

Prostitution og oprejsning

En undersøgelse af synet på prostitution og rehabilitering
i det hedenske og kristne antikken¹

Cand.theol., Camilla Brokholm Pedersen
Aarhus Universitet

Abstract: In this article, I conduct a diachronic cultural-historical analysis of the phenomenon of prostitution in pagan and Christian antiquity. My prime focus is how the spread and consolidation of Christianity in the Greco-Roman world effected the social attitudes towards prostitutes and their prospects in terms of social and spiritual rehabilitation. I begin with an introduction to the issue of prostitution in pagan roman antiquity, highlighting some of the social, legal, and economic aspects pertaining to it. I then examine the perspectives on social and spiritual rehabilitation in *The Shepherd of Hermas* and the stories of the repenting prostitutes, Mary of Egypt, and Pelagia of Antioch. Finally, I discuss and sum up the differences between the pagan and Christians attitudes towards prostitutes and their rehabilitation.

Key words: Prostitution – rehabilitation – Greco-Roman world – Mary of Egypt – Pelagia of Antioch.

Indledning

Hvis vi skal undersøge fænomenet prostitution² i antikken, har vi et væld af kildetyper, hvor prostitution nævnes. Dog melder der sig især to udfordringer i arbejdet med dette fænomen, og den ene er, at prostitution og prostituerede ofte kun nævnes hist og her og sjældent behandles indgående. Den anden udfordring er, at intet konsistent

1. Denne artikel er en forkortet og omarbejdet udgave af mit speciale med samme titel.

2. Jeg anvender i nærværende undersøgelse termen *prostitution* i stedet for *sexarbejde*, selvom vi indenfor en moderne kontekst med fordel kan anvende den værdineutrale term *sexarbejde* for ikke at dømme om, hvorvidt en person, som sælger seksuelle ydelser, har en oplevelse af være blevet fornedret eller have vanæret sig selv for penges skyld. Indenfor en antik kontekst derimod, er der derimod tale om en udtrykkeligt negativ og nedsættende diskurs omkring salg af seksuelle ydelser. Bevidstheden om at personer, som sælger seksuelle ydelser, kan bevare deres integritet, er en moderne indsigt og derfor en fremmed tanke (eller i hvert fald aparte) for de antikke forfattere.

lovkompleks er blevet os overleveret; vi har kun nedarvede fragmenter, som gennem tiden er blevet revideret (Clark 1993, 9; McGinn 1998, 338; 342). Det er derfor svært at opdage og påvise ændringer i den sociale attitude overfor visse afkroge af samfundslivet, herunder prostitution.

I denne artikel fokuserer jeg på sociale holdninger, attituder og idéer snarer end "reelle" forhold, og til det formål er de litterære kilder, som fx hører til den mere samfundsrevsende genre, de mest informative. Først og med udgangspunkt i forskningshistorien skitserer jeg nogle af de sociale og økonomiske forhold, som kendetegnede livet som prostitueret i antikken. Dernæst behandler jeg et eksempel på en hedensk beskrivelse af prostitution, nemlig Juvenals satiriske fremstilling af kejserinde Valeria Messalinas prostitution, hvorefter jeg springer frem til den patristiske periode og ligeledes undersøger eksempler på denne periodes beskrivelse af prostituerede – og ikke mindst prostitueredes rehabilitering. Formålet med først at behandle den græsk-romerske verden er både at blive bevidst om den sociale og litterære arv, som de senere kristne forfattere og kirkefædre stod som modtagere af, og at skabe et grundlag for at kunne diskutere, hvordan kristne holdninger samstemte med eller adskilte sig fra hedenske holdninger til prostitution og rehabilitering. Implicit i denne diskussion finder vi desuden også et spørgsmål om, hvorledes synet på seksuelt begær forandres, samt hvordan forholdet mellem køn og begær karakteriseres.

Prostitution i det hedenske antikken

Prostituerede, skuespillerinder, dansere og generelt personer, som arbejdede i underholdningsbranchen, blev af den øverste klasse i det antikke samfund ofte kategoriseret som mennesker der løj og snød sig gennem tilværelsen (Duncan 2006, 252). Disse erhverv, hvoraf prostitution var det mest ringeagtede, betegnedes som *infamis*, dvs. skammelige og vanærende, da sex retteligen var en eksklusiv handling og et udtryk for loyalitet (McGinn 1998, 65ff).

