

## Homoseksualiteit en eer in Athene (vijfde en vierde eeuw voor Christus)

*Ran van Reedt Dortland*

De cultuur van het antieke Griekenland oefent al eeuwen een bijzondere aantrekkingskracht uit op homoseksuelen. In de achttiende eeuw gaf de grondlegger van de klassieke archeologie, J.J. Winckelmann, al blijk van een speciale belangstelling voor de welgevormde torso's van de in marmer ver-eeuwigde Griekse jongelingen. De jonge E.M. Forster, die in de jaren negentig van de negentiende eeuw klassieke talen studeerde in Cambridge, herkende zijn eigen seksuele voorkeuren in bepaalde passages uit de Griekse literatuur. In zijn roman *Maurice* (die hij in 1913-1914 schreef, maar die pas na zijn dood in 1970 werd gepubliceerd) beschrijft hij hoe de studenten de opdracht kregen om het vertalen van 'a reference to the unspeakable vice of the Greeks' achterwege te laten. Later in het boek vindt de hoofdpersoon in de Griekse literatuur een middel om met zijn - in zijn eigen samenleving verfoeide - seksualiteit om te gaan. Zelfs een homoseksuele classicus uit onze tijd, J.J. Winkler, zegt in het voorwoord van zijn *Constraints of Desire*: 'What first attracted me - and many others, I am sure - to the study of ancient Greece was the glamorous combination of exciting myths and beautiful bodies.' En even verder: 'It should have been obvious to me that no real place could have existed where all the men had the bodies of young athletes and all history was so relentlessly noble, tragic, and exciting, but it only dawned on me how constructed was this myth-making when I first visited Greece in 1982.'<sup>1</sup>

Terwijl bepaalde uitingen van beeldende kunst uit het oude Griekenland voor velen in recente eeuwen een duidelijke, hoewel impliciete, homoseksuele allure hadden (die ook door heteroseksuelen wel bespeurd moet zijn), bleef het expliciet homo-erotische karakter van delen van de Griekse literatuur voor het grote publiek verborgen. In het onderwijs op de gymnasia sloeg men passages over die als schadelijk voor het opgroeiende kind beschouwd werden. Wie zich professioneel met de klassieken bezig hield, sloot vaak de ogen voor de werkelijke inhoud van bepaalde teksten. Men weigerde eenvoudig om zich rekenschap te geven van wat men niet wilde weten. En als men al aandacht besteedde aan de ogenschijnlijk zo vrije omgang van de Grieken met de gelijkgeslachtelijke liefde (in wetenschappelijke bladen verscheen toch vrij veel over dit onderwerp), dan schreef men er met een moraliserende ondertoon over, of vond men het nodig de Griekse 'decadentie' te vergoelijken.

Zo kon het gebeuren dat de standaardwerken op dit gebied, M. Foucaults *Geschiedenis van de seksualiteit* en K.J. Dovers *Greek homosexuality*, pas in 1978 verschenen. Sir Kenneth Dover slaagde er uitstekend in om de zaken met een historisch onpartijdige blik te bekijken: 'I am fortunate in not experiencing moral shock or disgust at any genital act whatsoever, provided that it is welcome and agreeable to all the participants.'<sup>2</sup> Op ons komt deze verklaring waarschijnlijk nogal parmantig over, en in ieder geval als overbodig, maar in dit verband doet men er goed aan te beseffen dat

homoseksualiteit in het Engeland van het einde van de jaren zeventig nog als zo schokkend ervaren werd dat bijvoorbeeld Plato's *Phaedrus* en *Symposium* op het plankje 'pornografie' van de boekenwinkel te vinden waren.

Latere onderzoekers als J.J. Winkler en D.M. Halperin staan op de schoulers van Foucault en Dover. Hun verdienste bestaat goeddeels uit het toepassen van nieuwe methoden van onderzoek op de problematiek van de Griekse homoseksualiteit. Moderne feministische ideeën op het gebied van *sex* en *gender* en een antropologische aanpak, blijken goede resultaten op te leveren bij het bestuderen van (homo)seksueel gedrag in een premoderne samenleving.

In ieder geval is vandaag de dag de opvatting wijd verbreid dat het antieke Griekenland voor de homoseksueel een soort paradijs was, waar hij zijn liefdes en lusten vrijelijk kon botvieren. Was dit inderdaad het geval? Ik geloof dat het beeld van de antiek-Griekse seksuele moraal en ethiek (Foucault heeft op het belang van het maken van onderscheid tussen deze termen gewezen; de ethiek vormt de internalisering van de door de omgeving opgelegde moraal<sup>3</sup>) veel genuanceerder zou moeten zijn. Het gedrag van de Griek ten opzichte van seksualiteit hing nauw samen met het geslachtsgebonden stelsel van normen en waarden rondom begrippen als *eer* en *schaamte*. Hoe homo-seksueel gedrag in dat stramien paste (of ook vaak niet paste) zal hieronder duidelijk worden. Speciale aandacht verdient in dit kader de mannelijke prostitutie, omdat de houding ten opzichte van dit verschijnsel een bijzonder verhelderend licht werpt op het Griekse denken over uitingen van homoseksualiteit.

Mijn onderzoek beperkt zich tot het Athene van de vijfde en vierde eeuw voor Christus. Het spreekt vanzelf dat ik de tijd en het gebied van mijn onderzoek heb moeten begrenzen, en over het Athene van deze periode zijn eenvoudig de meeste bronnen beschikbaar. Vrouwelijke homoseksualiteit zal niet aan de orde komen. Dit omdat ik in kort bestek niet alles kan behandelen, maar vooral vanwege het gebrek aan gegevens over de lesbische liefde in Athene.<sup>4</sup> Een zeer androcentrische samenleving als de Atheense bracht nu eenmaal nauwelijks bronnen voort over dit onderwerp.

