



Luxuria
(lust)

Lust

Seks als Handicap

HANS SCHILDERMAN

Wie het woord ‘seks’ in het woordenboek opzoekt komt niet veel verder dan het equivalent ‘geslachtsleven’. Het is een even fatsoenlijke als onduidelijke omschrijving van het feit dat we zolang we leven lichamelijk aanwezig zijn en dat we juist in die hoedanigheid willen delen in elkaars nabijheid, aandacht en verlangens. We zijn nu eenmaal tastbare wezens die vrede zoeken in de zinnen. Dat is echter te mooi – want probleemloos – gezegd. Wie de niet aflatende stroom meldingen over seksueel geweld, aanranding, verkrachting en misbruik tot zich laat doordringen weet dat er een negatieve kant aan seks zit. Dat is volstrekt evident waar van lichamelijk geweld en seksuele criminaliteit sprake is. Seksuele onwenselijkheden kunnen echter ook schuilgaan onder meer diffuse termen als ‘grensoverschrijdend gedrag’, ‘onveilige situaties’ of ‘inbreuken op de private sfeer’. Maar ook zonder associaties met expliciet of impliciet geweld zit er iets onbeheersbaars aan seks. De term ‘geilheid’ drukt dat goed uit; althans equivalenten als lust, drift en opwinding verwijzen naar het feit dat seks ook een aandoening is waarin het lichaam vooral zelf de regie voert. Het woord ‘geil’ heeft in de etymologie betekenissen van dartel, levenslustig, en vrolijk; ook wel overmoedig en lichtzinnig. Zo kan in de veertiende eeuw gezegd

worden: ‘*God geve hem heil met vruechden gheil*’. Echter in de dertiende eeuw is het woord ook al moraliserend in gebruik: ‘*kasteie dinen lichame alse hi te geel es*’ (Philippa & Debrabandere 2003). Seks is een eeuwenoude handicap; een morele kwetsbaarheid vanwege het feit dat de wetten van het lichaam niet zomaar corresponderen met die van het geweten of de samenleving.

Woordvoerders van een klassieke theologie blijken fervente voorstanders van deze constatering dat seks een handicap is. Seks is in de theologie direct verdacht en het lichaam blijkt al even snel een lastige tegenpool van de ziel. Daarom kan het zinnig zijn om enkele motieven te verkennen die de historische afkeer van seks in de christelijke theologie kan verklaren. Het is die afkeer die seks steeds met zonde in verband heeft gebracht, en wel zodanig dat ze in de canon van de zeven hoofdzonden terecht is gekomen als de zonde der wellust of onkuisheid (*luxuria*), dat wil zeggen als het ongewenste derivaat van de voortplantingsdrift. Nu heeft onkuisheid vanwege de onontkoombaarheid van aandoeningen door het eigen lichaam een soort natuurlijke ereplaats onder de zonden. Niets ten nadele van hoogmoed, hebzucht, afgunst, gulzigheid, woede of luiheid, maar wellust heeft de kritische pen van theologen wel erg vaak in beweging gebracht. Dat wil niet zeggen dat onkuisheid in de traditie ook als meest zware hoofdzonde geldt. Zo stelt Thomas in zijn *Summa theologiae* (I-II q. 73 a. 5) dat vergrijpen die we met dieren gemeen hebben ‘tot het vlees’ behoren en daarom minder ernstig zijn dan spirituele zonden die tegen de geest worden begaan.

Zo komen we tot de probleemstelling van deze bijdrage, namelijk de vraag hoe de onkuisheid zo veel gewicht heeft gekregen in de theologie, respectievelijk zo sterk verbonden is geraakt met de kern van het christelijk geloof. In deze bijdrage zal ik dat overwicht als een handicap van de klassieke theologie opvatten. Allereerst zal ik daarbij iets over zonde moeten zeggen. Wat betekent zonde eigenlijk, en op welke wijze is seksuele lust daarvan een afbeelding geworden? Vervolgens zal ik enkele nieuwtestamentische motieven voor het seksueel zondebegrip kort aanduiden. Daarna zal ik één theoloog wat langer toelichten als exemplarisch verantwoordelijk voor de institutionalisering van seks als zonde, namelijk Augustinus. Tenslotte zal ik deze bijdrage afsluiten

door na te gaan in hoeverre seks ook als deugd op te vatten is en de vraag beantwoorden of theologen daarin nog een reflexieve of pastorale taak hebben.

Seks als afbeelding

Het woord 'seks' duidt op een verschil naar geslacht. Het onderscheid naar man en vrouw heeft betrekking op lichamelijk onderscheid als voorwaarde van geslachtelijke reproductie. Seksualiteit is een conditie voor het voortbestaan van de menselijke soort en vertegenwoordigt daarmee – net als bijvoorbeeld voedsel en veiligheid – een centrale behoefte en een kernwaarde in het dagelijks leven. Die waarde blijkt in de theologie vaak ingebed in een taxonomie van familiewaarden waarin behalve normen van liefde en trouw ook economische verantwoordelijkheden en zorgplichten besloten liggen. Echter, een eenzijdige toewijzing van seksualiteit naar familiebanden laat wellust onbesproken. Lust is plezier, welbehagen of genot en vertegenwoordigt een kennelijk gevaar voor de ordening van het sociale leven. Dat gevaar wordt in een klassiek theologisch begrip van wellust religieus geduid. Het woord zonde is afgeleid van het Latijnse bijvoeglijk naamwoord 'sons' en betekent dan 'schuldige' aan een vergrijp, met name in religieuze zin. Ook bij wellust gaat het om de overtreding van een religieuze norm; of – in theologisch opzicht aangeduid – een schending van Gods wet.