Prostitution var imidlertid officielt lovligt i det græsk-romerske samfund og et almindeligt fænomen, som var præget af diversitet (Lund 2006, 11). I græske omtaler af prostituerede møder vi oftest begreberne *ἐταίρα* (ledsagerske) eller *πόρνη* (skøge), og disse to begreber giver et godt indblik i diversiteten i prostitutionsfænomenet i det græsk-romerske samfund. Forskellen mellem disse to typer var betinget af social rang. En *ἐταίρα* var typisk en art veninde af høj

status, som kun én eller få mænd havde seksuel adgang til, og hun var som regel veluddannet, oplært i musik, og desuden – i modsætning til den jævne kvinde – velkommen ved symposier, eftersom “ledsagerskens” viden, kunnen og selskabelighed var værdsat i disse ellers lukkede selskaber (Kennedy 2014, 70ff; Glazebrook 2006, 126ff). Derimod henviste πόρνη til en kvinde “af gaden”, fx en gade- eller bordelprostitueret. Hun var i modsætning til en ἑταίρα forholdsvis socialt anonym. At tilhøre denne kategori indebar, at man ofte blev objektiviseret og regnet for grådig, nydelsessyg, moralsk korrumpet, promiskuøs og arrogant (McClure 2006, 6f). Disse to typer adskilte sig især også fra hinanden på det økonomiske område, for mens en ἑταίρα ofte modtog gaver, krævede en πόρνη kolde kontanter (s. st.). En πόρνη var da en “lønslave” og dermed socialt laverestående i forhold til frie og velstillede, som ikke var bundet til et repetitivt, servicerende og opsøgende lønarbejde. Med andre ord var det mindre stigmatiseret at have en pengefri relation, for gaveudvekslingen var et tegn på, at kvinden var økonomisk oven vande, og at gaverne blot var luksus.

I lyset af at prostitution vurderedes som et infamt erhverv, kan det set fra et moderne perspektiv virke noget paradoksalt, at man, som Allan Lund har peget ud, hverken betragtede prostitution som et graverende samfundsproblem eller et samfundsskabt problem overhovedet (Lund 2006, 30). Tværtimod fandt man et samfundsharmonisk potentiale i prostituerede, da unge mænd kunne afreagere seksuelt netop her, og dermed undgå utugt med gifte, ærbare kvinder (s. st.; McGinn 1998, 343ff). Prostitution var således præget af en ambivalens, for på den ene side foragtedes det, men på den anden side tolererede man det grundet det samfundsgavnligt potentiale. Af den grund formulerede man da også love, som skulle være et værn mod, at infamien forgrenede sig op og ud i de højere sociale lag. Vi kan fx pege på *lex Julia et Papia*, som blev indført under kejser Augustus (27 f.Kr.-14 e.Kr.), og som indeholder et forbud mod ægteskaber mellem medlemmer af samfundets elite og samfundets laveste med henblik på at opstramme ægteskabsmoralen samt værne om aristokratiet (Duncan 2006, 256; Dixon 1992, 80). Dette forbud hvilede på en overbevisning om, at var man først trådt ind i de infames rækker, havde man én gang for alle tabt al ære – og selv hvis den enkelte kunne leve med dette statustab, så kunne samfundets altså *ikke* ifølge denne lovgivning. Augustus’ ægteskabslove skulle således tjene til, at infame forblev sin egen forkætrede gruppe.

Kejserinde Valeria Messalina

Et interessant eksempel på en beskrivelse af prostitutionens væsen er satirikeren Decimus Junius Juvenalis' (ca. 55-135) skildring af kejserinde Valeria Messalina, som var gift med kejser Claudius (41-54) og havde et ry for at være promiskuøs. Juvenal skildrer Valeria Messalina som prostitueret i sit værk, *Satirae*, nærmere bestemt *Satura VI* 114-135. Det overordnede formål med hele *Satura VI* er at afskrække digtets adressat, Postumus, fra at gifte sig, og som et led i denne agenda beskriver Juvenal Valeria Messalina som arketyper på en upålidelig og udsvævende kvinde. Dermed ønsker Juvenal at få Postumus til at forstå, at hvis selv kejserindens troskab overfor kejseren er svigten, så er de øvrige kvinder i riget tilsvarende moralsk korrumpere.

