardie wêreld ’n bekende verskynsel, soos waarskynlik nog altyd en orals in menslike gemeenskappe. Destydse astroloë vertel van *tribades* op straat, kenners van drome lê vroulike homo-erotiese drome uit, digters skryf satires oor *tribades*, antieke geneeshere probeer hulle “gesond maak”, Rabbis debatteer of Jodinne wat seksuele verhoudings met ander vroue gehad het, van die priesterlike offergawes mag eet. Cf Brooten (1985:63–71); Hallett (1989); Cantarella (1992:164–171).

dom, nasionaliteit, ekonomiese situasie, man of vrou, en, dan ook of die persoon vry of slaaf is, was vir hulle belangrik.

2.3.1 Spektrum van seksuele gedrag

Klaudios Ptolemaios¹¹ beskrywe hoedat die konfigurasie van die sterre¹² tydens mens se geboorte jou erotiese voorkeur vir die res van jou lewe bepaal. Die kosmos het twee primêre soorte (τὰ πρῶτα γένη τῶν φύσεων), manlik en vroulik, en verskillende kragte (δυνάμεις) waarvan “vogtigheid” vroulikheid en “droogheid” manlikheid veroorsaak. Planete se posisies bepaal hulle kragte en dus hulle “geslag” (*Tetrabiblos* 1:6; 19–20). Hierdie planetêre “geslagtelikheid” beïnvloed mense se geskiedenis. ’n Man wat onder een konfigurasie gebore is sal net in vroue belangstel, onder ’n tweede sal hy ’n passiewe rol teenoor mans wil speel; onder ’n derde sal sy begeerte wees om jong seuns te bemin en onder ’n vierde sal hy mans van alle ouderdomme begeer. Die lys onderskeidings is merkwaardig kompleks (3:14;171–173).

’n Sekere konfigurasie van sterre veroorsaak dat ’n man net belangstel in vroue met lae status, of slavinne of vreemdeling-vroue. Mans kan eunugs word of seks met familieleden verkies. In hierdie beskouing word verskillende vorme van homoerotiek onderskei as deel van ’n reeks moontlikhede wat seksuele voorkeure betref. Natuurlik voorspel die planete ook mense se geesteskwale. Die “aktiewe” deel van ’n mens se siel (wat in alle mense voorkom) kan skeef getrek word deur Mars en/of Venus onder sekere omstandighede en dan het mens mans wat verslaaf is aan seks en vurig alle moontlike verhoudings probeer (3:14;171). Die ooreenstemmende effek op ’n vrou is uitlokkende gedrag en ’n strewe om te domineer, veral seksueel. Sulke vroue word τριβάδες genoem.

¹¹ Ptolemaios (±100–178) was ’n befaamde sterrekier en ’n merkwaardige wetenskaplike; sy *Almagest* (of *Syntaxis mathematica*) was as handboek oor die astronomie tot aan die einde van die Middeleeue invloedryk. Die *Tetrabiblos* — Ptolemaios se eie titel is Μαθηματικὴ τετραβίβλος σύνταξις — waarin hy ’n sisteem uitwerk vir die praktyk van astrologie, is om-en-by die middel van die 2e eeu geskryf en ontwikkel vroeë skrywers se idees oor sterrewigglary met behulp van sy eie waarnemings van die hemelruim.

¹² Antieke astrologie is ’n uiters belangrike (en veel onderskatte) aspek van die wêreldbeeld en mensbeskouing tydens die Romeinse periode. Plinius Senior merk op dat niemand verbaas behoort te wees oor die invloed van astrologie nie, “want daar is nie een wat nie angstig is om vas te stel wat sy lot is nie, of wat nie oortuig is dat diepste waarheid oor mens se lot van die hemele afgelees kan word nie” (*Naturalis historia* 30:1). Kort inleiding tot die destydse persepsies van die sterrehemel: Malina (1995:2–10). Goeie oorsig van astrologie en die rol daarvan in die Romeinse tydperk: Barton (1988:33–71); kortliks: Klauck (1995:185–197). Astrologie is ook prominent in die vroeë Judaïsme: Charlesworth (1977; 1987); Hachlili (1977); Rous-sin (1997); McCollough & Glazier-McDonald (1999).

Hierdie *tribades* en passiewe mans is soortgelyk “effens siek” want hulle keer die sosiale orde om.

Ptolemaios se uiteensetting van seksuele voorkeure is insiggewend want dit wys dat die destydse samelewing homoerotiek nie simplisties in twee gedeeltes het nie. Alhoewel minder opsies vir vroue as vir mans erken word, veroorsaak die hemelse (astrale) konfigurasies seksuele voorkeure. Vroue kon ’n voorkeur vir mans met status (meesters) of vir diegene sonder status hê, net belangstel om swanger te word of sy kon ’n *tribas* word (Ptolemaios visualiseer nie die situasie van ’n vrou wat ’n *tribas* kan begeer nie — dit het seker nie in die sterre gelê nie). Soos in ander astro-logiese tekste¹³ val dit op dat seksuele voorkeur beskou word as “gege-we”, deur faktore buite menslike beheer word dit reeds met mens se geboorte bepaal.

2.3.2 Die Joodse perspektiewe

In Joodse kringe tydens die Romeinse periode is daar meer reduksionisties gedink oor seks, want ’n vorm van seksuele gedrag is òf deur Torah goedgekeur òf dit was “immoreel” — ’n benadering wat vir sommiges vandag nogal aantreklik lyk. Ons moet egter raaksien dat “aanvaarbare” seks *uiters* eensydig gekonstrueer is in Joodse kringe. Vroue is ook hier verdinglik (hulle is immers as eiendom beskou); die hoof van die huishouding kon en het byvroue gehad en seksuele toegang tot sy slavinne was heeltemal binne die Wet. In Palestina het die Joodse kleinboere wanneer hulle elders gaan werk het, vrylik byvroue geneem. Die sogenaamde “streng” Joodse maritale etiek is ’n man-gesentreerde, eensydige perspektief (Archer 1990). In die rabbynse literatuur kan egskending nooit die skuld van die man wees nie (Satlow 1998:75).

In hierdie kringe was immorele seksuele daade nie net homoerotiek nie; dit het ook kontak met menstruerende vroue, seks met ’n nie-Jood, seks wat ’n effek kon hê op vrugbaarheid (volgens hulle opvattinge), seks wat ’n effek het op ’n ander man se eiendom, of seks (met jou eie vrou) in die daglig¹⁴, ingesluit.

In die rabbynse perspektief behels seks aktiewe penetrasie met ’n penis (Satlow 1994). Dit lyk ’n eenvoudige definisie, maar die vooroordeel moet raakgesien word. Terme wat ’n meer gelyke seksuele verhouding uitdruk word in *negatiewe* kontekste in die rabbynse literatuur gebruik. Ongelyk en aktief/passief het ook die beoordeling van homoerotiek bepaal. In die *Sifra* (die 3e-eeuse midrasjim oor Levitikus) word

¹³ Ek het in gedagte Doroteos van Sidon, ’n tydgenoot van Paulus. Slegs fragmente van sy werke het behoue gebly. Ten opsigte van sy siening oor die “sterre” se voorspellings vir homoerotiek: Pingree (1976:201–209).

¹⁴ Die rabbis was baie kwaai oor seks in sonlig, of wat deur ander gesien kon word: *m.Niddah* 2:3; *j.Niddah* 2:3,50a; *b.Niddah* 16b–17a.

pertinent bespreek hoe om die Skrif wat nie die passiewe man noem nie, van toepassing te maak op die man wat geopenetreer word (*Sipra Qedošim* 9.14/92b, cf Neusner 1988:148–149). Om die passiewe deelnemer te wees is *erger* want hy is skuldig aan twee oortredings (Dt 23:18 word, naas Lev, ook bygesleep; kyk *j.Sanhedrin* 7:9, 25a, *b.Sanhedrin* 54b; *b.Kerithot* 3a).

Vir die Rabbis het besinning oor seks en die huwelik veral te doen met die wettigheid van die nageslag; tipies van 'n patriargale bestel was die oorwegende interesse die behoud van die man se erfenis. Bloedskande het nie met 'n seksdaad te doen nie, maar 'n onwettige *huwelik*. 'n Man se skoonma en suster is, volgens die rabbis, 'n bykans onblusbare bron van versoeking¹⁵. Die probleem is nie dat sommige mans en vroue gemeenskap sal hê nie, maar dat hulle dalk kan trou en dus problematiese erfgename sal hê. Daarom die reëls wat seks rondom huwelike beheer. So lank daardie reëls gehou word, kan seks nie in sigself die probleem wees nie. Vir die rabbis is Simson se troue met 'n Filistynse vrou die rede hoekom God hom straf, nie sy gehooreerdery nie (*er* 1:8; 17d). Van die rabbis sê uitdruklik dat Salomo wel seks gehad het met sy baie vroue, maar hy het nie met hulle *getrou* nie (*j.Sanhedrin* 2.6, 20c) — hy kon nie, want dan was hy skuldig aan afgodediens.

Navorsers wat 'n positiewe beeld van seks onder die rabbis beklemtoon laat na om daarop te wys dat hierdie sogenaamde meer positiewe beskouing vanuit die Babiloniese Talmoed kom. Die *Bavli* is heelwat meer tegemoetkomend teenoor voorhuwelikse seks en laat meer geleentheid toe vir die beoefening van seks wat nie net ter wille van kinders is nie. Die *Bavli*, in teenstelling met die *Jerushalmi*, vereis dat mans hulle vroue moet plesier gee.

Nog 'n aspek wat lig werp op sieninge van vroeë Judaïsme is die assosiasie van losbandigheid met afgodediens. In die Joodse perspektief lei afgodediens¹⁶ na afwykende seksuele gedrag. Aanvanklik was die hele mensdom monoteïsties (Adam was tog immers 'n Jood...), selfs tot na die sondeval. Maar op 'n sekere punt het die meeste “ander” mense opstandig teen God geword en beelde begin aanbid. Hierdie wegdraai van die Skepper en oorneem van skepsele as voorwerpe van verering het losbandigheid veroorsaak. Trouens, al die euwels van die Grieks-Ro-

¹⁵ Onder geen omstandighede mag 'n man alleen by hierdie vroue wees nie (bv *t.Qiddusin* 5:10). Daarom, beklemtoon veral die *Jerushalmi*, moet vroue afgesonder word.

¹⁶ In antieke Judaïsme is teenkantiing teen afgodeverering 'n wesentlike merker; om afgode te verwerp was so goed as om Torah te erken, en om 'n afgod te erken was 'n verwerping van God se openbaring in sy geheel (*b.Horyot* 8a, *δ* 5a, *Sifre Deuteronomium* 54).

meins kultuur (uit Joodse oogpunt beskou) het ontstaan in die ougeskiedenis.