### Honderd jaar homoseksualiteit?

De term *homoseksualiteit* dook voor het eerst op in medische handboeken aan het einde van de negentiende eeuw. Het Oud-Grieks had voor homoseksualiteit geen eigen woord. In de pre-industriële periode classificeerde men seksuele handelingen niet aan de hand van het geslacht van de personen die ze bedreven, en bewoog het denken hierover zich binnen heel andere kaders. Het paradigma van de dichotomie homoseksualiteit-heteroseksualiteit heeft sinds de eeuwwisseling een hoge vlucht genomen; de moeite die het ons nu kost om deze denkwijze los te laten vormt een aanwijzing voor de krachtige positie die zij zich in onze cultuur heeft verworven. Maar seks kan op vele andere manieren gecategoriseerd worden (bijvoorbeeld aan de hand van actief en passief gedrag, of van seksuele rollen die als mannelijk en vrouwelijk worden

beschouwd). De seksuele categorieën die wij hanteren zijn, zoals vermeld, niet die van de Grieken.<sup>5</sup>

David Halperin heeft over de hierboven beschreven 'ontdekking' van de seksuele voorkeur (waarmee uitsluitend de keuze van het geslacht dat seksueel verlangen opwekt, wordt bedoeld, dus niet een voorkeur voor bepaalde seksuele handelingen) een opstel geschreven met de prikkelende titel *One hundred years of homosexuality*.<sup>6</sup> Daarin betoogt hij, in navolging van Foucault,<sup>7</sup> dat de seksualiteit een negentiende-eeuws construct is. De moderne mens ziet de seksualiteit als een scherp afgebakend, maar geheimzinnig deel van zijn psyche, dat autonoom een groot deel van zijn gedrag stuurt, en daarmee goeddeels bepalend is voor zijn karakter. Ook wanneer gedragingen niet onmiddellijk herkenbaar betrekking hebben op seks, brengt men die vaak wel in verband met seksualiteit. Allerlei handelingen en neigingen worden door middel van het begrip seksualiteit onder één noemer gebracht, terwijl men diezelfde gedragsuitingen in de pre-industriële tijd niet met elkaar verbond. Als onze seksualiteit onze persoonlijkheid vormt, dan is het logisch dat zij ook zorgt voor een seksuele identiteit, die tot uitdrukking komt in de termen homo- en heteroseksualiteit. Zo bracht de 'uitvinding' van de seksualiteit de 'uitvinding' van de seksuele voorkeur met zich mee.<sup>8</sup>

Ik geloof dat Halperin terecht opmerkt dat het voor een juiste bestudering van de seksualiteit van de antieke Grieken onontbeerlijk is dat men zich rekenschap geeft van het feit dat zij seksuele handelingen op een andere wijze classificeerden dan wij. Wie homoseksualiteit in het klassieke Athene tot het object van studie maakt, houdt zich eigenlijk bezig met een anachronisme: vormen van seks die de Atheners niet als verwant beschouwden, worden toch met elkaar in verband gebracht. Maar Halperin veronderstelt meer dan dat: de Grieken hadden volgens hem - en Winkler schijnt het hier met hem eens te zijn<sup>9</sup> - simpelweg geen seksualiteit. Homoseksuele of heteroseksuele Grieken bestonden volgens hem daarom niet; er was slechts sprake van een ongerichte behoefte aan seks. Ik geloof dat Halperin zijn stelling op dit punt te ver voert. Een biologische behoefte aan seks (duidt Winkler hierop wanneer hij zegt dat seks geen natuurlijk gegeven is, 'except in a trivial and uninteresting sense?'),<sup>10</sup> en de praktijk die daaruit voortvloeit, hebben mijns inziens een verlangen tot gevolg naar het categoriseren van het gedrag dat met seks verband houdt. Dat gedrag kan in vele mentale categorieën worden ondergebracht, en het is duidelijk dat de Grieken niet over seks dachten in het moderne patroon van de seksualiteit. Maar dat wil niet zeggen dat deze manier van denken niet op de Grieken toepasbaar zou zijn, en dat het Griekse denken over seks - dat, zoals in het vervolg hiervan zal blijken, een denken was in termen van een actieve en een passieve partner - niet op ons toepasbaar zou zijn. Ook de Grieken waren homo-, hetero- of biseksueel, ook al konden zij niet in deze kaders denken. En bij ons zijn er, wanneer men maar wil, altijd wel actieve en passieve partners te onderscheiden, ook al zouden wij aan deze kwalificaties niet een deel van onze persoonlijke identiteit ontnemen.

Halperin probeert zijn opvattingen te onderbouwen door er op te wijzen dat iedere verwijzing naar exclusieve homoseksualiteit in de Griekse literatuur

zou ontbreken; men zou er alleen homoseksuele contacten tussen jongens en mannen terugvinden, maar nooit tussen leeftijdsgenoten.<sup>11</sup> Ik waag het deze stelling in twijfel te trekken, vooral op grond van wat Plato Aristophanes laat vertellen in zijn *Symposium*.

Aristophanes probeert een verklaring te geven voor het ontstaan van de liefde, door ervan uit te gaan dat de mens vroeger twee gezichten had, aan de voor- en aan de achterzijde van het hoofd. Bovendien bezat de mens vier armen en vier benen, zodat beide kanten van het lichaam er hetzelfde uitzagen. Er waren drie rassen: mannen, vrouwen en *manwijven*; de laatsten waren aan de ene zijde man en aan de andere zijde vrouw. Dit oorspronkelijke mensenras nam het echter op tegen de goden, en moest daarom worden gestraft. Zeus besloot de mensen door te snijden, zodat hun huidige vorm ontstond. Toen het oorspronkelijke lichaam was doorgesneden, verlangde de ene helft wanhopig naar de andere helft. De beide helften probeerden zo veel mogelijk bij elkaar te blijven; de mens is altijd op zoek naar de helft die bij hem past. Mannen en vrouwen die van oorsprong behoorden tot de categorie van de *manwijven*, voelen zich daarom aangetrokken tot personen van het andere geslacht. Mannen die aan beide zijden man waren, houden van mannen, en vrouwen die aan beide zijden vrouw waren van vrouwen.