In het Oude Testament wordt zonde opgevat als overtreding van Gods wil of de schending van zijn Verbond met het volk van Israël. Waar morele overtredingen bestraft worden op basis van ethische en juridische voorschriften heeft zonde expliciet de betekenis van een eigenmachtig vergrijp dat ingaat tegen de wens van God. Ook het Nieuwe Testament spreekt van zonde maar opvallend is dat Jezus vooral de conventionele interpretaties ervan aan de kaak stelt, zoals het idee dat rituele genoegdoening de zonde kan helen; dat zondaars uit de gemeenschap verstoten moeten worden; of dat lijden door begane zonden wordt veroorzaakt. De zeldzame momenten waar Jezus expliciet over zonde spreekt gebeurt tegen de achtergrond van zijn ervaring van een aanbrenkend Godsrijk en de daaruit volgende aandacht voor vergeving. In de

paulinische theologie daarentegen heeft zonde meer het karakter van een ontologisch grondbegrip waarin de mens vanaf de zondeval vervreemd is geraakt van zichzelf. Zonde kent een antropologische wezensbepaling. De mens leeft in zonde totdat hij in Christus een 'nieuw leven' vindt. Jezus die zonder zonde is, geldt in de paulinische theologie als spiegel waarin de van zichzelf vervreemde mens 'bekeerd' kan raken; dat wil zeggen hij kan zichzelf herkennen in de goedheid en waarheid van de verrezen Christus, zoon van God. Door de dood van Jezus aan het kruis wordt de schuld van de mens tenietgedaan, en wel als mogelijkheid tot verzoening en rechtvaardiging. Met andere woorden, de zonde kan weliswaar als overtreding gelden maar is bij Paulus vooral bedoeld als aanduiding van een zelfmisbruik dat intrinsiek met het menszijn verbonden is. Alle mensen zijn zondaar. Iedereen is getroffen door het kwaad van de zondeval en daarom 'noodgedwongen' gericht op de redding die God in Christus biedt. Vergeving is niet allereerst de reparatie van een vergrijp maar vooral een verwijzing naar de mogelijkheid van Gods genade.

Kennelijk biedt de christelijke theologie de mogelijkheid om elke zonde op te vatten als uitdrukking van een verkeerde wezensbepaling van de mens. In de christelijke theologie is de mens altijd schuldig (*semper peccator*), al is hij om met Augustinus en Luther te spreken, tegelijkertijd gerechtvaardigd en schuldig (*simul iustus et peccator*). Schuldig is de mens omdat hij niet aan de zonde kan ontkomen en gerechtvaardigd omdat hij verlost kan worden in een aanvaarding van Jezus Christus, tijdens dit leven of door verlossing in het hiernamaals. Een belangrijke consequentie is dat over vergeving van zonden niet kan worden onderhandeld. Geloven lijkt in de christelijke theologie zo een 'tragische plicht'. Een deugdzaam leven dat zich afkeert van zonde is goed en prijzenswaardig maar het doet niets af aan de zondige natuur van de mens. Zonden worden door deugden niet gecorrigeerd maar behouden hun eigen gewicht. Geloven is vooral dat wat we met de term 'confessie' aanduiden: christendom is allereerst een schuldbekentenis.

Deze paulinische interpretatie van zonde die met name in de reformatorische traditie een grote nadruk heeft gekregen, heeft oude papieren in het Oude Testament. Dat kent geen begrip voor seksualiteit

of een daarmee aangeduid leerstuk. De verhouding van man en vrouw wordt weliswaar besproken en seksueel verkeer wordt her en der ook aangeduid, maar de morele kant ervan heeft vooral betrekking op de verhoudingen tussen man en vrouw binnen het huwelijk. Thema's zijn bijvoorbeeld wederzijdse plichten, trouw en ontrouw, feitelijke scheiding en nietigverklaring, een verbod op incest, sodomie, bestialiteit, en natuurlijk ook de liefde als grondslag van wederzijdse aantrekkingskracht. Seksualiteit staat vooral in dienst van goede huwelijksverhoudingen, en dat tegen de achtergrond van het belang dat de etnische identiteit van het Joodse volk over de generaties heen koste wat kost intact moet blijven. Des te opmerkelijker is het dat seksualiteit in de Joodse oermythe van het ontstaan van de mens een belangrijke rol speelt. Het idee van een onschuldige oorsprong van de mens ligt vervat in het verhaal over de tuin van Eden, de plaats waar God besluit dat de mens niet alleen kan blijven en daarom man en vrouw onderscheidt (Gen. 2:4b-25). Beiden – Adam en Eva – voelen geen schaamte voor hun seksueel onderscheid tot op het moment dat ze eten van de verboden vruchten van de boom die hen kennis van goed en kwaad geeft. Dat maakt hen bewust van hun naaktheid. De begeerte waaraan ze toegeven op het moment dat ze van de boom eten, wordt tot vloek. God verjaagt hen en de man moet voor zijn levensonderhoud werken aan de grond waaruit hij geboetseerd is, en de vrouw heeft haar man te begeren en haar zwangerschap en bevalling als last te beleven (Gen. 3:14-24). De oermythe is een schuldbelijdenis van het eigenmachtig streven van de mens naar kennis en naar het verlangen zo Gods gelijke te worden. Het schuld bewustzijn van Adam en Eva wordt weerspiegeld door de verlegenheid over hun eigen lichaam. Ze betalen hun mislukte claim op autonomie met seksuele schaamte. En dat niet alleen: hun onderlinge verhouding is behalve in seksueel ook in machtsopzicht veranderd: over de vrouw wordt gezegd dat haar begeerte nu niet meer op de kennis van goed en kwaad maar op haar man gericht zal zijn. Het commentaar van de Statenvertaling schrijft bij het betreffende zestiende vers van Genesis 3 daarbij heel puntig: “Gij zult gehouden zijn u naar uws mans wil te voegen, en zoeken onder hem te schuilen en door zijn beleid geregeerd te worden. [...] Dat is, hij zal macht hebben over u te gebieden, hetwelk

uw vlees nu lastig zal zijn, daar het vóór den val niet dan lieflijk was”. De oermythe gaat niet over de zonde van seksualiteit – lust, begeerte, onkuisheid – ze gaat over de aanspraak van de mens op goddelijke macht. God echter buigt dat machtsverlangen van de mens om naar een machtsverhouding tussen beide geslachten. Tegelijkertijd – en dat is minstens zo belangrijk – gaat de mythe ook over het installeren van de schuld waar de wellust als elke andere zonde vanaf dat moment een weerspiegeling van zal zijn. En juist dit wordt seksueel gemarkeerd. Seks is een afbeelding van de zonde. Het lichaam is niet langer onschuldig; het is seksueel gehandicapt geraakt.