'n Verteenwoordigende siening word in die Eerste Henogboek vermeld, in die verhaal oor die val van die "engele". Hemelse wesens (die godeseuns van Gen 6), daal neer op die aarde, begeer en verkeer met die vroue en "monsters" word gebore: die euwels van "moderne" beskawing: magie, astrologie, oorlog en *seksuele immoraliteit* (1 Henog 6:1–8.4). In die Jubileëboek verskyn afgodediens na die sonde van die "engele". Hier begin die mense van Ur om beelde te maak en te aanbid. "Wrede geeste het die mense gehelp en hulle verlei sodat hulle onreg en onreinheid gepleeg het" (Jubileë 11:3–5). Hierdie onreinheid is seksuele "oortredings".

Die assosiasie van regte godsdiens met "regte" seksualiteit teenoor afgodediens en "verkeerde" seksualiteit word subtiel maar treffend uitgebeeld in *Josef en Asenat* (kyk, byvoorbeeld, hoofstuk 8, waar Josef se getrouheid aan sy tradisie en Asenat se seksuele aantreklikheid geteken word). Om Josef se vrou te word vernietig sy haar beeldjies. Trouens, sy sê uitdruklik dat haar "bekering" 'n reaksie is op Josef se skoonheid (Jos. Asen. 21:21). Afgodediens en "regte" seksualiteit sluit mekaar uit.

In die rabbynse tradisie kan "ware" Israeliete nie verdink word van homoseksuele gedrag nie want hulle is nie afgodedienaars nie (*b.Kiddushin* 82a).

2.4 Matigheid en selfbeheersing

"Eer" (die strewe na eerbaarheid) is een van die belangrikste waardes van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Eer is natuurlik die ommesy van skande, en een van die groot oorsake van skande was om selfbeheersing te verloor. "[Die burgers van die republiek] word gemotiveer nie soseer deur die vrees vir strawwe soos deur die wet bepaal nie, maar deur die bewussyn van skaamte wat die natuur vir mense gegee het as 'n afsku aan billike teregwyding. ... Skaamte, net so effektief soos vrees, beheer die burgers" (Cicero *De republica* 5:4). Dit was 'n wêreld wat gedryf is deur die *ideale* van dissipline en self-beheersing (*disciplina, modestia, temperatia*).

Stoïsynse perspektiewe het, in mindere of meerdere mate, alle opgevoede mense in die vroeëre Romeinse ryk beïnvloed. Menslike rede is nie maar net 'n liggie wat skyn in die donker wêreld nie. Veel meer as net nog 'n funksie (hoe wonderlik ookal) wat by menswees gevoeg kan word, bepaal die *moontlikheid* van redelikheid mense se ware aard. Die rede transformeer mense en hulle waardes juis omdat dit mens in staat stel om die liggaam te beheer (Inwood 1985:155–173). Veral mans kan en moet hulleself beheer; hulle heerskappy oor hulle eie liggame word

weerkaats deur hulle heerskappy oor die minderes van die samelewing: die armes (vir wie hulle patrone is), vroue en natuurlik die slawe. Hartstog, passie, drif verslaaf jou denke; begeerte vir 'n ander se liggaam versteur en belemmer die rede en die vryheid van denke. Die destydse mediese skrywers sien dit as 'n siektetoestand, die gevolg van te veel “vogtigheid” in die liggaam (die oorvloedige vogtigheid van vroueliggame verklaar dus hulle emosionaliteit en onbeheerbare drifte); die filosowe skryf begeerte toe aan gebrek aan dissipline en vorming; die politici sê dit veroorsaak oorloë en stryd. 'n Handeling is verkeerd en “teen die natuur” wanneer dit uitgevoer word met drif; die ideale lewensstyl is om te doen wat gedoen moet word sonder dat passie die oorhand kry (hetsy iemand doodmaak of 'n kind verwek) — so redeneer skrywers so uiteenlopend soos Diogenes Laertius, Musonius Rufus, Epiktetos, Seneka en Klemens van Aleksandrië.

Daar was nie 'n onderskeid tussen heteroseksuele en homoseksuele begeerte getref nie¹⁷. Die grootste versoeking was die manlike liggaam. Juis omdat sý liggaam so naby, so bekend was, nie soos die vroueliggame wat so anders, so onbekend (en so onverstaanbaar) nie, was hý altyd voor die *moontlikheid* van versoeking.

Die praktyke wat “teen die natuur” is, is nie soseer die effek van 'n abnormale aard of afwyking nie. Sulke praktyke is die resultaat van oormatigheid, buitensporige begeerte wat buite beheer geraak het: 'n “gebrek aan selfbeheersing ten opsigte van plesier”, in Plato se befaamde woorde (*Leges* 1:636c).

2.5 Mono-geslagtelike liggame

In die eerste eeu — en trouens tot aan die einde van die middeleeue — was mense se mensbeeld gebou op 'n een-geslag biologiese model (Laqueur 1990:10, 25–35). Dit wil sê, 'n vrou is net die gebrekkige, onvolledige voorstelling van 'n man, met dieselfde geslagsorgane, net intern, 'n soort van (dowwe) spieëlbeeld van die man se eksterne organe. Aristoteles is ondubbelsinnig hieroor: 'n vrou is 'n onvoltooide man¹⁸.

¹⁷ Homo- en heteroseksuele begeerte was as identies beskou. Met ander woorde, die aanname was almal het dieselfde begeerte, één seksbegeerte, ervaar. Onderliggend is die antieke aanname dat selfde-geslag gemeenskap vir alle mans, in beginsel, 'n opsie is en aantreklik kan wees. Kyk Henderson (1975:52–53); Golden (1991:334); Edwards (1993:78–84).

¹⁸ Streng gesproke, die Aristoteliaanse tradisie: Aristoteles *Metaphysica* 10.9.1058a.29–30; *Oeconomica* 2.3.1343b.25–1344a.8, *De generatione animalium* 1.2.716a.5–716a.22, 2.4.738b.20–23, 2.5.741a.8–16, 4.3.768a.25–28. Volgens Aristoteles is daar wel mans en vroue, maar die “uiterlike” kenmerke van man-wees en vrou-wees is onbelangrik; daar is “een vlees” wat georden, gerangskik, onderskeie is na gelang omstandighede. Dat ons verskillende organe het is vir Aristoteles, filosofies gesien, onbelangrik. Die verdeling van arbeid en onderskeie rolle/take is die “natuurlike” en

Galenus verduidelik uitvoerig dat vroue fisiologies dieselfde is as mans, maar as gevolg van minder “warmte” (hierdie hitte verwys na een van die vier fundamentele kragte waarmee die werklikheid opgemaak is) het hulle geslagsorgane binnekant vasgevang gebly (Galenus *De semine* 2:1).

Die oortuiging was dat vroue se reprodutiewe organe verkleinde en omgedopte weergawes van mans s’n is. Die werk van Hierofilus van Kalsedon (±275 VAJ) het verreikende invloed gehad. Hy beskrywe (na aanleiding van disseksie) hoe mens se liggaam lyk: wat ons ’n vrou se ovaria noem, is vir hom haar testikels, en wat ons die fallopiese buise noem is vir hom haar saadbuisse (Von Staden 1989:168, 185–186).

Mense is dus minder of beter geskikte weergawes van die *eintlike* en ware geslag (die manlike). Alhoewel Aristoteles lank voor die tyd waarin ons belang stel geskryf het, verwoord hy die denke goed: ’n vrou verskil nie van ’n man soos ’n sirkel van ’n driehoek verskil nie, maar soos ’n driehoek van hout anders is as ’n driehoek van brons, soos ’n mol se oë (vroue, natuurlik) verskil van ander diere se oë (*Metaphysica* 10.1058a.29–32, *Historia animalium* 5.11.538a.13).

’n Twee-geslagtelike biologiese model (soos wat ons vandag aanvaar) impliseer ekwivalensie, onder meer dat *albei*, eweveel nodig is vir ’n nageslag — iets wat *ex hypothesis* onmoontlik is in ’n hiërgargiese wêreld. In die antieke is vanaf Aristoteles tot by Galenus (en tot in die Middeleeue) die “absurditeit” van idees wat die gelykheid van vroue veronderstel, beklemtoon.

Om die antieke opvattinge oor liggaamlikheid te begryp, skryf Laqueur (1990:8), moet ons die liggaam beskou as die terloopse, die *epifomeen*, die plooibare, en geslagsrolle (gender) as die *fenomeen*, die werklike. Met ander woorde, net die teenoorgestelde as wat ons vandag dink. Waar geslagtelikheid vir ons ’n kulturele verskynsel is en liggaamlikheid die gegewene, was geslagsrolle destyds deel van die orde van die natuur en die liggaamlike net ’n manifestasie daarvan¹⁹. As ’n mens hierdie ommeswaai in jou denke oor destyds gemaak het, word dit verstaanbaar hoekom die menslike liggaam sulke fantastiese transformasies sou kon ondergaan²⁰. Dit maak ook die taal wat sosiale rolle as oorsaak van

belangrike. Mense wat “aktief” is, is mans en mense wat “passief” is, vroue. Kyk Lloyd (1983:94–111).

¹⁹ Dink maar net aan die vloeibaarheid van “geslag” in die *Herder van Hermas* se uitbeelding van geslagsrolle. “Masculinity in the ancient world was an achieved state, radically underdetermined by anatomical sex” (Gleason 1990:391).

²⁰ Origines, byvoorbeeld, sien ons huidige liggame as net ’n instansie in ’n (eeue-lang) proses van verandering waarin die lyf minder “dik” en “klonterig” raak (Brown 1988:167–169), of deusigtig en gloeiend, volgens Gregorius van Nissa (Brown 1988:294–295). Rousselle (1988:5–21) se bespreking van hoe mans se

liggaamlike eienskappe sien, verstaanbaar. Daarom is dit vir Paulus maklik om te sê dat vóór sy geboorte het hy al sy taak ontvang (Gal 1:15–16), en kan Jesus se lewe ook in ander se sterflike liggame sigbaar word (2 Kor 4:11).

2.6 Seks en nageslag

Antieke mense het konsepsie beskou as 'n saak van “saad”. Dit wil sê, vrouens was ook passief wat swangerskap betref. Konsepsie spruit voort vanuit die saad van die man²¹. Paulus praat van die vrou as haar man se “houer” (1 Kor 11:2–16, 14.33b–36; 1 Tess 4:4; cf Yarbrough 1985:68–73).

Filo maak hewig kapsie teen mans wat gemeenskap het met vroue wat onvrugbaar blyk te wees (sommige vroue is “soos 'n stuk grond waar niks wil groei nie”). Hy meen selfs dat 'n man wat weet dat 'n vrou onvrugbaar is (met ander woorde, wie reeds deur ander mans “beproof” is) en dan met haar 'n verhouding aanknoop “onder die vyande van God” gereken moet word. 'n Man wat weier om van 'n onvrugbare vrou te skei, kan verskoon word (hy het dalk al gewoon aan haar geraak, en daar is ook die kwessie van sy gemak), al is sulke mans vyande van die natuur (*Spec Leg* 3:32–36).