Nu hield Plato er dikwijls een heel andere denkwijze op na dan de in het Athene van de vierde eeuw gebruikelijke. En de door Aristophanes vertelde mythe in Plato's *Symposium* lijkt wel verdacht veel op een verklaringwijze voor het ontstaan van verschillende seksuele identiteiten. Halperin doet dan ook krampachtige pogingen om aannemelijk te maken dat Plato's opvattingen over seks, ook in de mythe van Aristophanes in diens *Symposium*, niet wezenlijk afweken van die van tijdgenoten in Athene. Zijn argumentatie komt op het volgende neer: (i) Plato maakt geen onderscheid tussen hetero- en homoseksualiteit, maar geeft drie voorkeuren aan, namelijk (a) mannen met een voorkeur voor mannen, (b) vrouwen met een voorkeur voor vrouwen, en (c) mannen en vrouwen met een voorkeur voor het andere geslacht. (ii) Plato beschrijft de voorkeur van mannen voor mannen alleen in de hiërarchische termen van een paederastische relatie.<sup>12</sup>

Maar ik vind Halperins argumenten beslist niet overtuigend. Bij (i) vraag ik me af wat het wezenlijke verschil is met moderne seksuele categorieën. Tegenwoordig spreekt men steeds meer over *homo's*, *lesbo's* en *hetero's*, in plaats van over homo- en heteroseksuelen. Betekent dit dat men tegenwoordig fundamenteel anders over seksualiteit is gaan denken dan, zeg, vijftien jaar geleden? Als men Halperins redenering consequent volgt, zou men dat haast gaan geloven. En (ii) kon Plato wel anders dan een verhouding tussen mannen in hiërarchische termen beschrijven? Plato was een zeer origineel denker (zeker op dit terrein), maar het is toch niet verwonderlijk dat hij de traditionele wijze van denken niet overal kon loslaten? Zelfs al had hij dat gekund en gewild, dan had hij daarmee zonder twijfel een groot deel van zijn publiek van zich vervreemd.<sup>13</sup>

Hoe dit ook zij, het lijkt mij niet zo vreemd dat er in een samenleving die voor homo- of heteroseksualiteit geen woorden kende, niet geschreven

werd over seksuele voorkeur. Maar een nog belangrijker bezwaar is, geloof ik, dat een *argumentum e silentio* op dit punt niet op zijn plaats is. De Grieken dachten over seks namelijk na in het kader van de penetrerende (*actieve*) en de gepenetreerde (*passieve*) persoon. Van een volwassen Griekse man werd een actieve seksuele rol verwacht; maar in het denkraam van de Grieken moest één van partners wel passief zijn. Een homoseksuele relatie tussen twee volwassen mannen van gelijke sociale status was zo automatisch oneervol, in tegenstelling tot een homoseksuele relatie tussen een man en een jongen, waarin duidelijk sprake was van sociale ongelijkheid. Is het dan verwonderlijk dat op dit soort seksuele verhoudingen een taboe rustte in het antieke Griekenland? Dit taboe verklaart het zwijgen van de bronnen beter dan de veronderstelling dat homoseksuele relaties tussen leeftijdgenoten in het geheel niet voorkwamen.

Een vergelijking maakt mijn standpunt misschien duidelijker. Menstruatie was een onderwerp waarover niet werd gesproken in Athene.<sup>14</sup> Als we geen enkel tekstfragment over hadden waaruit blijkt dat Atheense vrouwen menstrueerden, was het dan gerechtvaardigd geweest om aan te nemen dat menstruatie een fenomeen was dat in het antieke Athene niet voorkwam? Menstruatie is een biologisch verschijnsel. Uit modern biologisch onderzoek komen steeds meer aanwijzingen dat dit met de seksuele voorkeur, in ieder geval gedeeltelijk, ook het geval zou kunnen zijn.<sup>15</sup> Gelukkig heeft Halperin ruiterlijk erkend dat zijn theorie op dit punt zou worden weerlegd, als men een biologische oorzaak voor de seksuele gerichtheid zou ontdekken.<sup>16</sup>

Ik wil geenszins beweren dat onze manier van denken over seks de enige juiste is. Integendeel, er is al vaak op gewezen dat het geloof in twee polen (heteroseksualiteit vs. homoseksualiteit) geen recht doet aan het feit dat seksuele voorkeuren zich in werkelijkheid meestal ergens tussen de beide uitersten bevinden. In onze cultuur voelt men zich te vaak, bewust of onbewust, gedwongen een keuze te maken. Zo is, denk ik, ook het naar ons gevoel frequente voorkomen van biseksualiteit (om in de moderne terminologie te blijven) onder de Grieken te verklaren.<sup>17</sup> Maar dat alles hoeft, zoals gezegd, nog niet te betekenen dat het de Grieken in het algemeen aan een voorkeur voor één van beide geslachten ontbrak.

## **Paederastie**

De moderne mediterrane antropologie toont ons dat de begrippen *eer* en *schaamte* een zeer belangrijke rol spelen in het leven van de tegenwoordige bewoners van het Middellandse-zeegebied. Door middel van sociale controle is ieders gedrag er voortdurend het onderwerp van evaluatie, hetgeen vooral tot uitdrukking komt in roddel. Het voorgeschreven gedrag staat daarbij in verband met geslacht en, in mindere mate, met leeftijd. Steeds duidelijker wordt dat er in de Oudheid een soortgelijk systeem van maatschappelijke evaluatie bestond.<sup>18</sup> Seks was in die evaluatie van groot belang; ook in seksueel opzicht waren de goedgekeurde vormen van gedrag geslachts- en leeftijdsgebonden.