Seks als motief

Wie spreekt over de Joods-christelijke traditie veronderstelt een convergentie in opvattingen van deze twee religies. Dat verband is er wel degelijk. De historische Jezus was een Jood: zo werd hij ervaren en verstonde hij zichzelf; een rondtrekkende rabbi zoals er velen waren, en bovendien een profeet met een apocalyptische denktrant die hij gemeen had met meer gelovigen van zijn tijd. Achter de vraag of Jezus ook een vrouw had – in zijn tijd was het vrij ondenkbaar dat hij die niet had – gaat dan ook de vraag schuil in hoeverre hij seksueel actief was. Dat dit niet evident te beantwoorden is, maakt het nog niet tot een perverse, cynische of alleen maar nieuwsgierige vraag. Het thema raakt niet alleen aan tal van klassieke theologische vraagstukken over Christus’ menszijn, zoals die van incarnatie of hypostatische vereniging die speelden tijdens de metafysische discussies in de grote concilies, maar doet ook vragen stellen bij de verleidingen die Jezus volgens de evangelieteksten overkomen zijn. De synoptische evangelisten Marcus (1:12-13), Matheus (4:1-11) en Lucas (4:1-13) melden dat Jezus verleidingen kende, al wordt over de aard van de verleidingen niet veel verteld. In de aan Paulus toegeschreven brief aan de Hebreeënen wordt gesteld dat Jezus kan meevoelen met menselijke zwakheden omdat hij in verleidingen zelf op de proef is gesteld. Dat waren echter beproevingen zonder zonde (Hebr. 4:15), waarmee in zekere zin de angel uit Jezus’ verleidingen wordt gehaald. De liefde waarover de evangeliën spreken wordt in theologisch en pastoraal opzicht

vooral moreel geïnterpreteerd als een belangeloze warmte en aandacht voor behoeften en noden van anderen (*agape*) en wordt niet begrepen als een door eigen passie gedreven behoefte tot lichamelijk contact (*eros*). Nu geven uitspraken van Jezus ook wel aanleiding om te veronderstellen dat hij allerlei vormen van conventionele liefde afwees in het kader van het door hem gepredikte aanbreken van een nieuwe sociaal-religieuze orde. Vormen van liefde als instinctieve zorgzaamheid binnen de familie (*storge*) en egalitaire vriendschap (*philia*) zijn in het licht van zijn aangekondigde Rijk Gods minder belangrijk. “Wie mij volgt maar niet breekt met zijn vader en moeder en vrouw en kinderen en broers, ja zelfs met zijn eigen leven, kan niet mijn leerling zijn” (Lc.14:26). Zo’n verstrekkende uitspraak illustreert de apocalyptiek in het denken van Jezus maar maakt hem in zekere zin ook seksloos.

Het is één ding om radicaal te zijn in het afzweren van eigen verlangens; het is wat anders om zelf verlangd te worden. Die constatering wordt opgeroepen door de figuur van Maria Magdalena, de vrouw die in de evangeliën een centrale rol vervult als ondersteuner en verzorger van Jezus, als getuige bij zijn kruisiging, aanwezig bij de begrafenis, en als eerste aanwezig bij het lege graf om hem te balsemen. Dat een overleden rabbi anders dan door zijn eigen vrouw zo wordt verzorgd is in Joods gebruik eigenlijk uitgesloten. Bovendien is Maria eerste getuige van zijn verrijzenis, zoals dat in het evangelie van Johannes (20:14-18) heel lichamelijk en ontroerend wordt beschreven: “stop met je aan me vast te klampen” (*noli me tangere*). De gedachte is moeilijk te vermijden dat zij zijn vrouw of geliefde was; een gedachte die zich ook opdringt in het lezen van diverse gnostische evangeliën. De hypothese verliest niet aan kracht voor wie onderkent dat Maria Magdalena later op alle mogelijke manieren in de theologische traditie is weggeduwd, namelijk als door Jezus van de duivel genezen, als bekeerde hoer, of als (vrouwelijke) apostel van de (mannelijke) apostelen. Het zijn historisch betwifelde en exegetisch bedenkelijke bepalingen van de identiteit van Maria Magdalena, maar kennelijk is er een theologisch motief om vrouwen – met name in hun mogelijk seksuele rol – weg te schrijven als religieus onbelangrijk, zo niet gevaarlijk.

De kwestie van Jezus' seksualiteit en dito verleidingen hangt uiteraard samen met de Joodse conventies en voorschriften op dit punt. De evangelieteksten laten zien dat Jezus zich weliswaar religieus profileerde door de ethiek van zijn tijd sociaal te radicaliseren, maar er zijn niet veel aanwijzingen dat hij dat op het terrein van de seksuele moraal ook deed. Integendeel, kennelijk sloot hij zich wat betreft opvattingen over huwelijk, scheiding en overspel aan bij de gangbare Joodse opvattingen van zijn tijd. Tegelijkertijd vertellen de evangelieteksten over de bijzondere aanwezigheid van vrouwen onder zijn volgelingen, over de maaltijden, zijn aanwezigheid op feesten, het drinken van wijn, zijn relativering van de vasten, de inclusie van prostituees; allemaal zaken waarin hij zich niet alleen markant onderscheidde van zijn Joodse omgeving maar die evenzeer zinnelijke openheid veronderstellen. Niet vergeten mag worden dat de kern van het geloof door Jezus omschreven wordt in naar zichzelf verwijzende fysieke metaforen: zijn lichaam als brood om te eten en zijn bloed als wijn om te drinken. Het laat onverlet dat we op grond van schriftelijke bronnen niets weten over Jezus' seksualiteit. Dat mag echter niet tot de conclusie leiden dat Jezus aseksueel was, en nog minder dat zijn geestelijke boodschap gepaard ging met een opvatting dat het lichaam bron van zonde is (Loader 2005).

Wie de brieven van Paulus leest kan zich moeilijk aan die laatste conclusie onttrekken. Hij is zich zeer bewust van het verband van moraal en seksuele begeerte en hij instrueert op dit punt zijn gelovigen op tal van punten en zonder misverstand: "U kent de voorschriften die wij u op gezag van de Heer Jezus hebben gegeven. Het is de wil van God dat u een heilig leven leidt: dat u zich onthoudt van ontucht, dat ieder van u zijn lichaam heiligt en in eerbaarheid weet te beheersen en dat u niet zoals de ongelovigen, die God niet kennen, toegeeft aan uw hartstocht en begeerte. Schaad of bedrieg uw broeder of zuster in dit opzicht niet, want de Heer vergeldt dit alles, zoals wij u vroeger al nadrukkelijk hebben voorgehouden. God heeft ons niet geroepen tot zedeloosheid, maar tot een heilig leven. Dus wie deze voorschriften verwerpt, verwerpt niet een mens, maar God, die u zijn heilige Geest geeft" (1 Tess. 4:2-8). Paulus staat seks in monogame relaties toe en dan slechts als noodoplossing zonder cultivering van lichamelijk verlangen