Die seksdrang moes beheer word juis omdat dié drang bedoel is vir die verwekking van kinders, so is deur baie geglo. Die tyd, plek, en vrou moes “reg” wees, sodat die regte kind ('n seun) verwek kon word.

2.7 'n Ander wêreld

Die prent is met breë strepe geskets. Tog is genoeg beskryf om die besonderheid van die destydse konteks in verhouding tot ons vraagstelling na vore te laat kom. Een implikasie vir ons besinning moet reeds duidelik wees: die eerste-eeuse mediterreense wêreld en sy mense is vir ons vreemdelinge.

Ons erken geredelik dat ander kulture en historiese tydperke nie soos ons oor heilig en sekulêr, eetbaar en oneetbaar, familie en nie-familie dink nie. Ons weet teen hierdie tyd dat die eerste-eeuse mense, insluitende die volgelinge van Jesus, se fisiese wêreld anders as ons s'n

liggame in die Romeinse ryk verstaan is, illustreer baie goed hoedat fisiologiese prosesse (soos ejakulasie) as kulturele gebeurtenisse geïnterpreteer is. Kyk ook Dupont (1992:117–118, 239–258).

²¹ Uiteraard kon die menslike eiersel eers na die ontdekking van die mikroskopiese wêreld gesien word, dit wil sê, in die 18e eeu (Laqueur 1990:55–58, 171–173). Dit is merkwaardig (en versoberend) dat alhoewel verskeie antieke geleerdes die sogenaamde beperkte bydrae van vroue gekritiseer het, die meeste van dié aannames oor die minimale rol in voortplanting “were immune to refutation” (Lloyd 1983:111). Dis natuurlik as gevolg van die hierargiese wêreldbeeld.

daar uitgesien het (sonder industrie, tegnologie, massakommunikasie, edm.). Ons erken dat hulle 'n ander geestelike wêreld beleef het, en selfs in 'n ander psigologiese wêreld geleef het (dink aan eer/skande). Dit is tyd om te besef hulle het seksualiteit óók anders beleef en geïnterpreteer.

'n Mens se seksualiteit is anders as en behels baie meer as die feit van mens se geslag (cf Davidson 1987:33). Destyds was die natuurlike geslagsdaad (κατὰ φύσιν) eerstens *enige* gemeenskap tussen 'n getroude man en vrou (en dit kon wees met of sonder toestemming), tussen 'n man en 'n ongetroude vrou, tussen 'n volwasse man en slavin/slavedogter, tussen 'n man en sy dogter of tussen 'n volwasse vrou en ondergeskikte man (wat haar seun kon insluit). Dit was nie alles oral oor vrylik wettig nie, maar dit was *natuurlik*. Die natuurlike het nie net te doen gehad met geslag (man-vrou) nie, maar ook met *status* (gender). Weer eens, ons moet gender-krities dink (immers, ons leef vandag en nie in die eerste-eeuse wêreld nie): “natuurlik” destyds was ingebed in hierargie. Die “natuurlike verhoudings” omvat 'n groot verskeidenheid heteroseksuele verhoudings, nie net monogame huwelike nie, maar veelwywery, eg-breuk, verkragting, bloedskaande, prostitusie en verhoudings van mans met jong dogters. Iemand wat destyds gekant was teen “natuurlike seks” (met ander woorde, iemand wat kies vir homoseksuele verhoudings) het ook teen heelwat ander tipe verhoudings gekies — 'n feit wat ons in gedagte moet hou wanneer óns oor Paulus se mense van “skandelige” dinge praat, veral wat sy sogenaamde “onnatuurlike” vroue betref.

Tweedens, homoseksuele gedrag was openlik verweef met die destydse leefwyses — minstens met die van die opgevoede, literêre groepe (van wie ons in elk geval die meeste weet). Daar is beslis aanduidings van (manlike) homoseksuele subkulture wat duidelik en openbaar gefunksioneer het²². Pederastie het 'n rol gespeel in gevorderde onderrig (Marrou 1956:26–36; Scroggs 1983:32–42; Svenbro 1988:187–216). Sommige het gemeen dat onbeteulde seksdrif uiting vind in homoseksuele gedrag, en het dit skerp gekritiseer. Tog is homoseksuele gedrag tussen mans aanvaar en soms bewonder, alhoewel sommige verhoudings as “onnatuurlik” beskou is weens geslagsrolverwagtinge.

²² Smith (1996:243–244) betoog dat “if there was any sexual ‘model’ in ancient Greece and Rome, it can best be described as bisexual... We tend to speak of heterosexuals or homosexuals, gay or straight. The Greeks and Romans had no such language at their disposal. From their point of view humans are simply sexual, and they have expressed that sexuality in many different ways, with their own sex or the opposite or, perhaps more commonly, if pederastic practices tell us anything, with both at different times, maybe even at the same time”. Cf Cantarella (1992:27–30, 104–110). Bespreking en analise van homoseksuele subkultuur in die Romeinse wêreld (vgl Taylor (1997).

Ons kyk terug na 'n ander wêreld as ons die Nuwe Testament geskrifte in hulle kontekste verstaan. Dit sou kortsigtig wees om besluite vir *ons wêreld* te neem wat meet met daardie maatstawwe; om ons sosio-kulturele situasie te interpreteer met hulle konsepte; om “oplossings” voor te stel wat *tuis hoort in daardie wêreld*.

3 ROMEINE 1:26–27

3.1 Inleiding

Die uiteenlopendheid van opinies oor Romeine 1:26–27 was vir my 'n verrassing en die feit verrai in sigself dat daar bitter min vanselfsprekend is oor hierdie teks. Sommige meen dat Paulus niks besonders hier veroordeel nie. Ander is oortuig dat Paulus anale gemeenskap afwys. Nog 'n standpunt is dat Paulus heteroseksuele mense wat homoseksuele verhoudings aanknoop veroordeel. Party sê Paulus beskou homoseksuele verhoudings as sonde, ander dat homoseksualiteit die gevolg van sonde is. Nog 'n mening is dat Paulus bloot net sy tydgenote napraat in sy afkeuring (en nie veroordeling nie). Om die twee verse verantwoordelik te interpreteer moet daar noodgedwonge aandag gegee word aan die literêre konteks en sekere keuses wat die eksegeese begrond moet aangedui word.

Afgodediens en seksuele losbandigheid was tipiese beskuldigings wat Jode teen die kulture rondom hulle gegooi het. Getrou aan sy tradisie is Paulus se doemlysies vol van beskuldigings oor afgodediens en seksuele immoraliteit (Rom 1:19–27, 1 Kor 5:11, 1 Kor 6:9–10, Gal 5:19–21). Paulus se aanklag moet dus eerstens beoordeel word as geykte uitsprake, bedoel vir mense wat reeds seker is hulle is nie só nie. Die beskrywing in Romeine 1 is veralgemenend, en kan geen werklike “heiden” oortuig nie. Die punt van die argument lê elders, naamlik om die oortuiging dat die regverdige God almal aankla en vryspraak gee aan almal wat in Jesus Christus glo, te versterk (Rom 3:21–22).

Paulus het ook 'n perfeksionistiese streep gehad²³ — 'n baie onderskatte aspek wanneer sy teologie en etiese voorskrifte beoordeel word. In die lig van sy perfeksionisme is dit te wagte dat Paulus nie eintlik oor seks wil praat nie. Hyself lei sy lewe buite die huwelik (1 Kor 9:5). “Dit is goed vir 'n man om sonder 'n vrou te lewe” (1 Kor 7:1). Dat Paulus egter gekant was teen homoerotiese verhoudings is nie te betwyfel nie, en die vraag is hoekom.

²³ Filippense 3:6, 1 Tessalonisense 2:10, 1 Korintiërs 4:4; vergelyk sy tipiese vermanings: 1 Tessalonisense 3:13, 4:3–7, 5:23; Filippense 1:10, 2:15; 2 Korintiërs 12:21; Romeine 6:19; 16:19.

3.2 Romeine 1

Paulus se Romeinebrief is 'n intens partydige geskrif, 'n hartstogtelike pleidooi oor hoe hy Christus, God, sonde, verlossing en menslike bestaan begryp (uiteeraard is sy konseptualisering verweef met sy tyd en kulturele perspektiewe). Sy lewe lank was Paulus van Tarsus in konflikte betrokke en skerp dialoë kenmerk sy geskrifte. Die Romeinebrief (54–58 vanuit Korinte geskryf) is geen uitsondering nie. Sentraal in sy werk was 'n stryd om die grense/onderskeidings tussens Jode en heidene af te breek. Sy briewe bevat talle vurige besprekings oor die “skeidsmure”: besnydenis, reëls oor kos, die Wet. Paulus skrywe aan die Christene van Rome met die oortuiging dat Jode en heidene gelyk is voor die God van Jesus Christus en ewe gelyk geregverdig kan word deur geloof in Christus.

Romeine is 'n aansporingsrede (Stowers 1986:112–114; Aune 1991), min of meer in die trant van die vermaningsredes of -briewe wat ander Grieks-Romeinse skrywers ook gebruik. Die aanname van die genre is dat die gehoor nie ten volle oortuig is van die waarheid wat die spreker/skrywer wil oordra nie. Soos Epiktetos sê, hulle spartel rond en gee aandag aan enigiets in plaas van aan dit wat hulle regtig nodig het; mense wat geluk soek, maar op die verkeerde plek (*Diatribai* 3.23.34).²⁴ Dis presies die indruk wat ons kry by die eerste hoofstukke van Romeine: Paulus sien sy gehoor as mense wat “verlossing” soek, en hy wil doodseker maak hulle weet dat daar nêr een weg is.

Om sy gehoor te beïnvloed gebruik Paulus beskrywings wat mens afsit (goddeloosheid, dwaas, onreinheid, onteer, leuen, skandelik, skaamteloos, benewelde verstand, onbehoorlike gedrag) en rits 'n hele lys van dade af wat mens met afgryse vervul (moord, stryd ondermekaar, haat God, opstandig teen ouers, seks met dieselfde geslag). Die oortuiging wat Paulus wil skep is dat alles *begin* deur teen God te draai (Rom 1:18); as jý (let op 2:1) dit eers gedoen het, volg die res en pleeg mens die een na die ander verwerplike daad. Die “goddeloosheid en ongeregtigheid” van 1:18 word eintlik oor-en-oor herhaal (in vv 22, 23, 25, 26–27, 28, 29–31, 32).

In Romeine 1–3 is die retoriese spanning tussen die behoefte dat “mense” in die regte verhouding tot God wil staan, en die enkele, eksklusiewe manier om dit te bereik. Die resoluë hiervan lê daarin om oortuig te raak dat teologie en etiek nie geskei kan word nie. Romeine 1:18–3:20 maak die punt dat God onpartydig *alle* mense veroordeel op gronde van wat hulle doen, en Romeine 3:21–31 stel dan dat God (steeds as onparty-

²⁴ Die *πρωτρεπτικός*, aansporingsrede, wat Epiktetos in gedagte het is vir sy studente wat moet besef dat die *σχολεῖον τοῦ φιλοσόφου* 'n harde leerskool is, 'n hospitaal waar siekes gesond gemaak word.

dige regter) verlossing gee op gronde van geloof in Christus (Bassler 1984).