De zeer agonistisch ingestelde Grieken onderscheidde, ook waar het vormen van seks betrof, steeds een competitief element. Winst bestond alleen bij de gratie van het verlies van een ander. De evaluatie van seksuele gedragsuitingen vond op *phallocentrische* wijze plaats: het penetreren (op welke manier dan ook) van het lichaam van een ander werd als eervol beschouwd, en het gepenetreerd worden als oneervol.<sup>19</sup> Het mannelijke ideaaltype was voor de Atheners de *hopliet*, de burger-soldaat die onafhankelijkheid en kracht uitstraalde. Uiteraard was het ondenkbaar dat een hopliet zich zou laten penetreren. Dat zou zijn sociale status immers onherstelbare schade toegebracht hebben. De burger-soldaat moest wel de actieve partner zijn, en alleen personen die in maatschappelijk opzicht inferieur aan hem waren, zoals vrouwen of slaven, paste het om een seksueel passieve rol te spelen.<sup>20</sup>

Het tegendeel van de hopliet was de *kinaidos*, de man die zijn lusten niet de baas was, en zelfs zo ver kon gaan dat hij zich liet penetreren. Het is zeer de vraag of de Atheners in hun dagelijkse leven daadwerkelijk *kinaidoi* ontwaarden, maar als afschrikwekkend beeld waren zij nadrukkelijk aanwezig. Het is overigens niet juist om de *kinaidos* gelijk te stellen aan de moderne homoseksueel. Een verlangen naar het passief ondergaan van seks (hetgeen als man alleen mogelijk is met een andere man) werd beslist met de *kinaidos* in verband gebracht, maar excessieve lustgevoelens van heteroseksuele aard eveneens. Een man werd geacht zijn lichaam volledig te beheersen; vrouwen zouden daartoe niet in staat zijn. Was een man zijn liefdes en lusten niet de baas, dan maakte hij zichzelf daarmee tot vrouw. Winkler drukt het als volgt uit: 'The contrast between *hoplite* and *kinaidos* is a contrast between manly male and womanly male, and therefore rests on a more fundamental polarity between men and women. The cultural polarity between the genders is made internal to one gender, creating a set of inframasculine polarities between the hoplite and the *kinaidos*'.<sup>21</sup>

Aangezien seks altijd in hiërarchische termen geëvalueerd werd, kon een seksuele relatie tussen vrije Atheense mannen niet eervol zijn. Het lijkt daarom nogal merkwaardig dat een verhouding met een vrijgeboren Atheense jongen, mits aan bepaalde voorwaarden werd voldaan, wel eervol was. Openlijke homoseksuele liefdesverhoudingen van vrije Atheense mannen beperkten zich tot nog baardloze jongens, hoewel er een aantal gevallen bekend is van een relatie met een jongen met een beginnende baard. De oudere minnaar was daarbij meestal een nog ongetrouwde jongeman, maar ook hierop bestaan uitzonderingen.<sup>22</sup> Dover gebruikt in dit verband de termen *erastês* ('minnaar') voor de volwassen man, en *eromenos* ('beminde') voor de jongen. In onze Griekse bronnen wordt de *eromenos* aangeduid als *pais* ('kind'). De *erastês* was degene die werd geacht seksueel plezier aan de verhouding te beleven (de bronnen spreken van *eran* ofwel 'seksueel liefhebben'/'begeren'), en in seksuele zin de actieve rol te spelen. De *eromenos* was degene die door een *erastês* geschaakt werd; hij nam dus nooit zelf het initiatief tot een relatie. Volgens de heersende norm was hij degene die zijn minnaar uit respect of (niet-seksuele) genegenheid (de bronnen spreken van *philein* ofwel 'lief-

hebben', maar dan zoals een jongen zijn broer of vader liefheeft) een gunst verleende (*charizesthai*).<sup>23</sup>

Hoe weinig schaamtevol een relatie met een jongen was, wordt duidelijk uit de woorden van Pausanias in het *Symposium* (182d-183b):

'Je moet bedenken dat het hier mooier wordt gevonden openlijk verliefd te zijn dan in het geheim, vooral als het om heel bijzondere en voortreffelijke mensen gaat, al zijn ze lelijker dan anderen. Verder word je, als je verliefd bent, van alle kanten ongelooflijk aangemoedigd en niet beschouwd als iemand die iets schandelijks (*aischron*) doet. Als je succes hebt, wordt dat mooi (*kalon*) gevonden en als je geen succes hebt een schande. En bij zijn pogingen de geliefde te krijgen laten onze normen een minnaar (*toi erastēi*) de vrijheid de gekste dingen te doen en toch geprezen te worden, dingen die de grootste kritiek zouden uitlokken bij het streven naar een willekeurig ander doel dat je wilde bereiken. Als je bijvoorbeeld om geld van iemand te krijgen of een openbare functie te bekleden of op een andere manier invloed te hebben, bereid zou zijn tot het soort dingen dat een minnaar voor zijn geliefde doet (*hoiaper hoi erastai prosta paidika*): een overdreven smekende houding bij je verzoeken aannemen, eden zweren, voor iemands deur slapen en bereid zijn tot slavendiensten die zelfs een slaaf niet zou willen verrichten, dan zou iedereen proberen je te beletten het zo aan te pakken. Je vijanden zouden je kruiperigheid verwijten en een slaafse mentaliteit, en je vrienden zouden je waarschuwen en zich voor je schamen. Maar als een minnaar dat allemaal doet, wint hij er sympathie mee. De publieke opinie gunt hem zo te handelen zonder gevaar voor zijn reputatie (*kai dedotai hypo tou nomou aneu oneidous pratein*), omdat zijn streven als iets prachtigs (*pankalon*) wordt beschouwd.' (vert. G. Koolschijn)