of passie. Gehuwden mogen elkaar de gemeenschap niet ontzeggen maar vooral met het motief om Satan niet de kans te geven de menselijke controle over de verlangens van het lichaam te ontnemen. Paulus kent als celibatair levend man aan de ongetrouwde staat en de praktijk van seksuele onthouding een grote betekenis toe. Dat ideaal van kuisheid of zelfs celibataire seksloosheid tekent hij dan ook scherp af tegen allerlei seksuele praktijken die hij in zijn brieven in een verzamelterm als hoererij (*porneia*) aanduidt (1 Cor. 5:1; 6:13, 18; 7:2; 2 Cor. 12:21; Gal. 5:19; 1 Tess. 4:3). Seks is bij Paulus een te vermijden zaak en dient hooguit ter voortplanting en geldt bepaald niet als een zaak van het goede leven (Dunn 1998; Martin 2022). Het geslachtsleven is een *zero sum game*. Hoe meer seks hoe minder geloof en hoe meer geloof hoe minder seks: *you can't have it both*. Paulus kan in die zin verantwoordelijk worden geacht voor het verbinden van de zonde der wellust met de kernmetafoor van de antropologische schuld die we uit de oermythe kennen.

Paulus deelde met Jezus het apocalyptische geloof dat de laatste dag nog gedurende zijn generatie zou aanbreken. Enerzijds relativeerde dat de nadruk op sociale conventies; het Godsrijk zou dergelijke dagelijkse zorgen binnenkort toch laten verdampen. Anderzijds maakte dat een goede voorbereiding op een laatste oordeel essentieel. Een moreel zuiver leven was hoe dan ook belangrijk in een diaspora context waarin Paulus te maken had met divergerende opvattingen, juist ook op seksueel gebied. Seks met slaven was niet ongewoon. Homoseksualiteit werd in de Romeinse context toegestaan en in hogere kringen gerespecteerd, maar was in de Joodse context een gruwel. Dat verklaart de strakke kerygmatische en didactische stijl waarin Paulus in zijn brieven over seksualiteit spreekt. Daarbij moet bedacht worden dat het publiek dat hij toespreekt een mannelijk publiek is, volgens de toenmalige conventie dat de kerk vooreerst een mannelijke broederschap was die zich in morele en religieuze zin moest onderscheiden van haar Romeinse omgeving. Dat laat onverlet dat Paulus mannen met een pastoraal motief aanspreekt op hun seksuele oriëntatie naar vrouwen. Dat mag dan getuigen van een pastorale zorg voor het behoud van een goede huwelijksband en passende gezinsverantwoordelijkheden; maar het heeft een specifieke seksuele moraal ook hecht verbonden met religieuze overtuigingen.

Hoewel Paulus Jezus nooit ontmoet heeft, is hij wel de eerst getuigende van Jezus die we kennen, zij het met een klemtoon op de postmortale Jezus; de theologische classificatie van Jezus als de Messias en Zoon van God. Paulus interpreteert lichamelijk verlangen als hecht verbonden met de zondeval. De oermythe is het protologisch oorsprongsverhaal van de mens dat een eschatologisch einde neemt met de verrijzenis van Jezus als de Christus. De dood van Jezus aan het kruis lost de oerzonde in en het is deze 'blijde boodschap' die wordt verkondigd. Bij Paulus staat daarin het aanbreken van het Godsrijk door de parousie – de wederkomst van Jezus – voorop zoals in zijn brieven duidelijk blijkt (Rom. 16:20, 1 Kor. 1:7-8, 10:11 en 15:51; Fil. 1:10, 4:5; 1 Thess. 3:13, 4:15, 4:17, 5:23; 1 Tim. 6:14; Heb. 1:1-2, 10:37). Op de eind-dag zal niet alleen Jezus lichamelijk weer verschijnen, maar ook doden zullen lichamelijk verrijzen, zij het in een verheerlijkte staat. In de eindtijd geen seks, zoveel is duidelijk. Of in een theologische interpretatie: de paradijselijke onschuld van het lichaam is hersteld; man en vrouw zijn de schaamte van hun onderscheid voorbij. Tot dat eindtijdelijke moment is het lichaam met zijn verlangen, drift en lust nog een lastige en weerbarstige huls voor een geestelijk ideaal. Seks is eens te meer een handicap.

Seks als institutie

De vroege kerk heeft voortdurend moeten onderkennen dat de eindtijd nog niet aanbrak. Christus keerde fysiek niet terug en wat bleef is de paulinische confessie die gaandeweg legitimiteit in het Romeinse leven kreeg en zo tot het ontstaan van een christelijke wereldreligie bijdroeg (Hunter 2018; Wheeler-Reed 2017). De theologie van de seksualiteit – als je daarover al kunt spreken – heeft de paulinische vermenging van wellust en oerzonde aanvaard. Die opvatting is in de kerkgeschiedenis door diverse theologen overgenomen en verder ontwikkeld. Eén van die theologen is kerkvader Aurelius Augustinus (354-430), bisschop van Hippo in Noord-Afrika. Hij is belangrijk vanwege zijn 'institutionalisering' van een theologie waarin seksualiteit vooral als zonde wordt geïnterpreteerd, al is hij daarin juist openhartig en authentiek.

Van Augustinus is bekend dat hij terugblikkend op zijn jeugd zich tot God richtte met de verzuchting, “schenk me kuisheid en onthouding, maar nu nog even niet”. Hij wilde naar eigen zeggen geheel worden van de ‘ziekte der wellust’ maar tegelijkertijd was hij bang dat God zijn gebed direct zou verhoren en dat hij de bevrediging van zijn seksuele verlangens definitief zou moeten ontberen (Belijdenissen 8: 71.7). Inderdaad leidde de jonge Augustinus een plezierig leven en had hij een vaardig oog ontwikkeld voor vrouwelijk schoon. Hij sliep vrijmoedig met zijn vriendin totdat God hem beval te trouwen. Augustinus’ besluit om van zijn seksuele begeerte dan ook maar geheel af te zien valt hem niet eenvoudig. Hij is oprecht in zijn ambivalentie en spreekt daar vrijmoedig over: “[...] een brutale verslaving (hield) mij in zijn greep [...] mijn twee willen, een oud en een nieuw, een lichamelijk en de ander geestelijk, waren met elkaar in oorlog, en door hun conflict werd mijn ziel verwoest” (Belijdenissen 8:5.10). Seks is voor Augustinus een kluister die ons aan het tijdelijke bindt terwijl God een alternatief biedt dat vrijmaakt om het eeuwige te omarmen. Hij verwijst zo naar ‘de lust van het vlees’ (*concupiscentia*), en kijkt er met name in het tweede hoofdstuk van zijn ‘Belijdenissen’ (*confessiones*) op terug als een relict uit zijn puberteit; een niet goed behandelde aandoening die helaas nog regelmatig de kop opsteekt. In de intimiteit van het gebed – dat zijn deze belijdenissen behalve een publieke kennisgeving immers ook – is Augustinus er even authentiek als afwijzend over. Niet alleen de fantasmatische auto-erotiek, maar ook seks voorafgaand aan of buiten het huwelijk om, en zelfs lichamelijke begeerte binnen het huwelijk; het hoort niet bij het echte leven; althans gelukkig word je er niet van.