Paulus se verwysing na selfde-geslag gemeenskap is 'n *onderdeel* van sy argument. Hy wil juis *nie* 'n groep mense of 'n sonde as uitsonderings behandel nie: “daar is geen onderskeid nie, want *almal* het gesondig en kom kort wat God se heerlikheid betref” (3:22–23). Paulus sal met jou stry nie óf dit óf dat sonde is nie, maar dat daar uitsonderings kan wees.

Die feit bly egter dat hy *juis* homoseksuele gedrag beklemtoon. Hy is meer uitvoerig daaroor, noem dit vóór die lys van ander sondes en spesifiseer uitdruklik dat hulle die verdiende straf vir hulle perversiteit ontvang.

3.3 Romeine 1:24–27

Die aanloop vir hierdie verse is die stelling in 1:18, “[Want] die toorn van God word openbaar... oor al die goddeloosheid en ongeregtigheid van die mense wat die waarheid deur ongeregtigheid onderdruk”. Dat God mense oorgee (1:24) aan bose dade is die openbaring van sy toorn oor diegene wat die waarheid onderdruk. God mag dit doen want “wat van God geweet kan word het hy aan hulle gewys” (1:19). Wat ookal latere teologie en Protestantse tradisie van hierdie teks sou maak, wat Paulus betref is daar 'n “natuurlike openbaring”: mense *kan* God ken vanuit die natuur.

Hy stel gewoon, in kort paradoksale opmerkings, dat die natuur die onsigbare aspekte van God bekendmaak. Daar is 'n spanning in Paulus se Christosentrisme en Romeine 1:19–20 wat sê mense kan die krag en goddelikheid van God vanuit die natuur ken. Hoe weet ons of en watter dade verkeerd is? Hier (Rom 1) word hierdie sake in mekaar geknoop om die indruk te laat dat niemand sonder verskoning is nie.

In 1:21–23 beskryf Paulus die gevolge van wegdraai vanaf die God wat geken kan word. *Ten spyte daarvan* dat hulle God ken, aanbid hulle hom verkeerd. “Hulle” (Paulus volg 'n strategie van *ons-hulle* om samehorigheid by sy gehoor te verhoog; “ons” is darem nie so sleg soos “hulle” nie, 'n digotomie wat hy dramaties ophef met die “vir jou” in 2:1) weet nie hoe om God te eer nie en hulle is intellektueel leeg (cf 1 Kor 1:18–2:5). In sy redenasie is dit telkens mense wat iets *ruil* waarop God hulle oorgee (ἠλλάξαν ... παρέδωκεν). Mense ruil God vir beelde en daarom gee God hulle oor aan onreinheid, mense ruil die waarheid vir die leuen en daarom gee God hulle oor aan skandelige drifte, “hulle vroue”²⁵ ruil die natuurlike omgang vir onnatuurlike en God gee hulle

²⁵ Die teks verwys na “die mans” en “hulle” vroue, 'n kenmerkende beskrywing binne 'n kultuur wat gedomineer word deur mans, waarin vroue aan mans behoort en

oor aan verdraaide opvattinge (vv 23–28). Dit is hoe Paulus God se toorn verstaan: menslike handeling wat uitloop op goddelike teenhandeling. Om weg te draai van die waarheid oor God is die beginsel van sonde (in Rom 1:18–32 elk geval).

Paulus se argument spiraal: hy begin met mense wat die ware God verwerp, wat dan God se reaksie uitlok en waarop mense nog verder na valsheid toe draai (veral v 25). Die spiraalbeweging in die betoog illustreer menslike verantwoordelikheid en beeld God uit as onpartydige regter. Hy trek immers niemand voor nie (Rom 2:11).

Paulus sluit aan by die Joodse mitologiese verklaring van die oorsprong van seksuele afwykings (in sy gesigspunt). Eendag, lank lank gelede, het mense (die meeste van hulle) die aanbidding van die een ware God prysgegee. In hierdie aanbidding van dit wat nie eers goddelik is nie het hulle teen die natuur begin handel en homoseksuele gedrag het gevolg. As mense nie afgode gedien het nie was daar nie sulke verhoudings nie. In Paulus se woorde: in die eerste dae het mense begin met hulle dwaasheid, in die duister gebly (Rom 1:20–22) en afgode begin dien (v 23). *Daarom* (διό), omdat hulle in die plek van God beelde van mense, voëls, diere en slange aanbid het, gee God hulle oor aan die begeertes van hulle hart (v 24). In verse 25–32 herhaal Paulus die beskrywing. Mense verruil die Skepper vir skepsele en *daarom* (διὰ τοῦτο) gee God hulle oor aan skandelijke drifte. Homoseksuele gedrag volg vanuit afgodediens.

Begeertes (ἐπιθυμίας) speel ’n belangrike rol in die teks²⁶, maar verse 24–28 gee ’n baie duidelike fokus aan dié begeertes. Die sleutel lê in die openingsgedeelte van die argument wat ondubbelsinnig dit wat die natuur bekend maak, as motief aandui. As die natuur nie sekere dinge

altyd in relasie tot hulle pa’s/mans verstaan word. Hierdie spontane kwalifisering (*hulle* vroue) weerspieël maar net hulle ondergeskikte status.

²⁶ Sommige meen dat *buitensporige begeerte* (cf die terminologie: ἐπιθυμίας, πάθη ἀτιμίας, ὀρεξίς) die tema van die gedeelte is, en die probleem in 1:26–27 is dan nie homoseksualiteit as sulks nie maar onbehoorlike seksdrif. Martin (1995), byvoorbeeld, is ’n voorstander van hierdie standpunt, wat ironies is want sy argument dat eksegete hul homofobie in die teks terugvind is geldig, maar nou wil hyself Paulus ten alle koste daarvan vryskeld. Hierteenoor: (1) Selfs al sou Paulus aansluit by die Grieks-Romeinse filosofiese tradisie wat buitensporige begeerte afwys — vir hom is onbeheerde passie sonde in elk geval sonde — spesifiseer die teks van Romeine 1 tog ondubbelsinnig *homoseksuele* begeerte en nie algemene of nét begeerte nie; (2) Hierdie gedeelte werk met die godgegewe “natuurlike orde” wat verdraai word as maatstaf, en laat ons nie toe om dit buite rekening te laat nie. In Romeine 1 is “skepping” die onmiddellike konteks en betekenisgewer vir “natuurlik” en nie “begeerte” nie; (3) Selfs al sou die probleem in vers 26 wees dat vroue hulle *mans* verkeerd gebruik, is die probleem dat hulle dit verkeerd doen, παρὰ φύσιν, met ander woorde, geslagsrolle bly die probleem.

bekend gemaak het nie sou Paulus se aanspraak dat veroordeling geregverdig is, nie sin maak nie.

Die verwysing na “onreinheid” in vers 24 is wel ’n belangwekkende opmerking. Rein/onrein is fundamentele kategorieë vir die Rabbis (in Paulus se tyd natuurlik die proto-rabbis, die Fariseërs). Elders is Paulus onwrikbaar seker dat rein/onrein nie van toepassing kan wees nie (bv wat kos betref). Maar rein/onrein is wel tog in sommige sake vir hom deurslaggewend, veral ten opsigte van seksuele aspekte (Rom 6:19, 1 Kor 7:14, 1 Tess 4:7[4–7]). Onreinheid in kos het te doen met die onderskeid tussen Jood en Griek, wat Paulus verwerp, maar onderskeidings²⁷ ten opsigte van geslagsrolle (man-vrou verhoudinge en seksbegeerte) is vir Paulus nog steeds belangrik en volgens hom ’n eis van God²⁸.

Ons sien hierdie vooroordeel ook in die gebruik van “dit wat natuurlik is” (v 26). Gegewe die opvattinge van destyds weet ons dat “onnatuurlike verhoudinge” op seksuele verhoudinge dui wat omgekeerde hierargie uitbeeld. Seks tussen vroue is ’n aanval op geslagsrolle. Die twee Senekas, Martialis, Soranos en Lukianos²⁹ praat oor lesbiese vroue as vroue wat soos mans word, vroue wat poog om die passiewe, ondergeskikte rol wat die natuur aan hulle toeken te oorkom deur ’n dominerende, aktiewe, *penetrerende* rol vir hulleself toe te eien. Paulus deel hierdie beskouing, en dit is vir hom “natuurlik” om wat die natuur openbaar te bevestig.

Om nie “hulle liggame te onteer (ἀτιμάζεσθαι)” nie, moes hulle gelet het op wat die natuur bekend maak. Wanneer dit kom by geslagsrolle speel die “natuurlike” ’n kritieke rol by Paulus. As ’n man lang hare dra (soos ’n vrou, vir wie dit wel natuurlik is — ἡ φύσις αὐτῇ διδάσκει) is dit ’n oneer vir sy liggaam (1 Kor 11:14). ’n Vrou wat wil kort hare dra wil téén die natuur in “hoof” wees (1 Kor 11:5–12). Om geslagsrolle te handhaaf is eervol, om dit om te draai is om oneer oor jou liggaam te bring.

Die ὁμοίως van vers 27 maak duidelik dat alle homoerotiese verhoudings bedoel word. Net soos “hulle” vroue, laat vaar die mans die

²⁷ Reinheid in hierdie denke het te doen met “orde”, mense en dinge op hulle “regte” plekke (Moxnes 1988; Neyrey 1990:22–25).

²⁸ Halvor Moxnes (1989) noem “gender... the difference which remains” ten opsigte van Paulus se denke. Aanverwant is Countryman se betoog dat homoseksuele dade vir Paulus deel is van die heidene se *onreinheid* en nie sonde as sulks is nie (1988: 109–123).

²⁹ Martialis: *Epigrammata* 1:90, 7:67–70; Senior Seneka: *Controversiae* 1.2.23; Junior Seneka: *Epistulae morales* 95:20–21; Lukianos: *Dialogi meretricii* 5.289–292; Kyk Hallett (1989:209–210) en Cantarella (1992:164–171).

natuurlike, hulle het “verdraaide opvattinge”³⁰. By mans het dié onnatuurlikheid te doen met passiwiteit. Die passiewe man begeer om die rol van ’n vrou te speel en die aktiewe man dra daartoe by dat sy maat vroulik optree.