Natuurlijk was het alleen mogelijk een homoseksuele verhouding te hebben met een jongen, omdat er in dat geval van ongelijkheid sprake was. Zo kon seks toch in een hiërarchisch verband gezien worden. Maar was het dan geen schande voor een vrijgeboren jongen om de passieve partij te zijn? Hij zou immers al spoedig een vrij burger zijn, en het lichaam van een vrije Atheense burger was onschendbaar. Hier komt een zekere ambivalentie in het gedrag van de Atheners aan de oppervlakte. Niet voor niets wordt de Atheense wetgeving met betrekking tot paederastie door Pausanias *poikilos* ('ingewikkeld') genoemd (*Symp.* 182a). In ieder geval was het voor een *eromenos* schandelijk wanneer hij 'te gemakkelijk te krijgen' was, hetzij omdat hij (te) welwillend was, hetzij omdat hij omgekocht was. Een *erastēs* moest werkelijk verliefd zijn op zijn *eromenos*, en niet slechts uit een banaal lustgevoel een paederastische verhouding aangaan. Pausanias relativeert zijn eerdere be-

weringen over de paederastie door er op te wijzen dat vaders hun zonen niet graag in een paederastische relatie zien, en zegt dan (*Symp.* 184ab):

‘Om die reden wordt het dus in de eerste plaats afgekeurd (*aischron nenomistai*) als je je snel laat veroveren (nl. omdat het dan slechts om lichamelijke begeerte gaat bij de *erastês*: zie *Symp.* 183e) - er moet tijd verstrijken, wat nu eenmaal doorgaans als een goede test geldt - en in de tweede plaats als je je door geld of maatschappelijke invloed laat veroveren, of je nu buigt voor een slechte behandeling in plaats van vol te houden, of niet op de cadeaus en maatschappelijke voordelen neerkijkt. Geen van die dingen lijkt namelijk stabiel of blijvend, nog afgezien van het feit dat er niet eens een hechte band (*gennaian philian*) door is ontstaan.’ (vert. G. Koolschijn)

In het ideaalbeeld van een paederastische relatie was er niet eens sprake van daadwerkelijke seks tussen de beide partners, maar het ikonografisch bewijsmateriaal leert ons dat de relatie in de praktijk zeer vaak wel degelijk geconsumeerd werd. Zoals in zoveel culturen was er in het klassieke Athene soms een diepe kloof tussen voorschriften en werkelijkheid.<sup>24</sup>

Was er dan helemaal geen ‘bescherming’ van de vrijgeboren jongens tegen opdringerige *erastai*? Enige wetten op dit gebied bestonden er wel, zoals Pausanias met zijn opmerking over de ‘ingewikkelde’ rechtspraak al suggereerde. De belangrijkste daarvan lijkt de wet tegen *hybris*. *Hybris* was gedrag dat iemand op grond van zijn positie in de samenleving niet toekwam, en dat een ander schaadde. Aan de hand van deze wet zou iedere vader die verbolgen was over de relatie van zijn zoon, diens minnaar voor de rechtbank kunnen slepen.<sup>25</sup> De *erastês* plaatste zijn *eromenos* immers in een ondergeschikte, dus vernederende, positie. Het werkwoord *hybrizein* had bovendien een duidelijke seksuele connotatie, en er zijn ons gevallen van verleiding bekend (waarbij geen sprake was van verkrachting) die *hybris* genoemd worden.<sup>26</sup> Maar Cohen, die het bestaan van de wet tegen *hybris* interpreteert als een zekere beperking van de toelaatbaarheid van paederastische verhoudingen, noemt geen enkel concreet voorbeeld van een rechtszaak op grond van *hybris*, die aangespannen werd door een vader van een *eromenos* tegen de *erastês* van zijn zoon. En Dover geeft een aantal redenen voor een vader om een homoseksuele verhouding van zijn zoon, na aanvankelijk verzet, later toch te accepteren.<sup>27</sup> Daarnaast werd er in de gevallen van verleiding die *hybris* worden genoemd (aangevoerd door Cohen), steeds echtbreuk gepleegd. Wellicht gaf het overspel meer aanleiding tot de kwalificatie *hybris* dan de verleiding zelf.

Indien een paederastische relatie echter niet als vernederend voor de *eromenos* werd beschouwd, dan speelt de toepassing van wetgeving tegen *hybris* in mijn onderzoek natuurlijk geen enkele rol. Om redenen die ik hieronder uiteen zal zetten, geloof ik dat een paederastische verhouding vrijwel nooit als vernederend voor de jongere partner werd gezien.



## De rituele verklaringswijze

Lange tijd heeft men zich verbaasd over het frequente voorkomen van paederastie in het antieke Griekenland. Als verklaring hiervoor voert men vaak de afscherming van huwbare meisjes aan. Omdat meisjes nu eenmaal niet te krijgen waren, zouden de Griekse jongemannen, die hun mannelijkheid moesten bewijzen in de wedijver om eer, zich maar tot jongens hebben gewend.<sup>28</sup> Samen met Halperin<sup>29</sup> ben ik het niet eens met deze benadering van de problematiek, omdat een heteroseksuele relatie in dit verklaringmodel als normaal wordt gezien, en iedere afwijking van die norm een verklaring behoeft. Bovendien wordt daarmee de indruk gewekt dat de meeste Atheense *erastai* helemaal geen homoseksuele gevoelens hadden. Wie zijn wij om te twifelen aan de oprechte gevoelens van de vele Griekse dichters die hun liefde voor een jongen in hun poëzie bezongen? Aangezien homoseksualiteit alleen in een paederastische relatie openlijk en eervol tot uitdrukking kon worden gebracht, is het begrijpelijk dat veel Atheense mannen met homoseksuele gevoelens een dergelijke verhouding aangingen.