Augustinus is zo schatplichtig geworden aan een theologie die de geest tegenover het lichaam stelt en wel door het eeuwige tegenover het tijdelijke te plaatsen, en vervolgens het eerste als nastrevenswaardig en het laatste als verwerpelijk te omschrijven. Het zijn dergelijke parallele dichotomieën die eeuwenlang het theologisch denken over seks hebben bepaald. Het veronderstelt een bepaalde conceptie van seksualiteit waarin ziel en lichaam elkaar bevechten. Filosoof en classicus John Rist (2014) stelt dat de augustijnse theologie een intrinsiek gebrekkige reflectie biedt op kernbegrippen als liefde, wil en vrijheid die in later eeuwen,

– overigens deels doordat Augustinus' theologie inmiddels toen al niet meer begrepen werd – tot verdere degeneratie van het denken over seksualiteit heeft gevoerd. Het is daarom goed om enkele elementen uit de theologie van Augustinus naar voren te halen die kenmerkend zijn geworden voor de institutionalisering van het christelijke denken over seksualiteit. Ik licht ze hier toe als de onmatigheid, de onwilligheid en de ongeordendheid van seks.

Seks wordt in de klassieke theologie allereerst als onmatig opgevat. Augustinus weet er alles van. Het tweede boek van zijn belijdenissen bevat een veelbesproken verhaal dat Augustinus vertelt over zijn jeugd. In eerste instantie gaat het hier niet over seks maar over diefstal. Augustinus plukt samen met vrienden peren van een overhangende tak van een perenboom uit de tuin van zijn burens. Het gaat om laaghangend fruit dat niet eens smakelijk is maar dat hij toch steelt, vertrappt en aan de varkens voert. Geen groot vergrijp, maar Augustinus illustreert met dit verhaal dat net als baldadigheid ook seks een oncontroleerbaar karakter heeft. Matigheid doet het niet goed in de lichaamsdrift. Seks is moeilijk te doseren, ze kan het lichaam in zelf-gecentreerde fantasieën gevangenhouden en dreigt de morele band met liefde snel te verliezen. De overgave aan de natuurlijke drijfveren van het lichaam doet de oriëntatie van de geest op haar bovennatuurlijke bestemming geen goed. Dergelijke stelselmatige beschrijvingen van seksualiteit vanuit haar disfuncties maken het lastig om haar belang positief naar waarde te schatten. Seksueel gedrag wordt de pas afgesneden met een verwijzing naar het verslavend karakter ervan. Zinnelijkheid als vermogen om prikkels op eigen betekenis, functie en context te beoordelen, heeft weinig plek in de geestelijke doelorïëntatie van de mens. De geest wordt ontstoffelijkt en geïdealiseerd, verhoogd en verdiept. Onder verwijzing naar haar postmortale belang raakt het lichaam bij leven al ontzield. Voor Augustinus is de maat van seksualiteit weliswaar de liefde, maar het belangeloze karakter daarvan schiet makkelijk langs de praktijk van zinnelijkheid heen.

Met bovenstaande donkere opmerkingen doen we Augustinus eigenlijk geen recht als theoloog die tegelijkertijd de menselijke keuzevrijheid hoog in het vaandel droeg. Nadruk op keuzevrijheid impliceert

dat seksuele activiteit alsnog tot vrije en positieve gedragskeuzes kan behoren. Augustinus beweert echter tegelijkertijd dat alle activiteit van God afkomstig is en dat de mens daarom alleen het goede kan willen (Brown 2005). Na een lange theologische strijd kan Augustinus niet langer instemmen met het idee dat het kwaad de tegenpool van het goede is; iets dat beleden werd in de kosmologie van het manicheïsme waartoe hij zich eerder aangetrokken voelde. Een dualisme van goed en kwaad zou de almacht van God – bron van al het goede – aantasten. Daarom ontleent Augustinus aan de neoplatonist Plotinus (204-270) het idee dat het kwaad geen kosmologische noodzaak of toeval is, maar product van de menselijke wil – en ‘wil’ dan begrepen in de betekenis dat de mens het goede niet aanvaardt. Het kwaad bestaat slechts bij gratie van het vermijden van het goede (*malum privatio boni est*). Dat uitgangspunt verbindt Augustinus met de Platoonse opdracht om illusies te vermijden en te streven naar het perfecte bestaan. We zien het goede niet meer en houden per vergissing het kwaad voor het juiste. Augustinus gaat er daarmee van uit dat al het goede van God komt en onontkoombaar juist is. De wil van de mens impliceert een eenrichtingsverkeer, namelijk die van het leren onderkennen van Gods wil. Het is Gods Geest die liefde uitstort in het hart, niet omdat wij het zijn die dat willen maar omdat de wil het goede al in zich draagt en hooguit vereist dat we de afwezigheid van het goede – zoals de handicap van begeerte – wegnemen. Het kwaad kent geen eigen bestaan; het bestaat uit het wegnemen van het goede dat noodzakelijk aangenomen moet worden omdat God het goede zelf is en het kwaad niet kan willen. Daarmee komt de verantwoordelijkheid bij de mens te liggen die het goede niet anders kan ontlopen dan door zelf het kwaad in stand te houden. Ook seks is een kwaad voor zover het Gods wil ontloopt. Weliswaar installeerde God in de oermythe van Genesis de geslachtelijkheid van de mens maar met de zondeval is de seksualiteit tot een last geworden. De zondeval is immers een claim van de mens op autonomie, waarvan de straf als schuld afgebeeld wordt op het lichaam zoals we eerder poogden aan te tonen. Oriëntatie op het genot van het eigen lichaam is een vorm van blindheid die het ‘ultiem goede’ dat ieder mens noodzakelijkerwijs nastreeft aan het oog onttrekt (Burt 1987). Voor Augustinus mag dat een blijde boodschap zijn; het

heeft tegelijkertijd een visie op het lichaam geïnstitutionaliseerd waarin voor zelfbepaling in seksueel gedrag geen andere morele keuzes mogelijk zijn dan die door sluitredeneringen geïdentificeerd worden met de wil van God.