Al is die “natuur” nie heeltemal op dieselfde vlak as die Joodse Wet as bron van kennis van God nie (Rom 2:12–3.20) is dit deurslaggewend. Deel van die “dinge wat gemaak is wat kenbaar is” (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα), is die dinge wat mense behoort te doen (1:20, 25). In die natuur kan God se krag en goddelikheid gesien word, hoe God aanbid moet word en wat die regte optrede vir ’n mens is. In Romeine 1:32 stel Paulus dat die “natuur” God se orde reël(s) (τὸ δικάωμα) onthul. Omdat God die natuur geskep het, vereis die natuur ’n teosentriese interpretasie: teen die natuur is dieselfde as teen God. Hierdie “natuurlike” is ge-“gender” want die vrou is immers tweede gemaak, uit die man en vir die man (1 Kor 11:8–9). Skeppingsorde bepaal dat nie net diegene wat teen-die-natuurlike handel nie, maar ook die wat dit goedkeur skuldig is (Rom 1:32). Selfs al het hy geglo dat die *kinaidoi*³¹ en die *tribades* so gebore is, is hulle dade nog steeds “onnatuurlik” (en daarom skandelik) — die woord “omruil” sê dat die mense die natuurlike seksuele orde ken maar tog daarteen kies. Paulus beskou alle vorme van homoerotiek as verdoem want in sy perspektief kan net die (godgegewe) natuurlike vorme van verhoudings nie ’n onderdrukking van die kennis van God wees nie.

Die temas van Romeine 1–3 is universele menslike sondigheid, die toorn van God en sy onpartydigheid (1:18 en 3:9). Die betoog bou op dit wat die “natuur bekendmaak”. Erkenning van daardie orde is blyke van hoe God se heerlikheid en krag gerespekteer word. Vir Paulus is homoerotiek ’n vervaging van grense, van die godgewe skeppingsorde. Homo-erotiese verhoudings is een van die wyses waardeur menslike sondigheid sigbaar word, die gevolg van God se toorn oor mense wat hulle wegdraai van God. Hy veroordeel dus wél homo-erotiek (al is dit nie die belangrikste aspek in sy betoog nie).

Die oomblik wat ons besef dat die argument ’n mitologiese oorsprong van homoseksualiteit veronderstel en verweef is met “wat

³⁰ Scroggs betoog dat Paulus “with regard to the statement about male homosexuality, must have had, *could only have had*, pederasty in mind” (1983:122) en om menslikheidsoorwegings veroordeel hy dit, “given the nonmutual and frequently dehumanizing qualities of such relationships in Paul’s day” (1983:128). Dit is een van die implikasies wat mens sou kon aflei, maar juis die algemene veroordeling in die teks, die “soortgelyk” van 1:27 en die historiese agtergrond waar homoseksualiteit veel meer as net pederastie behels het, maak so ’n toespitsing onwaarskynlik.

³¹ Die κίναιδος/*cinaedus*, die “passiewe” man (of een met onbeheerde passie) was ’n sosiale kategorie in die Romeinse wêreld (Richlin 1993; Taylor 1997).

die natuur bekendmaak”, besef ons hoe moeilik ons Paulus se afleidings kan deel. Die eerste mense was nie (Joodse) monoteïste nie en homoseksualiteit het nie vanuit afgodediens ontstaan nie.

Die natuur, in ons perspektief maak hoegenaamd nie sulke ver-reikende openbarings nie. Die natuur is nie vergeslagtelik nie — soos dit vir Paulus was nie. Trouens, om selfs manlikheid of vroulikheid *biolo-gies* te bepaal blyk onmoontlik te wees (Phillips & Cohen 2001). Selfde-geslag seksuele gedrag vind onder baie ander spesies ook plaas (McDo-nald Pavelka 1995:22–24). Die grootste verskil, myns insiens, is dat ons weet daar is niks natuurliks aan ’n hierargiese wêreldbeeld nie (cf Botha 2000). Trouens, uit die geskiedenis weet ons dat dit eties verkeerd is en moreel onregverdigbaar.

4 1 KORINTIËRS 6:9 EN 1 TIMOTEUS 1:10

4.1 Seksualiteit in vertalings

’n Konsep is ’n temporele verskynsel, dit het ’n geskiedenis. Woorde is nie dieselfde as konsepte nie en betekenisse het *altyd* kontekste. Die gebruik van die benoeming “seksualiteit” het maar in die negentiende eeu begin (Foucault 1985:3–4). Nie dat dit waarna verwys word nie bestaan het nie: die ontstaan van die woord se gebruik dui op sekere ontwikkelinge in kennis en veranderinge in hoe belewenis tot uitdruk-king gebring word — die ervaring en beoordeling van die seksuele het ingrypend verander. Dit is dus ’n kardinale vraag of ons hoegenaamd die woord *homoseksueel* moet gebruik in vertalings van antieke tekste waar verwys word na intieme verhoudings tussen lede van dieselfde geslag.

Seksualiteit én homoseksualiteit is kulturele konstrakte, en albei begrippe is, in ons taal, baie beslis produkte van ’n moderne, Westerse, kapitalistiese en bourgeois samelewing³². Watter sekssade mens mag beoefen, trouens selfs watter seksuele emosies ’n mens vir ’n ander mag voel, word deur ’n persoon se groepskonteks/samelewing bepaal. Vir *ons* is homoseksualiteit ’n gerigtheid (’n natuurlike voorkeur, ’n predisposi-sie) wat sommige persone het deur seksueel meer aangetrokke te voel tot persone van dieselfde geslag as tot diegene van die ander geslag. Seksu-ele aktiwiteite kán vanuit hierdie aangetrokkenheid volg, maar hoef nie. In óns diskoerse verwys die begrip “homoseksualiteit” na ’n *oriëntasie* en nie na sekere handeling nie.

Om die begrip “homo” klakkeloos op die geskiedenis toe te pas, is om moderne opvattinge oor die innerlike mens en identiteit op die an-tieke mense af te dwing. Daar is baie Griekse en Latynse woorde vir wat

³² Halperin (1997; 1998), Richlin (1992:26–30, 81; 1991). Uitvoerige historiese bespreking by Greenberg (1988:301–433).

twee mense saam in die bed met mekaar kan aanvang, en veral woorde om 'n persoon se *rol* in seksuele aktiwiteit en verhouding te beskryf, maar daar is nie 'n woord wat 'n *toestand* van homoseksualiteit aandui nie³³. Daar is nie eers 'n woord wat korrespondeer met ons woord “seksualiteit” nie³⁴. As ons die taal van die eerste-eeuse Romeinse ryk wil gebruik, kan ons eintlik nie sekere seksaktiwiteite as “homoseksueel” beskryf nie, en pogings om een-en-twintigste eeuse praktyke te gebruik om antieke woorde te verstaan kan ons net anakronisties laat dink.

4.2 Is die ἀρσενοκοίτης 'n “homoseksueel”?

In 1 Korintiërs 6 maak Paulus 'n lysie van oortreders om die punt te maak dat “mense wat onreg doen (ἄδικοι)” nie kan deel aan die koninkryk van God nie (v 9). Die verskillende oortredings illustreer die idee van onreg, en hieronder tel die μαλακοί, die “sagtes” en die ἀρσενοκοίται. Die Afrikaanse vertaling gooi beide saam in die woorde “mense wat homoseksualiteit beoefen”. Die vraag is egter of ons so verstaan wat die teks met die twee, onderskeie begrippe bedoel.

Ongetwyfeld kan die twee woorde dui op mans wat deelneem aan homoseksuele dade: die “sagte” is die passiewe genoot en die *arsenokotes* die aktiewe een (volgens destydse perspektiewe). Die woord μαλακός dra egter ook ander nuanses. Dit verwys na passiewe mans, maar dikwels is geoordeel dat passiwiteit juis onbeteulde begeerte is. Mans wat te veel in seks belangstel — met te veel “vogtigheid” in hulle lywe volgens die destydse mediese diskoers — is ook “sag”, *malakos*. So ook owerspelerige mans (Edwards 1993:68–78; 81–85; 93). Die betekenis van die “sagtes” in 1 Korintiërs 6:9, gegewe die konteks (onsedelikes, afgodsdienaars, egbrekers...), is veel eerder begeerte en gebrek aan selfbeheersing, en 'n vertaling van “wellustiges” is waarskynlik meer getrou.

Die vertaling van ἀρσενοκοίτης is 'n berugte probleem; onder meer omdat so ver ons weet niemand dié woord voor Paulus gebruik het nie. Ná Paulus se tyd is die woord gebruik vir die een wat 'n seun/

³³ Homoseksualiteit is in elk geval meer as “'n toestand” (McIntosh 1968). Sommiges ervaar duidelik dat dit 'n *essensie* is, soos Cilliers (1997) homself verstaan (hy is homoseksueel). Ander — dikwels vroue — *kies* om homoseksueel te wees as 'n huidige opsie naas heteroseksisme. Die begrippe “so gebore” en “so gemaak” is albei veelkantig en chimeries (Abramson & Pinkerton 1995), en die gebruik verskuil dikwels pogings om subjektiewe norme af te dwing. Ons (menslike) seksualiteit is divers en dit lyk my beter om die kritiese ontleding te verskuif na moraliteit *met* en *binne* daardie diversiteit.

³⁴ Cf Richlin (1981); Halperin (1989); Furnish (1994:57–60).

jongman gebruik as ἐρόμενος (beminde)³⁵. Die negatiewe noot van die konteks, die klem op misbruik, gebrek aan selfbeheersing en losbandige selfsug laat my dink dat Paulus 'n homoerotiese verhouding wat 'n jongman uitbuit in gedagte het, die misbruik van gesag en status in 'n ouer man-jonger man verhouding³⁶.

In 1 Timoteus 1:10 word die woord weereens gebruik in 'n langere lys van boosdoeners, vader- en moedermoordenaars, egbrekers, ensomeer. In Timoteus is die konteks alles wat die Wet verbied, en 'n meer algemene konnotasie as in 1 Korintiërs is moontlik, maar die doelbewuste verwysing na ontvoerders (ἀνδραποδιστᾶς) bevestig myns insiens die pederastiese betekenis van die *arsenokoites* hier. In albei gevalle behoort die vertaling 'n ondertoon van aanranding uit te druk³⁷.

5 NUWE TESTAMENT EN HOMO-EROTIEK VANDAG

5.1 In gesprek met antieke tekste

Die andersheid van die destydse kulturele maak natuurlik net die dialoog wat ons met die geskiedenis voer *meer* ingewikkeld, en nie onmoontlik nie. Een van die maklike en naïewe uitweë is om te besluit dat die antieke niks vir ons te sê het nie (en in dieselfde trant, dat die Nuwe Testament nie relevant is nie).

Uiteraard sny mens hier 'n groot en komplekse probleem aan. Aan die een kant kan mens nie maak asof hulle hier, langs ons, staan en duidelike voorskrifte vir ons gee nie. Só 'n standpunt maak antieke skrywers marionette en ons blote buiksprekers. Aan die ander kant kan ons nie ontken dat ons juis deur historiese verstaan leer en ontwikkel nie.

“What is to gain from a model that says there was no “homosexuality” in antiquity? Such a model allows us to stress the difference between ancient societies and our own, to explore what they did have in their own terms. This move, however, when it comes up against Greek and Roman invective against male-male love, emphasizes its political use, its quality of “bluff”; homophobia tends to disappear along with homosexuals. And this model makes it very hard to talk about real

³⁵ Goeie besprekings is te vinde by Boswell (1980:341–353); Scroggs (1983:106–109) en Wright (1984).