Het lijkt me dus niet juist om de hoeveelheid paederastische verhoudingen van een verklaring te voorzien (als het althans een verklaring betreft die oprechte gevoelens van liefde uitsluit). Maar het is volgens mij wel zinvol om de volgende vraag te beantwoorden: waarom was een paederastische verhouding wel eervol, en een homoseksuele relatie tussen leeftijdsgenoten niet? Het antwoord op deze vraag is misschien te vinden door de Griekse paederastie als ritueel te beschouwen. Een dergelijke interpretatie impliceert zeker niet dat de betrokken *erastês* was gespeend van oprechte homoseksuele liefdesgevoelens, maar geeft slechts een verklaring voor de maatschappelijke acceptatie van paederastie, terwijl andere vormen van homoseksualiteit niet werden aanvaard. Daarom ben ik het niet eens met Halperin, die achter de rituele hypothese een 'political agenda' vermoedt, die oud-historici ertoe in staat zou stellen om de Grieken te ontlasten van de 'charge of actually experiencing any homoerotic longings'.<sup>30</sup>

Op welke wijze kan de Griekse paederastie nu als ritueel gezien worden? Het Griekse woord voor kind was *pais*, en het Griekse woord voor slaaf was ook *pais*. Met *paides* kon een vrije Atheense burger alles doen wat hij wilde; zij waren formeel rechteloos. Maar er deed zich een opmerkelijk probleem voor: de ene groep *paides* zou later gaan behoren tot de vrije burgers (die slaveneigenaren waren), en de andere groep *paides* niet. Als een kind tot de vrije burgers zou gaan behoren, wie zou een slaaf dan het recht ontzeggen om ook tot die groep toe te treden? Om deze inconsistentie op te lossen was er een overgangsfase tussen de kindertijd en de volwassenheid. Tijdens die overgangsfase ging de *pais* een relatie aan met een jongeman (de *eromenos* werd ook '*pais*' genoemd!) In onze bronnen wordt de *eromenos* daarbij zeker niet alleen maar als de onderdanige partner afgeschilderd. Al eerder is opgemerkt dat hij gewoonlijk geen seksueel genoegen aan de relatie beleefde. De *eromenos* verleende zijn *erastês* een gunst, en hij kon hem die gunst ook onthouden. De *erastês* wordt daarentegen vaak beschreven als een

slaaf van zijn liefde (zie bijvoorbeeld het eerder geciteerde fragment uit Plato's *Symposium*, 183a, waarin over *erastai* gezegd wordt dat ze zelfs bereid zijn slavendiensten te verrichten: *ethelontes douleias douleuein hoias oud' an doulos oudeis*). Daarnaast werden vaak juist mannelijke eigenschappen in de *eromenos* gewaardeerd.<sup>31</sup> Na zijn periode als *eromenos* kwam een jonge Athener in de leeftijdsfase terecht waarin hij de rol van *erastês* op zich zou nemen, en vervolgens trad hij toe tot de elite van vrije Atheense burgers.<sup>32</sup>

De uiterst strenge wetgeving tegen slaven die een jongen seksueel misbruikten, maakt de hierboven beschreven hypothese nog aannemelijker. Wanneer een slaaf namelijk seks had met een kind, dan plaatste hij zich hoger op de sociale ladder dan de misbruikte jongen. Het overgangsrитуeel werd daarmee ernstig verstoord.<sup>33</sup>

### Prostitutie

De Atheners konden een paederastische verhouding wel accepteren, en andere relaties tussen vrijgeboren mannen niet, (mede) omdat zij paederastie (onbewust) verbonden met de overgang tussen kindertijd en volwassenheid. Dat toont ons hoezeer de Grieken seksuele en sociale rollen met elkaar in verband brachten. Ook in moderne samenlevingen waarin de competitie om eer een belangrijke rol speelt, is dat een veelvoorkomend verschijnsel. In het klassieke Athene kwam het verband tussen seksuele en sociale rollen ook op andere manieren voor het voetlicht. Zeer opvallend is de wetgeving met betrekking tot de mannelijke prostitutie, die Aeschines aanvoert in zijn gerechtelijke redevoering tegen Timarchos (346 voor Christus).

Aeschines en Demosthenes waren beiden gezanten geweest die namens Athene een verdrag hadden gesloten met koning Philippos II van Macedonië. Demosthenes distantieerde zich bij thuiskomst van de met Philippos gesloten overeenkomst en bracht zijn voormalige collega's zelfs voor de rechtbank om hen aan te klagen wegens verraad. Timarchos trad namens hem als aanklager op. Aeschines zag zijn leven in gevaar gebracht, maar wist de rechtszaak uiteindelijk te winnen door Timarchos ervan te beschuldigen dat hij in zijn jeugd voor geld seksuele diensten had verleend.

Prostitutie was beslist geen respectabele bezigheid in Athene, maar er bestond geen enkele wet die het een prostitué verbood om zijn beroep uit te oefenen. Sterker nog, hij werd zelfs geacht belasting te betalen. Een bezoeker van prostitués, mits hij maat wist te houden in het bevredigen van zijn lusten, liep geen sociaal stigma op.<sup>34</sup> Mannelijke prostitutie was een betrekkelijk veel voorkomend verschijnsel. Dit wijst erop dat paederastie - want alle mannelijke prostitués waren adolescenten - niet beperkt is gebleven tot een kleine groep Atheense intellectuelen, afkomstig uit de *high society* (zoals opponenten van Dover beweerd hebben).<sup>35</sup> Maar als prostitutie niet illegaal was, welke gronden had Aeschines dan om Timarchos in diskrediet te brengen?