Naast onmatigheid en onwilligheid als theologische motieven in het denken van Augustinus is er nog een derde kenmerk dat tot een specifieke institutionalisering van seksuele zonde in het christelijk denken heeft bijgedragen, namelijk de ongeordendheid van seks. Met die ongeordendheid wordt bedoeld dat zondig en onkuis leven wordt veroorzaakt door een ontbrekend inzicht in de systematiek van morele voorschriften die beantwoorden aan Gods wil. Daarbij wordt vooral naar de oncontroleerbaarheid van verlangens en hartstochten gewezen die desoriënterend zijn en een normale ordening van morele waarden in de weg staan. Deze wanorde moet worden hersteld door de reparatie van de natuurlijke ordening der morele beginselen. Deze identificatie van wat moreel juist is en wat biologisch normaal is verwijst naar de natuurwet, en wel in twee met elkaar vaak vervlochten varianten. De eerste versie is voluntaristisch waarbij een set regels als geweten in de menselijke geest aanwezig wordt geacht op grond waarvan de mens kiest en handelt, en de tweede naturalistisch waarbij aangenomen wordt dat een hoogste goed (*telos*) met het wezen van de mens gegeven is en waardoor hij zijn eigen natuur dient door moreel te handelen. In beide vormen is God aanwezig: in het eerste geval door God als wetgever die de geldigheid van normen centraal stelt; in het tweede geval doordat God de mens het natuurlijk vermogen schenkt om specifieke situaties te beoordelen op de vereisten van voorgehouden normen. Het eerste model neigt naar een opvatting waarin intenties worden beteugeld om aan normen te kunnen voldoen, terwijl het tweede model de prudente overwegingen en vaardigheden van de mens beklemtoont die afhankelijk van de omstandigheden verschillende keuzes toelaten. Gezien de voorafgaande kenmerken kan het geen verbazing wekken dat Augustinus – in tegenstelling tot bijvoorbeeld Thomas van Aquino – eerder als aanhanger van het eerste model kan worden gezien. Augustinus veronderstelt een in de mens door God geïmplanteerde morele wet die onveranderlijk en tegelijkertijd rationeel kenbaar is en daarom verplichtend is

(Dougherty 2019). Voor Augustinus veronderstelt het leren kennen van die wet een op Platoonse leest geschoeide ontmaskering van de schijnwereld door deze te ontdoen van haar verleidingen, misverstanden en dwalingen en daarmee toegang te krijgen tot de echte werkelijkheid in een intelligibele participatie aan God (Zwollo 2018). Daarvoor is dan wel reiniging van de zonde nodig die ons bindt aan de schijnwereld en die de toegang tot het ware leven verhindert. Dat leidt tot een engelachtig beeld van de mens die aan zichzelf ontstegen is: *Eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest*, oftewel, hoe meer de geest een afbeelding is van God, hoe meer hij God kan begrijpen en aan Hem kan deelnemen (*De Trinitate* XIV:11). Het zal duidelijk zijn dat het seksueel geïnteresseerde lichaam daar weinig bij te zoeken heeft. Tot op de dag van vandaag beïnvloedt dit ontlichaamde ideaal een christelijk beeld van seksualiteit als zonde die instructie en therapie behoeft, gericht op beheersing van de hartstochten, het vermijden van gelegenheden die aanleiding geven tot seksuele prikkeling, het bevorderen van kuisheid door goede voorbeelden, en het goed instrueren van het belang ervan voor een gelukkig leven.

Seks als ethiek

Seks is kennelijk een handicap: de klassieke theologie ziet seks niet alleen als een moreel afbreukrisico voor een deugdzaam leven, maar heeft het bovendien verbonden met dogmatische leerstukken van schuld en verlossing. Valt er met seks als handicap dan wel te leven? Tegenwoordig is dat een gevoelige vraag die ook door het seksueel misbruik in kerken wordt opgeroepen. In het publieke debat blijkt de schuldthematiek rijkelijk aanwezig, zelfs als de maatschappelijke discussie iedere verwijzing naar christelijk gedachtegoed mist. Het contemporaine discours over seks is telkens schuldbeladen en wordt vaak gevoerd in termen van sociaal onveilige situaties, dader- en slachtoffer-onthullingen, grensoverschrijdend gedrag en seksuele intimidaties. Evident is dat seksualiteit daarin evenzeer als handicap geldt, zij het vooral in quasi juridische termen van verwijten, tekortkomingen, overtredingen, fouten en aansprakelijkheden. In het discours over seks is schuld dus nog steeds een

onvermijdelijk trefwoord. Deugt er dan niets aan seks? Wat is de 'goedheid' van seks? En heeft de theologie daarin iets te bieden?

Een belangrijke constatering is dat de huidige sociale en culturele opvattingen over seks niet zomaar als demoralisering kunnen worden opgevat. Moderne attitudes over seks hangen sterk samen met veranderingen in techniek, welvaart en sociale verhoudingen. De seksuele functies van voortplanting, liefde en begeerte die traditioneel samenhangen zijn verzelfstandigd geraakt en worden zo normatief ook steeds meer als verschillend ervaren. Deze functies zijn in de traditionele gezinsopvatting vanzelfsprekend op elkaar betrokken, maar hebben in het moderniseringsproces een eigen autonomie gekregen hebben. Voortplanting is van techniek voorzien. Zwangerschappen kunnen worden voorkomen (anticonceptie), afgebroken (abortus), of technisch gerealiseerd (kunstmatige inseminatie). Het geeft in het bijzonder vrouwen de mogelijkheid om seks los te zien van voortplanting en zich daarmee in dat opzicht tegenover mannen onafhankelijker op te stellen. Liefde is geëmancipeerd geraakt, althans minder afhankelijk van paternalisme en traditionele loyaliteiten. Liefde veronderstelt niet langer per definitie een huwelijksband (samenwonen), levenslange verbintenissen (scheiding), eenkennige loyaliteiten (polyamorie), man-vrouw relaties (homo- en lesbische relaties), of biologische rollen (transgender veranderingen). Liefde heeft een sterker en momentaner keuzekarakter gekregen. Ook de begeerte heeft veranderingen ondergaan. Ze is voorwerp geworden van commercialisering (seksualisering van producten), digitalisering (internetpornografie), medialisering (sexdating), en individualisering (auto-erotiek). De drie functies van seks die eerder institutioneel afgestemd waren – of althans als zodanig werden voorgehouden – lijken verzelfstandigd. Voor voortplanting is noch het huwelijk noch de liefde per se noodzakelijk, en ook begeerte en liefde lijken elkaar minder te veronderstellen. Dergelijke culturele veranderingen zijn uiteraard moreel relevant. Waar liberale groepen spreken over verworvenheden van emancipatie en gelijkberechtiging is voor conservatieve groepen van waardeverlies en normovertreding sprake. Seks is daarmee een verzamelterm voor heterogene betekenissen die steeds minder sociale consensus veronderstellen en eerder tot politieke partizanenposities of zelfs