³⁶ Ander doem lysies verbind ook geweldadige, hubristiese liefde vir seuns met oowerspel, diefstal en gierigheid: *Testament van Levi* 17:11, Pseudo-Fokulides 3–6; 197–194; 214; *Filo Spec Leg* 2:49–50.

³⁷ “To lump *erastes* and *eromenos* together in one category as homosexuals... is tantamount to classifying mugger and muggee as active and passive criminals” (Golden 1991:337). Golden verwys na die studies van Halperin in verband met antieke homoseksuele gedrag.

cinaedi. What, on the other hand, is the gain from a model that uses “homosexuality” as a category for analyzing ancient societies? A gay-history analysis..., which stresses continuity rather than difference, would emphasize what ancient invective has in common with homophobia, and would focus on real *cinaedi*, both on their oppression and their possible subculture” (Richlin 1993:571).

Dit is dus nodig dat ons juis met erns en respek na die verlede moet kyk. Omdat ons almal deel in menswees kán ons mekaar verstaan, en kán ons gekonfronteer word met wat *nie ons is nie*. Trouens, juis om die *ander* te ontdek en te verstaan behels ’n proses van selfontdekking en selfkritiek. Om hulle te begryp moet mens iets van jouself begryp.

5.2 Skrif en homo-erotiek

5.2.1 Die probleem

’n Kort omweg is nodig om die probleem goed uit te wys. Dát die Bybel negatief is oor homo-erotiek staan vas. Maar is dit genoeg gesê? Die Bybel word tog in baie ander aspekte van seksuele moraliteit geïgnoreer.

- In die bybelse tradisies is egbreuk om seks met ’n ander *getroude* vrou te hê. Die oortreding word eintlik teenoor ’n medeburger gepleeg en is strafbaar. Seks met vroue buite huishoudings was “hoerery” en met afkeur beskou weens sekere rein/onrein implikasies (cf Frymer-Kensky 1989). Mense, vandag, het van sulke eensydige perspektiewe afgesien (in beginsel in elk geval).
- ’n Bruid wat nie ’n maagd is nie moet doodgemaak word (Deut 22:13–21) — daar word vandag hoegenaamd nie eers oorweeg om ondersoek in te stel nadat ’n huwelik plaasgevind het nie. Maak die Bybel dan nie saak nie?
- ’n Ander komponent van “Bybelse” seksuele moraliteit is poligamie. Welbekend is die sogenaamde leviraatshuwelik (wat Jesus self nie afgekeur het nie). Ons steur ons nie eers aan hierdie “Bybelse” beginsel oor seksuele etiek nie. Ander vorme van poligamie word ook deur die Bybel aanvaar (moontlike uitsondering van 1 Tim 3:2, 12; Titus 1:6). Selfs Jesus se argument is oor *egskeiding* en nie oor net een vrou nie; hy steun op Genesis 2:24 wat nooit deur enige Joodse tradisie gesien is dat “een vlees word” beteken “met net een vrou” nie.
- Egskeiding word ondubbelsinnig verbied (Deut 24:1–4; Mark 10:1–12, cf Matt 19:9). Weer eens, mens kan nou nie juis sê gelowiges van vandag steur hulle veel aan die verbod nie.

Daar is heelwat ander aspekte van “Bybelse” seksuele moraal wat bespreek kan word, maar die punt is duidelik. Ons verskil in elk geval met die Bybel (met ander woorde, weier om dinge te doen wat die Bybel

aanbeveel), ignoreer sommige bybelse sake en beklemtoon sommige gedeeltes *teenoor* ander bybelse gedeeltes. Daar speel dus *ander* faktore 'n rol wanneer homoseksualiteit op sogenaamde Bybelse gronde afgewys word.

5.2.2 Die gees van die Skrif

Paulus se beoordeling van homoerotiek word verstaanbaar in die lig van sy gebruik van “natuurlik” en “onnatuurlik”. Net soos ander leiersfigure van sy tyd beskou hy seksuele verhoudings as asimmetries met 'n aktiewe en 'n passiewe genoot. Egalitêre, wedersydse verhoudings was nie deel van die dominante kulturele diskoers van destyds nie en Paulus druk homself uit met daardie selfde diskoers. Dát die handeling van 'n vrou wat buite haar sosiaal toegekende posisie tree, soos om die aktiewe genoot op seksuele terrein te wees, of 'n man wat kies om passief te wees, in sy gesigspunt tekens is van mense wat teen God draai kan mense begryp, al sou mense dit nie verwag nie.

Paulus het skerp ingesien dat diskriminasie tussen Jood en Griek onaanvaarbaar is. Maar wat die diskriminasie tussen patroon en klient, meester en slaaf, man en vrou betref het hy aangesluit by die sosiale hiërargieë van sy tyd — en 'n merkwaardige inkonsekwentheid blyk dus in sy denke opgesluit.

In Paulus se teologie het sy befaamde uitroep, “daar is nie Jood of Griek nie, daar is nie slaaf of vryman nie, daar is nie man en vrou nie, want julle is almal een in Christus Jesus” (Gal 3:28) heeltemal verskillende implikasies vir die onderskeie groepe. Al ses groepe word gered; en die onderskeid tussen Jood en Griek word ondubbelsinnig en konsekwent afgebreek in die gemeentes. Maar onderdanigheid en geslagsonderskeid word nie deur geloof geraak nie. Mense word nie aanbeveel om sluiers te dra nie (1 Kor 11:2–16 — opvallend dat Paulus wat vir soveel hoon kans gesien het, nie daarvoor kans gesien het nie!). Nee, die man bly die hoof van die vrou (1 Kor 11:3) en 'n getroude vrou is “onder” haar man (ὑπανδρος γυνή), Rom 7:2) So radikaal as wat hy in die een opsig was, so gewoon is Paulus wat sosiale hiërargie betref.

Ons kan egter, in gesprek met Paulus, 'n bietjie verder dink. Diegene wat hulle onder die wet wil plaas moet dan *elke* gebod oplaai en weer terugkeer na die diskriminerende godsdiens (Gal 4:9–11, 5:1–6). Is die verbintenis tot Christus dan nie 'n diskoers van “nuwe” lewensstyl en vryheid nie? Ons kan nie Paulus se opmerkings oor homoerotiek as 'n “nuwe Wet” wil opvat nie.

Die gesag van die Skrif kan nie in (lukraak uitgesoekte) voorskrifte lê nie, of om uitsprake konteksloos te herhaal nie. Dit is beter om na die *trant* van die bybelse en christelike tradisies te kyk (Botha 1998). Dit wil sê, om “beyond the legal tenor of Scripture to an even deeper tenor”

(Wink 1999:47), te beweeg. En dáárdie strekking is tog sekerlik vryheid, liefde en geregtigheid.

5.3 Homofobie en heteroseksisme

Die napraat en na-aap van Nuwe-Testamentiese idees oor homo-erotiek is buite die kwessie. Wie, wat, waar, wanneer en hoekom is dit óók op ons van toepassing.

Wat vir ons seker is, is dat homoseksualiteit deel van seksuele diversiteit is. Daar is interessante (en selfs oortuigende) evolusionistiese uiteensettings van hoe homoseksuele gedrag deel geword het van die menslike spesie se oorlewing (Buss 1998; Kirkpatrick 2000). Sulke teorieë versterk die insig dat homoseksualiteit deel van menswees is. Soortgelyke bevestigings kom van kulturele antropologie en geskiedenis: homoseksualiteit kom voor onder alle menslike gemeenskappe, en vir sover ons kan vasstel, het sommige mense homo-erotiese verhoudings aangeknoop in alle historiese periodes.

Of daar 'n genetiese verklaring is vir homoseksuele gedrag kan nie met huidige kennis bevestig (of ontken) word nie. Wat ons wel weet, en wat allermens irrelevant is, is dat 'n (kleinerige) persentasie van ons met 'n ander geslagtelike fisiologie gebore word (gevalle van intergeslag toestande en genitaliese anomalië is nogtans meer as babas wat met Down-sindroom of met sistiese fibrose gebore word, cf Phillips, et al 2001:41).

Daar is ook 'n verbysterende verskeidenheid in *heteroseksuele* gedrag, wat *soms* (soos alle ander menslike dinge) vernietigende effekte het, maar dikwels ook vreugde en geluk verwesenlik. Homoseksueel en heteroseksueel is ook nie die enigste opsies nie. Seks tussen 'n man en vrou kan normaal wees, maar dit is nie *normatief* nie en ook *nie al* wat normaal is nie. Daar is baie ander situasies: man-vrou pare wat van tyd tot tyd selibaatskap beoefen, enkellopendes, kinderloses, lewenslange selibate persone, mense met anders gevormde liggame, ensomeer (Fuller 1994:79–81).

Die sinvolste en verantwoordelikste is om die realiteit van seksuele diversiteit te erken. Dit is hoe ons as mense *is*.

Homoseksuele gedrag is 'n probleem weens onverdraagsaamheid, vooroordeel en haat; oftewel, waar samelewings instellings soos patriargie, androsentrisme en heteroseksisme³⁸ handhaaf. Dit is tyd om die rol

³⁸ Begrippe het maar altyd tekortkominge. Die woord “homofobie” het in die 60s en 70s in gebruik geraak toe homoseksuele mense houdings teenoor hulle beskryf het. Problematies in die term is die implikasie dat diskriminasie/vooroordeel geïndividualiseer word deur middel van die verbinding met “vrees” of “afsku”. Om die rol van sosiale strukture en groepsvooroordele te beklemtoon word “heteroseksisme” verkies, maar die is ook onduidelik want sommiges meen dat wanneer mens gekant is

van homofobie in die debatte rondom “bybel en homoseksualiteit” te erken en te beveg³⁹. En siende dat die Nuwe Testament voortdurend ingesleep word, ook eerlik te wees: Romeine 1 gaan nie juis help om homofobie te besweer nie. Om ’n bietjie te worstel met die groter argument en ander insigte van Paulus kan beslis help. Asook deur te aanvaar dat ons 21ste eeuse mense is.

Vooroordeel is nie ’n onbegryplike misterie nie. Ons kan die dinamika daarvan verstaan, die geskiedenis van die effek van vooroordeel beskryf en die verwoesting wat dit aanrig stopsit⁴⁰.

Vooroordeel, soos seksuele diskriminasie, korreleer met psigologiese en ander faktore. Dit hang saam met outoritêre gedrag, en is dikwels kenmerkend van fundamentalistiese godsdienstige oortuigings (Herek 2000:20). Heteroseksisme speel ook ’n kommerwekkende rol by “in-groep” definiëring. Die dinamika is die (valse) geloof dat negatiewe beoordeling van ’n buite-groep (soos homoseksuele mense) eiewaarde en selfbeeld verbeter, dat die bespotting en vernedering van hulle, saam met geweld (of gewelddadige houdings), simboliese status kan verhoog (Hamner 1992:181–183).