Er bestond een wet die het ex-prostitués verbood om actief hun democratische rechten uit te oefenen, door bijvoorbeeld als aanklager voor de volksrechtbank op te treden. Deze wet citeert Aeschines dan ook (*Aesch.*

1.29-32), en het is deze wet die in een groot gedeelte van zijn redevoering centraal staat. Prostitutie leidde tot *atimia*, het verlies van bepaalde burgerrechten.<sup>36</sup> Inderdaad bestond er de mogelijkheid om ambtsdragers, en zelfs potentiële nieuwe burgers, nauwgezet te controleren. Wanneer zij tot hun ambt toetraden, moesten zij (althans in theorie) een *dokimasia* ('onderzoek') ondergaan, waarbij men bekeek of hun verleden wel onberispelijk was. De tegenstelling *hopliet-kinaidos* (een voormalige prostitué had zich zeker als een *kinaidos* gedragen) zou daarbij gemakkelijk als maatstaf kunnen dienen.<sup>37</sup> Daden die niet strafbaar waren, konden juridisch wel een aanleiding vormen om iemand de mogelijkheid te ontzeggen zijn vrije burgerrechten uit te oefenen.<sup>38</sup>

Maar opnieuw deed zich hier de discrepantie tussen theorie en praktijk, tussen voorschriften en werkelijkheid, gelden. Eigenlijk werden alleen de leidende politici, de *rhêtores* ('sprekers') voor de volksvergadering of de rechtbank, aan een werkelijk ingrijpende *dokimasia* onderworpen.<sup>39</sup> Door hun vooraanstaande positie hadden zij het recht op een privéleven verspeeld; van alle Atheners waren zij verreweg het meest kwetsbaar voor aantasting van hun reputatie door roddel. Gedragingen die de Atheners nagenoeg onverschillig gelaten zouden hebben bij een gewone man (*idiôtês*), baarden veel opzien als een belangrijke politicus erop werd betrapt. Voor belangrijke politici was de wetgeving met betrekking tot *atimia* dan ook bedoeld, zoals de Atheners zelf erkenden (zie *Dem.* 22.30-31). Hoewel het woord *timê* ('eer') in Aeschines' toespraak nauwelijks voorkomt (*aischron* ofwel 'schandelijk', en daaraan verwante woorden trouwens des te meer), wordt al snel duidelijk dat Timarchos aan het verliezen was in de wedijver om een goede reputatie.

Wij vragen ons intussen af waarom iemand die zich oneervol gedragen had, niet meer mocht optreden voor de rechtbank. Aeschines geeft daarvoor het volgende argument: van degene die zijn lichaam verkocht heeft voor het seksuele plezier van een ander, mag worden verwacht dat hij er geen moeite mee heeft om ook de stad te verkopen voor geldelijk gewin (*Aesch.* 1.29,188). Misschien is er echter een dieper liggende oorzaak te vinden in het beeld dat de Atheners hadden van hun staatsvorm.

Toen de radicale democratie in Athene werd ingevoerd, moesten alle stands- en klasseverschillen tussen de burgers verdwijnen. Er werd als het ware een nieuwe elite gecreëerd, een elite van vrije mannelijke burgers die regeerden over vrouwen, slaven en *metoiken* (buitenlandse ingezetenen). Zij dienden zich van de overheerste groepen te onderscheiden, maar verschillen in rijkdom konden daarbij niet meer als maatstaf dienen. Het belang daarvan moest juist enigszins worden verdoezeld, omdat de leden van de elite (in ieder geval in theorie) aan elkaar gelijk moesten zijn. Mannelijkheid werd nu het criterium aan de hand waarvan men kon bepalen of men tot de heersende elite behoorde, of tot de overheerste groepen. Alle vrije burgers hadden gelijkelijk de mogelijkheid om aan dit ideaal te voldoen; rijkdom of afkomst speelden daarbij geen rol. Het ideaalbeeld van de hopliet gold als voorbeeld voor de elite van mannelijke burgers, en als punt van onderscheid met de andere groepen in de Atheense samenleving. Een slaaf of een buitenlander mocht

mishandeld worden, maar het lichaam van een vrije burger was onschendbaar. Zo ontstond 'het democratische lichaam': de mannelijke elite ging zich onderscheiden van de niet-regerende mannen en van de Atheense vrouwen door lichamelijke onschendbaarheid.<sup>40</sup>

Wie zich prostitueerde, stond daarmee in de ogen van de Atheners toe dat zijn lichaam geschonden werd. Hij schaarde zich daarmee onder degenen die de vrije Atheense mannen als hun meesters erkenden: vrouwen, slaven en buitenlanders. Natuurlijk kon hij dan niet meer optreden in de volksvergadering of voor een rechtbank. Dat waren immers terreinen die alleen waren voorbehouden aan de mannelijke elite.<sup>41</sup>

Het voorbeeld van de Atheense wetgeving met betrekking tot prostitutie toont ons de ambivalente houding van de Grieken met betrekking tot seksueel gedrag. In deze maatschappij, waarin eer een vooraanstaande plaats innam, werden seksuele en sociale rollen in hoge mate met elkaar in verband gebracht. Ik geloof dat niets dit beter illustreert dan de politieke rol die de evaluatie van (homo)seksueel gedrag speelde.

## Conclusie

De Grieken categoriseerden seksuele handelingen op een andere wijze dan tegenwoordig het geval is. Zij dachten over seks niet na in het kader van de seksualiteit. De termen hetero- en homoseksualiteit kenden zij dan ook niet. Veeleer classificeerden zij seksuele handelingen aan de hand van actief en passief gedrag, waarbij het actieve penetreren als eervol gezien werd, en het passieve gepenetreerd-worden als beschamend. Dit zou heel goed de oorzaak kunnen zijn van het ontbreken van verwijzingen naar homoseksuele verhoudingen tussen vrijgeboren leeftijdgenoten in de Griekse literatuur. Die relaties werden door de Grieken immers als schaamtevol gezien voor één van beide partners.