cultuurstrijd lijken bij te dragen waarin seculiere, stedelijke en hoogopgeleide groepen tegenover religieuze, rurale en laagopgeleide groepen komen te staan. Wie in dit gevecht niet vooraf al in een kamp terecht wil komen zal een passende ethische argumentatie rond seksualiteit moeten volgen. Ik schets aan het slot van mijn bijdrage een vijftal uitgangspunten die daarbij in acht kunnen worden genomen, namelijk morele autonomie, de behartiging van seksuele kernwaarden, de complementariteit van seksuele functies, wilszwakte en persoonlijke validiteit.

Een eerste beginsel is dat van morele autonomie waarin een persoon vrij en argumentatief oordeelt over eigen seksueel gedrag. In de klassieke theologische ethiek is dat ongetwijfeld de lastigste uitdaging. Het vergt een onderkenning van de keuzevrijheid van personen om zelf te oordelen over zaken die de persoon zelf betreffen zonder dat daarin a priori (andere) beginselen of instanties worden aangenomen. Autonomie is niet zomaar 'doen wat je wilt' maar veronderstelt dat je je houdt aan zelfopgelegde verplichtingen die in vergelijkbare situaties ook voor anderen kunnen gelden. Seksuele vrijheid is dan de onderkenning van een recht op seksueel gedrag zelfs als dit afwijkt van een sociale norm, mits daarvoor overtuigende motieven worden aangereikt en de persoon in eigen oordeel en handelen ook voldoende competent blijkt te zijn daaraan te kunnen voldoen. Een ander woord is hier attitudinale reflexiviteit: houdingen rond seksualiteit worden niet voetstoots aanvaard maar cognitief, affectief en evaluatief op eigen merites beoordeeld; een voorwaarde om in toenemend plurale contexten discursief te kunnen blijven participeren.

Een tweede optiek is noodzakelijk voor degenen die onderkennen dat verschillende autonome personen of partijen aan elkaar tegengestelde beginselen kunnen nastreven, hetgeen praktische problemen van moreel oordelen niet oplost. Met andere woorden, naast het autonomiebeginsel dienen ook empirische kernwaarden aangeduid te worden die verbonden zijn met haar object, in casus seks. Tot die kernwaarden die aan seks ervaren worden behoren die kenmerken waarin seksualiteit evenwichtig omschreven wordt, als vrije keuze beoordeeld wordt en als organische bijdrage aan welzijn wordt opgevat. Seks is een vitale kracht waarin mensen zich fysiek kenbaar maken als personen met een

uniek lichaam en met een eigen erotische energie die een beroep doet op erkenning van eigen aanwezigheid, behoeften en verlangens. Naast deze zelfpresentatie is verbondenheid, dat wil zeggen de ervaring een te zijn met een ander in een contact met de eigen biologische natuur een centrale waarde. Vervolgens is ook congruentie van belang, opgevat als het van elkaar afhankelijk raken in verschillende genderrollen waardoor wederzijdsheid en wederkerigheid in relaties wordt beleefd. Ook meer generiek gesproken zijn gedeelde waarden en normen belangrijk in het aangaan van lichamelijk contact en het dragen van een intieme verantwoordelijkheid voor elkaar. Het beleven van vervulling legt de klemtoon op compleetheid; een orgastische beleving van het meer zijn dan de som der delen; het contact tussen twee personen. Vervolgens is seks een uitdrukking van plezier, en beleving van genot en voldoening in lichamelijk functioneren, waarin voldaan wordt aan alles wat het lichaam aan zintuigelijke indrukken te bieden heeft. Ook draagt seks bij tot inzicht in elkaars unieke identiteit waar het lichaam de tastbare uitdrukking van vormt. Het hebben van een relatie biedt bovendien een sociale status die de grondslag vormt van gezamenlijk optreden in dynamische aanpassing aan de rollen en normen die de samenleving daarvoor biedt. Tenslotte is diepe voldoening een resultaat van seks; een gevoel van gemoedsrust dat een gevolg is van intiem samenzijn en dat ook spiritueel kan worden beleefd (Alehagen et al. 2012). Duidelijk wordt zo dat seks niet zo zeer of per definitie betrekking heeft op het volgen van individuele impulsen, verlangens en intenties maar vooral draait om het waarnemen, het ontvangen, en het communiceren daarvan al naar gelang de context daartoe kansen biedt of daarom vraagt. Daar is veel meer over te vertellen, maar vooralsnog is het voldoende om op dergelijke evidente eu-functies van seks te wijzen. Seks vormt een elementaire, vitale en positieve drijfveer van menselijk handelen. Een theologie van de seksualiteit heeft in dit opzicht nog bijzonder veel te leren.

Een derde punt laat één aspect van de competentie van autonomie scherper naar voren komen, namelijk de complementariteit van de eerder aangeduide seksuele functies. Het onderkennen van een band tussen begeerte, liefde en voortplanting is meer dan een constatering. Ze bevat ook een morele implicatie dat anderen in de begeerte niet alleen

object zijn van seksueel gedrag maar ook wederkerigheid veronderstellen die in de liefde optimaal wordt geborgd. Bovendien bevat deze complementariteit van seksuele functies de mogelijkheid van procreatie waarmee langdurige morele intermenselijke verplichtingen worden aangegaan. Dergelijke implicaties en gevolgen relativiseren de autonomie van de persoon niet maar beklemtonen juist het belang om de seksuele relatie altijd ook als te verantwoorden eigen keuze te begrijpen. De autonomie van de één veronderstelt die van de ander en de vaardigheid om dit te blijven onderkennen is wellicht nergens zo belangrijk als in het seksueel verkeer.