Geestelike volwassenheid behels bevryding van vooroordeel. Homofobie moet uit die kas kom. So baie van ons samelewing se instellings (soos die onderwys en die kerk) opereer met baie eng aannames oor normaliteit en gevolglik is daar baie sterk *onderlangse* druk wat uitgeoefen word op allerlei persone. Deel van hierdie poging tot eerlikheid is ook om te erken dat daar met vorme van monogamiese heteroseksualiteit ernstige probleme kan wees. Talle vorme van monogame en heteroseksuele gedrag lei tot *baie meer* sosiale skade, ongelukkigheid, identiteitsverlies, verwoesting van familie en verhoudings as wat selfde-geslag seks veroorsaak.

Ons taak is nie soseer om die Suid-Afrikaanse staat se erkenning van diversiteit en pluralisme na te praat nie, maar om die etiese en

teen heteroseksisme is, is mens teen heteroseksualiteit (Kitzinger 1996:8–12). Ek wil nie aan dié debat deelneem nie, net ten strengste pleit vir die morele oortuiging dat verdrukking *verkeerd* is en vooroordeel en diskriminasie beëindig *moet* word.

³⁹ Die homofobiese aard van bybellesings in hierdie verband is baie opvallend. Om maar net twee diverse voorbeelde (een Joods en een Afrikaans) aan te haal: Dresner (1991), Theron (2001). Die een wil die (“die”?) *ware* aard (soos deur hom bepaal natuurlik) van die huwelik beskerm; die ander wil maar “net” getrou wees aan wat die Bybel leer (en die oorgrote meerderheid van ander tekste weggooi, wat nog te sê die *bedoeling* van die Bybel). Ons as Suid-Afrikaners behoort die mentaliteit goed te ken: “Ek is nie ’n rassis nie, maar ongelukkig verwag God van my om jou daar anderkant, apart van ons, te hou...”

⁴⁰ Kyk, byvoorbeeld, Herek (1992); Ehrlich (1992); Cogan (1996); Livingstone (1996); Ross (1996).

morele kwaliteit van daardie diversiteit, pluralisme en erkenning krities te beproef.

6 DIE DRANGE VAN JOU HART

Die opmerking dat 'n liggaam-gees dualisme ons denke vir honderde jare oorheers het, lyk so onskuldig maar die nuwe-effekte van hierdie splitsing is bykans onberekenbaar; in Foucault (1979:30) se treffende sinspeeling op Plato, "The soul is the effect and instrument of a political anatomy; the soul is the prison of the body".

In hierdie trant is dit belangrik om te besef dat my liggaam nie iets is wat ek het nie, maar wat ek *is*. Mens-as-liggaam staan ook nie vir 'n essensie nie, maar vir 'n *proses*. Taal, samelewing, geskiedenis: almal "kragte" wat my liggaam, my wese, vorm en maak en beskryf (en selfs ook misvorm en soms *wegskryf*). So gesien is my drange so deel van my soos my hart of my brein. Dis nie al wat ek is nie, maar ek kan nie ek wees, ek kan nie eers lewendig wees, daarsonder nie. Dit is ook nie vas, onwrikbaar neergelê voor my geboorte nie — dit word en verander en pas aan en pols soos wat mens leef en ouer word.

Bewus van die verweefdheid van self en liggaamlikheid, kan ons net pynlik die eeu-oue pogings om dit los te torring, erken en ons bes doen om die verwerping van die liggaam ongedaan te maak. Daar kan min twyfel wees dat die oorwig van hierdie verwerping met ons seksualiteit te doen het (cf Scully 1998:11). Die oorsake is ingewikkeld, maar die treurmare van ons geskiedenis onontkenbaar. Miskien is dit die krag van ons drange, maar dalk eerder juis omdat ons seksualiteit ons bloot stel, ons fisies en emosioneel weerloos laat, wat die verkerkering van die liggaam gedryf het.

"Ek is my liggaam"⁴¹, is dus 'n gepaste noemer, nie net vir teologiese refleksie nie, maar as knooppunt vir 'n moraliteit wat seksuele diversiteit ernstig neem. Ons diskoerse, en spesifiek ons religieuse besinning, moet die splitsing van gees (innerlike self) en liggaam aktief repudieer. Die gepolariseerde verdeling en spanning tussen natuur en kultuur, tussen begeerte en rede, het genoeg skade aangerig. Die lewe voor (en vir) God kan net 'n *beliggaamde* lewe wees.

Anders as Paulus, kan ons erken dat "die drange van ons hart" nie iets daar buite, *vêr*, dreigend of vuil is nie. Dit is *juis* wat 'n mens is en, in 'n baie besliste sin, *al* wat mens is. Dit is "precisely the enormity and complexity of bodies as our only way to God" (Grovijahn 1998:30) wat ons moet erken.

⁴¹ Wat toevallig ook die titel is van Elizabeth Moltmann-Wendel (1994) se boek oor feministiese lyfteologie. Ek wil ook, in hierdie verband, die aandag vestig op die belangwekkende artikel van Johannes Vorster (2000).

7 KONKLUSIE

Paulus se beoordeling van homo-erotiek in Romeine 1:26–27 berus op die oortuigings dat (1) homoseksuele gedrag voortvloei uit afgodediens; (2) dat daar ’n godgegewe orde is wat mans eerste en vroue tweede plaas en daarom moet (3) verhoudinge hierdie “natuurlike” orde weerspieël.

Juis omdat ons konteks ernstig moet neem, wat die Nuwe Testament én onself betref, lyk my ’n gepaste reaksie die volgende:

- Dit is onverantwoordelik om bybelse uitsprake direk as norme vir vandag te wil toepas. Die vraag vir mense wat Paulus (of Levitikus) wil ernstig neem, is nie hoe om homoseksualiteit te beoordeel nie, maar om uit te maak *hoe* speel *wat* van die Bybel ’n rol in mens se lewe.
- Die hele styl van “ons” wat moet besluit wat om met “hulle” te maak, reflekteer die diepgesetelde patriargie en heteroseksisme in ons diskoerse. Die beste in ons Christelike tradisie beklemtoon tog sekerlik ’n voorkeur vir respek, erkenning en volheid van lewe.
- Die situasie waarin die moderne mens hom/haar bevind, stel die uitdaging om vooroordeel te oorwin en om diskriminasie en verwerping te beveg. In ’n sin is die kwessie van seksuele diversiteit nie anders as die uitdagings wat patriargie stel nie. Patriargie is vir eeue (eintlik vir millennia — Lerner 1986) as “normaal” beskou.
- Seksualiteit kan nie losgemaak word van die res van die lewe nie. Geen seksdaad is “eties” in sigself nie. Dit word “eties” binne die raamwerk van die res van ’n mens se lewe, die kultuurpatrone waarbinne mens lewe, die spesifieke omstandighede en met die roeping tot liefde, geregtigheid en vryheid. Is daardie roeping nie juis die lewe voor God nie?

Literatuurverwysings

- Abramson, P R, & Pinkerton, S D 1995. Introduction: nature, nurture and in-between, in P R Abramson & S D Pinkerton (eds), *Sexual nature, sexual culture*, 1–14. Chicago: University of Chicago Press.
- Archer, L J 1990. *Her price is beyond rubies: the Jewish woman in Graeco-Roman Palestine*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Aune, D E 1991. Romans as a *logos protreptikos*, in: K P Donfried (ed), *The Romans debate: revised and expanded edition*, 278–296. Edinburgh: T&T Clark.
- Barton, T S 1988. *Power and knowledge: astrology, physiognomics and medicine under the Roman empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bassler, J M 1984. Divine impartiality in Paul’s Letter to the Romans. *Novum Testamentum* 26(1):43–58.
- Berger, P L., & Luckmann, T 1967. *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth: Penguin (Original work published 1966).

- Boswell, J 1980. *Christianity, social tolerance, and homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1990. Concepts, experience, and sexuality. *difference*, 2(1):67–87.
- Botha, P J J 1998. History, Scripture and revelation: a conversation with Ferdinand Deist. *Old Testament Essays* 11(3):386–414.
- , 2000. Submission and violence: exploring gender relations in the first century world. *Neotestamentica* 34(1):1–38.
- Brooten, B J 1985. Paul's views on the nature of women and female homoeroticism, in: Atkinson, C W, Buchanan, C H & Miles, M (eds), *Immaculate and powerful: the female sacred image and social reality*, 61–87. Boston: Beacon.
- Brown, P 1988. *The body and society: men, women and sexual renunciation in early Christianity*. London: Faber & Faber.
- Buss, D M 1998. Sexual strategies theory: historical origins and current status. *Journal of Sex Research* 35(1):19–31.
- Cantarella, E 1992. *Bisexuality in the ancient world*. New Haven: Yale University Press.
- Charlesworth, J H 1977. Jewish astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and early Palestinian synagogues. *HThR* 70:183–200.
- , 1987. Jewish interest in astrology during the Hellenistic and Roman period. *ANRW*, 2.20.2, 927–949.
- Cilliers, P 1997. *'n Kas is vir klere*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Clarke, J R 1993. The Warren cup and the contexts for representations of male-to-male lovemaking in Augustan and early Julio-Claudian art. *Art Bulletin* 75(2):275–294.
- Cogan, J C 1996. The prevention of anti-lesbian/gay hate crimes through social change and empowerment, in: Rothblum, E D & Bond, L A (eds), *Preventing heterosexism and homophobia*, 219–238. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Countryman, L W 1988. *Dirt, greed and sex: sexual ethics in the New Testament and their implications for today*. Philadelphia: Fortress.
- Davidson, A I 1987. Sex and the emergence of sexuality. *Critical Inquiry* 14:16–48.
- Dresner, S H 1991. Homosexuality and the order of creation. *Judaism* 40 (159, 3), 309–321.
- Dupont, F 1992. *Daily life in ancient Rome*. Oxford: Blackwell.
- Edwards, C 1993. *The politics of immorality in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehrlich, H J 1992. The ecology of anti-gay violence, in: Herek, G M & Berrill, K T (eds), *Hate crimes: confronting violence against lesbians and gay men*, 105–112. Newbury Park: Sage Publications.
- Eisler, R 1995. *Sacred pleasure: sex, myth and the politics of the body*. New York: HarperSanFrancisco.
- Foucault, M 1979. *Discipline and punishment: the birth of the prison*. (A Sheridan, Trans.). Harmondsworth: Penguin Books.
- , 1984. Preface to the *History of sexuality*, in: Rabinow, P (ed), *The Foucault reader*, 333–339. London: Penguin.
- , 1985. *The use of pleasure: the history of sexuality vol 2*. (Transl R Hurley). London: Penguin Books.
- Frymer-Kensky, T 1989. Law and philosophy: the case of sex in the Bible. *Semeia* 45:89–102.