Voor Athene is er wel veel literair en ikonografisch bewijsmateriaal over paederastische relaties met vrijgeboren jongens. Dat lijkt merkwaardig: de jongen speelde seksueel steeds de passieve, dus voor hem vernederende, rol. Maar hier deed zich een zekere ambivalentie voor in de houding van de Atheners met betrekking tot seks. De *eromenos* was het object van verlangen, en dus kon hij zijn (seksuele) medewerking aan de *erastês* ook onthouden. Zo kwam de jongen in zekere zin in een machtspositie terecht, die vernederend was voor zijn oudere minnaar. Bovendien beschouwde men paederastische relaties wellicht (onbewust) als een transitiefase tussen kindertijd en volwassenheid. Griekse kinderen werden, net als slaven, *paides* genoemd. Maar de ene groep *paides* ging later tot de vrije burgers behoren (en dus tot de slaveneigenaren), en de andere groep niet. Om deze discrepantie op te lossen, kon men paederastische relaties zien als een overgangsritueel voor de vrijgeboren jongen, waarin hij van *eromenos* tot *erastês* tot vrij burger werd. Dit overgangsritueel mag mijns inziens niet worden beschouwd als oorzaak van het frequente optreden van paederastie in het klassieke Athene, maar wel als

een (mogelijke) verklaring voor de maatschappelijke acceptatie van deze vorm van homoseksueel gedrag.

Hoezeer sociale en seksuele rollen met elkaar werden vermengd als gevolg van de voortdurende wedijver om eer, komt waarschijnlijk het scherpst tot uitdrukking in de houding van de Atheners met betrekking tot prostitutie. Het bezoeken van een prostitué was een in normale gevallen geheel geaccepteerde daad. Prostitutie werd wel als schandelijk beschouwd voor de prostitué zelf, maar er bestond zeker geen wetgeving die dit maatschappelijk verschijnsel moest tegengaan. Toch was het voormalige prostitués verboden om bepaalde burgerrechten uit te oefenen. De Atheense staatsvorm voorzag zelfs in de mogelijkheid om aankomende burgers en ambtsdragers op hun verleden te controleren. In de praktijk bleken overigens alleen leidende politici kwetsbaar voor de beschuldiging van prostitutie.

De weerstand tegen een leidende rol voor ex-prostitués hing nauw samen met het beeld dat de Atheners hadden van hun democratie. De vroegere aristocratische en oligarchische elite was vervangen door een democratische elite. Wilden de leden van die elite dat de Atheense constitutie goed functioneerde, dan moesten zij de onderlinge gelijkheid zo veel mogelijk handhaven, en zich tegelijkertijd onderscheiden van de andere groepen in de samenleving. Het middel om deze doelen te bereiken was het ideaalbeeld van de hopliet, waaraan iedere vrije burger, van welke vermogensklasse of familie dan ook, kon voldoen, en de andere inwoners van Athene niet. 'Het democratische lichaam' van een vrij burger was volgens dit gedachtengoed onschendbaar. Wie zijn lichaam toch liet schenden (bijvoorbeeld door zich te prostitueren), verspeelde zijn mannelijke, democratische eer, en ontkende daarmee zijn status van vrij burger. Die persoon schaarde zich onder de vrouwen en de slaven, onder de overheerste groepen in de Atheense samenleving.

Noten:

1. J.J. Winkler, *The constraints of desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece* (New York 1990) 1.
2. K.J. Dover, *Greek homosexuality* (Londen 1978) viii.
3. D.M. Halperin, *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love* (New York en Londen 1990) 66.
4. Vergelijk Dover, *Greek homosexuality*, 171.
5. Halperin, *One hundred years*, 15-18.
6. D.M. Halperin, 'One hundred years of homosexuality' in: idem, *One hundred years*, 15-40. Zie ook: 41-53.
7. Halperin, *One hundred years*, 64-65.
8. Ibidem, 24-29 en 45-48.
9. Ibidem, 41.
10. Winkler, *The constraints of desire*, 17.
11. Halperin, *One hundred years*, 51.
12. Winkler, *The constraints of desire*, 18-21.
13. Vergelijk Dover, *Greek homosexuality*, 62.

*Ran van Reedt Dortland*

14. Ibidem, 173.
15. Zie bijvoorbeeld D. Hamer en P. Copeland, *The science of desire. The search for the gay gene and the biology of behaviour* (New York 1994) of S. LeVay, *The sexual brain* (Cambridge, Mass. 1993).
16. Halperin, *One hundred years*, 49.
17. Ibidem, 34-35.
18. Winkler, *The constraints of desire*, 41.
19. Ibidem, 43; Halperin, *One hundred years*, 102.
20. Winkler, *The constraints of desire*, 46-50.
21. Ibidem, 50; voor een algemene bespreking van de *kinaidos*, zie Winkler, *The constraints of desire*, 45-46 en 50-54.
22. Dover, *Greek homosexuality*, 68 en 84-106.
23. Ibidem, 52, 67 en 91.
24. D. Cohen, *Law, sexuality and society: the enforcement of morals in classical Athens* (Berkeley 1991) 174-175.
25. Ibidem, 177.
26. Ibidem, 177-178.
27. Dover, *Greek homosexuality*, 89-90.
28. Cohen, *Law, sexuality and society*, 185.
29. Halperin, *One hundred years*, 34.
30. Ibidem, 61.
31. M. Golden, 'Slavery and homosexuality at Athens', *Phoenix* 38 (1984) 313.
32. Ik heb mij bij het schrijven van deze alinea goeddeels gebaseerd op het artikel van Golden.
33. Cohen, *Law, sexuality and society*, 176; Dover, *Greek homosexuality*, 60 en 83.
34. Halperin, *One hundred years*, 90.
35. Ibidem, 91-92.
36. M. Hansen, *Apagoge, endeixis and ephegesis against kakourgoi, atimoi and pheugontes* (Odense 1976) 54-98.
37. Winkler, *The constraints of desire*, 55.
38. Hansen, *Apagoge*, 74: 'We may conclude that *atimia* was the penalty *par excellence* which an Athenian might incur in his capacity of a citizen, but not for offences he had committed as a private individual.' Seks was kennelijk zo zeer het onderwerp van publieke evaluatie dat seksuele misstappen niet tot het privéterrein werden gerekend als ze van invloed waren op het functioneren als burger.
39. Winkler, *The constraints of desire*, 59-60.
40. Halperin, *One hundred years*, 96.
41. Dover, *Greek homosexuality*, 103-104.