Vervolgens is een vierde beginsel belangrijk omdat het de menselijke gebrekkigheid in het nakomen van verplichtingen – zo centraal in het uitgangspunt van autonomie – aan de orde stelt. Ik doel op de zwakheid van de wil (*akrasia*) die hier de spanning beschrijft tussen het beginsel van zelfwetgeving – dat neutraal staat tegenover haar object – en zelfregulering – dat een te beheren motivationeel beginsel veronderstelt (Audi 1990). Op het eerste gezicht sluit de beschreven Paulijnse en Augustijnse seksuele moraal hier naadloos op aan. Is immers begeerte geen wilszwakte die bestreden moet worden door het stellen van morele grenzen? Het beginsel van wilszwakte stelt weliswaar grenzen aan de autonomie; echter niet die van a priori normen die aan het gedrag worden gesteld maar juist die de kern van het autonomiebeginsel beschrijven, namelijk het punt van het eigen intentiebeheer. Wilszwakte valt attitudinaal te beschrijven naar cognitieve aspecten (te weinig inzicht hebben of zoeken), affectieve aspecten (de kracht van emoties miskennen) en evaluatieve aspecten (situaties onvoldoende beoordelen). Wilszwakte als zodanig pleit met andere woorden niet voor externe normen maar voor zelfonderzoek. Hier liggen dus uitdagingen voor de theologie om een psychologie van de wil in haar ethiek te betrekken.

Ten vijfde en tenslotte vormt de deugd een relevant ethisch begrip dat het voorafgaande samenvat als uitdrukking van persoonlijke validiteit. Deugd – in een korte beschrijving – is datgene wat een persoon goed maakt. Deugd maakt mensen moreel aantrekkelijk en voorwerp van respect. Het relatieveert een ethische klemtoon op plichten (deontologie) of handelingsgevolgen (consequentialisme) door meer nadruk

te leggen op voortreffelijkheid (*arete*) als inspanning om door prudent overleg (*phronesis*) bij te dragen tot een gelukkig leven (*eudaimonia*). Voor een opvatting van seks als ethiek heeft deze benadering goede papieren. Niet alleen legt het de klemtoon op positieve disposities van de persoon als bronnen van zinervaring maar het stelt de intentionaliteit van seks ook centraal als uitgangspunt van verbetering. Seksualiteit als voorwerp van gelukstreven staat haaks op de vroegchristelijke opvattingen over de zonde van de begeerte. Een deugdethiek biedt niet dezelfde evidentie als die van de oude theologen. Daarentegen scherpt ze wel de waarneming voor menselijke activiteit en doet ze een beroep op de authenticiteit waarmee die vorm krijgt. In moderne contexten waarin over seksualiteit vrijer gedacht wordt geldt authenticiteit dan ook als belangrijke procriterium voor de validiteit van morele oordelen. Over de uitslag van dergelijk gelukstreven wordt vooraf niet beslist, en dat is een uitdaging die een noodzakelijke correctie vormt op de vroegchristelijke ethiek van seksualiteit.

Na deze opsomming van vijf uitgangspunten voor een ethiek van seksualiteit rest nog de vraag wat theologen hierin te bieden hebben. Niet zo veel. Theologen hebben de seksualiteit gehandicapt, zo luidde immers het betoog. Feministische auteurs hebben recent goede bijdragen geleverd (Ammicht-Quinn et al. 2013; Ruether 2000). Dat laat echter onverlet dat we eigenlijk geen seksuele theologie kennen, en voor zover ze er wel was heeft de mannelijke, ascetische, celibataire signatuur haar inmiddels opgesloten in een conservatief kampement dat zich nauwelijks nog uiteenzet met inzichten uit de moderne seksuologie. En dat is eigenlijk zonde.

Bibliografie

- Alehagen, S., Wilmoth, M., & Berterö, C. (2012). Defining and Clarifying Sexual Health: A Simultaneous Concept analysis. In L.V. Berhardt (Ed.), *Advances in Medicine and Biology*, Vol. 28 (pp. 177-198). Nova Science Publishers.
- Ammicht-Quinn, R., Quinn, R. A., Quindeau, I., Lutterbach, H., Fuchs, O., Frank, J., Ammicht Quinn, R., Heimerl, T., Bucher, R., Schaupp, W., Diem, A., Richter-Appelt, H., Borgman, E., Borgman, E., Reck, N., Reinmuth, E., Ornella, A., & Knauss, S. (2013). *“Guter” Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche*. Brill | Schöningh. DOI: [10.30965/9783657775446](https://doi.org/10.30965/9783657775446)
- Audi, R. (1990). Weakness of will and rational action. *Australasian Journal of Philosophy*, 68(3), 270-281. DOI: [10.1080/00048409012344301](https://doi.org/10.1080/00048409012344301)
- Brown, M. (2005). Augustine on Freedom and God. *The Saint Anselm Journal*, 2.2, 50-65.
- Burt, D. X. (1987). Augustine and Divine Voluntarism. *Angelicum*, 64(3), 424-436. <http://www.jstor.org/stable/44616052>
- Dougherty, R. J. (2019). St. Augustine on natural law. In J. L. Crowe, Constance Y. (Ed.), *Research Handbook on Natural Law Theory* (pp. 57-75). Elgar.
- Dunn, J. D. G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans Publishing.
- Hunter, D., G. . (2018). *Marriage and sexuality in early christianity*. Fortress Press.
- Loader, W. R. G. (2005). *Sexuality and the Jesus tradition / William Loader*. William B. Eerdmans Pub. Co.
- Martin, D. B. (2022). Paul and Sexuality. In M. V. Novenson & R. B. Matlock (Eds.), *The Oxford Handbook of Pauline Studies* (pp. 637-653). Oxford University Press. DOI: [10.1093/oxfordhb/9780199600489.013.15](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199600489.013.15)
- Philippa, M., & Debrabandere, F. (2003). Etymologisch woordenboek van het Nederlands. In EWN. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Rist, J. M. (2014). *Augustine Deformed: Love, Sin and Freedom in the Western Moral Tradition*. Cambridge University Press.
- Ruether, R. R. (2000). Sex and the body in the Catholic tradition. *Conscience*, 20(4), 2-12. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12178913>.
- Wheeler-Reed, D. (2017). *Regulating Sex in the Roman Empire: Ideology, the Bible, and the Early Christians*. Yale University Press.
- Zwollo, L. (2018). *St. Augustine and Plotinus: the human mind as image of the divine*. Brill.