- Fuller, R L 1994. What does science teach about human sexuality? In: Geis, S B & Messer, D E (eds), *Caught in the crossfire: helping Christians debate homosexuality*, 78–87. Nashville: Abingdon.
- Furnish, V P 1994. What does the Bible say about homosexuality? In: Geis S B & Messer, D E (eds), *Caught in the crossfire: helping Christians debate homosexuality*, 57–65. Nashville: Abingdon.
- Gleason, M W 1990. The semiotics of gender: physiognomy and self-fashioning in the second century C.E In: Halperin, D M, Winkler, J J & Zeitlin, F I (eds), *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*, 389–416. Princeton University Press.
- Golden, M 1991. Thirteen years of homosexuality (and other recent work on sex, gender and the body in ancient Greece). *Echos du Monde Classique* 35:327–340.
- Greenberg, D F 1988. *The construction of homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grovijahn, J M 1998. Theology as an irruption into embodiment: our need for God. *Theology and Sexuality* 9:28–35.
- Hachlili, R 1977. The Zodiac in ancient Jewish art: representation and significance. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 228, 61–77.
- Hallett, J P 1989. Female homoeroticism and the denial of Roman reality in Latin literature. *Yale Journal of Criticism*, 3(1):209–227.
- Halperin, D M 1989. Is there a history of sexuality? *HTh* 28:257–274.
- , 1997. Sex before sexuality: pederasty, politics and power in classical Athens, in: Corvino, J (ed), *Same sex: debating the ethics, science, and culture of homosexuality*, 203–219. Lanham: Rowman & Littlefield.
- , 1998. Forgetting Foucault: acts, identities, and the history of sexuality. *Representations* 63:93–120.
- Hamner, K M 1992. Gay-bashing: a social identity analysis of violence against lesbians and gay men, in: Herek, G M & Berrill, G T (eds), *Hate crimes: confronting violence against lesbians and gay men*, 179–190. Newbury Park: Sage Publications.
- Henderson, J 1975. *The maculate muse: obscene language in Attic comedy*. New York: Yale University Press.
- Herek, G M 1992. The social context of hate crimes: notes on cultural heterosexism, in G M Herek & K T Berrill (eds), *Hate crimes: confronting violence against lesbians and gay men*, 89–104. Newbury Park: Sage Publications.
- , 2000. The psychology of sexual prejudice. *Current Directions in Psychological Science*, 9(1):19–22.
- Heyward, C 1994. Notes on historical grounding: beyond sexual essentialism, in: Nelson, J B & Longfellow, S P (eds), *Sexuality and the Sacred: sources for theological reflection*, 9–18. Louisville: Westminster/John Knox.
- Inwood, B 1985. *Ethics and human action in early Stoicism*. Oxford: Clarendon.
- Johns, C 1990. Research on Roman silver plate. *Journal of Roman Archaeology* 3:28–43.
- Joshel, S R 1992. The body female and the body politic: Livy's Lucretia and Verginia, in: Richlin, A (ed), *Pornography and representation in Greece and Rome*, 112–130. New York: Oxford University Press.
- Kirkpatrick, R C 2000. The evolution of human homosexual behavior. *Current Anthropology* 41(3):385–398.

- Kitzinger, C 1996. Speaking of oppression: psychology, politics and the language of power, in: Rothblum, E D & Bond, L A (eds), *Preventing heterosexism and homophobia*, 3–19. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Klauck, H-J 1995. *Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lambert, R 1984. *Beloved and god: the story of Hadrian and Antinous*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Laqueur, T W 1990. *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge (M): Harvard University Press.
- Lerner, G 1986. *The creation of patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Livingstone, J A 1996. Individual action and political strategies: creating a future free of heterosexism, in: Rothblum, E D & Bond, L A (eds), *Preventing heterosexism and homophobia*, 253–266. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Lloyd, G E R 1983. *Science, folklore and ideology: studies in the life sciences in ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malina, B J 1995. *On the genre and message of Revelation: star visions and sky journeys*. Peabody: Hendrickson.
- Marrou, H I 1956. *A history of education in antiquity* (Transl G Lamb). Madison: University of Wisconsin Press. (Original work published 1982).
- Martin, D B 1995. Heterosexism and the interpretation of Romans 1:18–32. *Biblical Interpretation*, 3(3):333–355.
- Martinelli, M (ed). 1998. *Art and history of Pompeii*. (S Guintoli, S Benini, & E Pauli, Collaborators). Florence: Casa Editrici Bonechi.
- McCollough, C T., & Glazier-McDonald, B 1999. Social magic and social realities in late Roman and early Byzantine Galilee, in: Myers, E M (ed), *Galilee through the centuries: confluence of cultures*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- McDonald Pavelka, M S 1995. Sexual nature: what can we learn from a cross-species perspective, in: Abramson, P R & Pinkerton, S D (eds), *Sexual nature, sexual culture*, 17–36. Chicago: University of Chicago Press.
- McIntosh, M 1968. The homosexual role. *Social Problems* 16:182–192.
- Moltmann-Wendel, E 1994. *I am my body: new ways of embodiment* (Transl J Bowden). London: SCM Press.
- Montague, H 1992. Sweet and pleasant passion: female and male fantasy in ancient Roman novels, in: Richlin, A (ed), *Pornography and representation in Greece and Rome*, 231–249. New York: Oxford University Press.
- Moxnes, H 1988. Honor, shame, and the outside world in Paul's letter to the Romans, in: Neusner, J Fredrichs, E S, Borgen, P & Horsley, R (eds), *The social world of formative Christianity and Judaism*, 207–218. Philadelphia: Fortress.
- , 1989. Social integration and the problem of gender in St. Paul's letters. *Studia Theologica* 43:99–113.
- Neusner, J 1981. *Method and meaning in ancient Judaism, second series*. Chico: Scholars Press.
- , 1988. *Sifra: an analytical translation, vol 3. Aharé Mot Qedushim, Emor, Bhear and Behuqotai*. Atlanta: Scholars Press.
- Neyrey, J H 1990. *Paul, in other words: a cultural reading of his letters*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Parker, H N 1997. The teratogenic grid, in: Hallett, J P & Skinner, M B (eds), *Roman sexualities*, 47–65. Princeton: Princeton University Press.

- Phillips, H, & Cohen, P 2001. Beyond two sexes. *New Scientist*, 170 (May 12, 2290), 26–41.
- Pingree, D (ed & trans). 1976. *Dorothei Sidonii Carmen Astrologicum*. Leipzig: Teubner.
- Richlin, A 1981. The meaning of *irrumare* in Catullus and Martial. *Classical Philology* 76:40–46.
- , 1991. Zeus and Metis: Foucault, feminism, classics. *Helios* 18(2):160–180.
- , 1992a. *The garden of Priapus: sexuality and aggression in Roman humor* [Rev ed]. New York: Oxford University Press.
- , 1992b. Reading Ovid's rapes, in A Richlin (ed), *Pornography and representation in Greece and Rome*, 158–179. New York: Oxford University Press.
- , 1993. Not before homosexuality: the materiality of the *cinaedus* and the Roman law against love between men. *Journal of the History of Sexuality*, 3(4), 523–573.
- Ross, M W 1996. Societal reaction and homosexuality: culture, acculturation, life events and social supports as mediators of response to homonegative attitudes, in: Rothblum, E D & Bond, L A (eds), *Preventing heterosexism and homophobia*, 205–218. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Rousselle, A 1988. *Porneia: on desire and the body in antiquity*. Oxford: Blackwell.
- , 1989. Personal status and sexual practice in the Roman empire, in: Feher, M (ed), *Fragments for a history of the human body, part 3*, 301–333. New York: Zone.
- Roussin, L A 1997. The zodiac in synagogue decoration, in: Edwards, D R & McCollough, C T (eds), *Archaeology and the Galilee: texts and contexts in the Graeco-Roman and Byzantine periods*, 75–82. Atlanta: Scholars Press.
- Satlow, M L 1994. "They abused him like a woman": homoeroticism, gender blurring and the Rabbis in late antiquity. *Journal of the History of Sexuality* 5:1–25.
- , 1998. "One who loves his wife like himself": love in rabbinic marriage. *Journal of Jewish Studies* 49(1):67–86.
- Scroggs, R 1983. *The New Testament and homosexuality: contextual background for contemporary debate*. Philadelphia: Fortress Press.
- Scully, J L 1998. When embodiment isn't good. *Theology and Sexuality* 9:10–28.
- Shapiro, H A 1992. Eros in love: pederasty and pornography in Greece, in: Richlin, A (ed), *Pornography and representation in Greece and Rome*, 53–72. New York: Oxford University Press.
- Smith, M D 1996. Ancient bisexuality and the interpretation of Romans 1:26–27. *JAAR* 64(2):223–256.
- Stowers, S K 1986. *Letter writing in Greco-Roman antiquity*. Philadelphia: Westminster Press.
- Strong, D E 1966. *Greek and Roman gold and silver plate*. London: Methuen.
- Svenbro, J 1988. *Phrasikleia: an anthropology of reading in ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Szesnat, H 1997. The essentialist-social constructionist debate and biblical research, in: Germond, P & De Gruchy, S (eds), *Aliens in the household of God: homosexuality and Christian faith in South Africa*, 270–294. Cape Town: David Philip.
- Taylor, R 1997. Two pathic subcultures in ancient Rome. *Journal of the History of Sexuality*, 7(3):319–371.

- Theron, G C 2001. "Bybel praat duidelik oor homoseks", *Lesers se menings*, *Algemene Kerkbode* 166(11), 8–9 Jun), 7.
- Trapp, M & Hidber, T 1996. Artemidoros von Daldis. *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike* 2, 51.
- Vermeule, C 1962. Augustan and Julio-Claudian court silver. *Antike Kunst*, 6(1):33–40, pl.10–15.
- Veyne, P 1985. Homosexuality in ancient Rome, in: Ariés, P & Béjin, A (eds), *Western sexuality: practice and precept in past and present times*, 26–35. Oxford: Basil Blackwell.
- Von Staden, H 1989. *Herophilus: the art of medicine in early Alexandria. Edition, translation and essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vorster, J N 2000. (Em)personating the bodies of early Christians. *Neotestamentica* 34(1):103–124.
- Walters, J 1997. Invading the Roman body: manliness and impenetrability in Roman thought, in: Hallett, J P & Skinner, M B (eds), *Roman sexualities*, 29–46. Princeton: Princeton University Press.
- White, R J (Trans.). 1975. *The interpretation of dreams: Oneirocritica* by Artemidorus. Park Ridge: Noyes Press.
- Wilkinson, S., & Kitzinger, C 1994. The social construction of heterosexuality. *Journal of Gender Studies*, 3(3):307–316.
- Wink, W 1999. Homosexuality and the Bible, in: Wink, W (ed), *Homosexuality and Christian faith: questions of conscience for the churches*, 33–49. Minneapolis: Fortress.
- Winkler, J J 1990. *The constraints of desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece*. New York: Routledge.
- Wright, D F 1984. Homosexuals or prostitutes? The meaning of ἀρσενοκοῖται (1 Cor 6:9, 1 Tim 1:10). *Vigiliae Christianae* 38:125–53.
- Yarbrough, O L 1985. *Not like the Gentiles: marriage rules in the Letters of Paul*. Atlanta: Scholars Press.