Lad os nu dykke ned i *Satura VI* 114-135 og analysere, hvordan Juvenal kritiserede kvinder og prostitution:

Er du bekymret over det, Eppia har gjort imod det private hushold? Så se på de guddommeliges rivaler, hør hvad Claudius måtte finde sig i. Så snart [hans] hustru så, at [hendes] mand sov, da vovede hun at foretrække en måtte af siv frem for det kejserlige leje; om natten tog [denne] Augusta-skøge slag [over sig] og gik afsted med blot én tjenestepige som ledsager. Og så, med sit sorte hår skjult under en blond paryk, trådte hun ind i et hedt bordel med et gammelt lappeforhæng og tog sig et ledigt kammer; og nøgen fremstillede hun sine bryster smykket med guld, foregav at lyde navnet Lyciscae og viste den mave frem, som du kom fra, ædle Britannicus. Indsmigrende tog hun imod, når én trådte ind, og krævede så penge. Senere, da deres bordelholder bortsendte de unge kvinder, gik hun nedslået bort – dog havde hun formået først at lukke sit kammer til allersidst. Endnu var hendes vilde livmoders liderlighed brændende. Udmattet af mænd, men endnu ikke mættet, trak hun sig tilbage, og med mørke øjne og i den afskyelige og besudlede røg fra bordellets lamper, bragte hun stanken tilbage til kejserens seng.³

Juvenal begynder med retorisk at spørge Postumus, om han er stødt over Eppias livsvalg, som er beskrevet i *Sat. VI*, 82-113. Eppias ugering består i at have forladt sine børn og sin mand, som var senator, til fordel for en gladiator. Der er en stærk lighed mellem Eppia og Messalina, idet begge kaster vrage på både familiære forpligtelser og social sikkerhed og status (Messalina er gift med sin tids mest magtfulde mand!) – men hverken Eppia eller Messalina regner det for et

3. Egen oversættelse. Selvom digtet er skrevet på vers, har jeg her valgt at bringe oversættelsen som en prosatekst, eftersom det er indholdet og ikke den lyriske form, som er vigtigst for nærværende undersøgelse

rov at være disse mænds hustruer. Som et udslag af deres ringeagt over for deres mænd og ligegyldighed overfor status og ære, kompromitterer de to kvinder ikke blot deres ægtemænd, men også den samfundsbærende familieinstitution (*privata domus*) som sådan – og det for deres egen liderligheds skyld.

Messalinas ligegyldighed overfor sin status som kejserinde og rolle som mor til Britannius tydeliggøres især ved, at hun foretrækker at tilbringe natten på sivmåtten i et snusket bordel frem for den kejserlige seng. Sivmåtten, et leje som tiggere traditionelt var forvist til på gaden (Courtney 1980, 276), illustrerer, at hendes hemmelige bibeskæftigelse er et sociokulturelt kvantespring fra det absolut højeste til det absolut laveste; hun er tiltrukket af det primitive og usle og opsøger tilmed af egen vilje til at blive behandlet uværdigt og som et seksuelt objekt. Så hvis nogen fristedes til at tænke, at Messalina kunne have indtaget en position som luksusprostitueret, evt. som tegn på at hun havde en smule højstatus blandt de laveste, så har Juvenal hermed elimineret enhver tvivl, idet han også påpeger at hun *nøgent* fremstillede sin krop til salg, hvilket er et tegn på lavklasseprostitution (s. st.).

Ydermere kan Juvenals aversion mod prostitution hænge sammen med, at prostituerede vender op og ned på de traditionelle, hierarkiske kønsroller: Manden bør ifølge det gældende moral- og adfærdskodeks være den højerestående, kvinden den inferiøre (se mere hos Ejrnæs et al. 2011, 900f; Courtney 1980, 23; Malina 1993, 28ff), men idet en kvinde indtager en aktiv og autonom rolle som selvbestaltet “erhvervsdrivende”, bliver hun potentielt den overlegne. Som konsekvens af denne omvendning må manden genvinde sin tabte ære ved at fordømme hende som infam, for på den måde at positionere sig over hende.

Messalinas adfærd forklares med henvisning til, at hendes “vilde livmoders liderlighed” endnu var “brændende” (*ardens rigidae tentigine volvae*), og på Juvenals tid forestillede man sig da også, at den seksuelle drift eller “appetit”, som Kathly L. Gaca kalder det, var en selvstændig, iboende kraft i mennesket (Gaca 2003, 28ff). I sit værk *The Making of Fornication* (2003) indfører Gaca bl.a. sine læsere i de græske filosofiskolers ideer om drifternes biologi og deres indvirkning på menneskets adfærd. En afgørende pointe fra Platon er, at drifterne, dvs. appetit for mad, drikke og sex, ikke har forbindelse til den rationelle del af mennesket (νοῦς), bl.a. fordi man forestillede sig, at denne trefoldige appetit var placeret i leveren og kønsorganerne, hvor drifternes ophav så at sige befandt sig (s. st., 30). Afskåret fra fornufften kunne drifterne alene ikke sætte grænsen for, hvornår nok er nok, og som en aggressiv, primitiv og dyrisk kraft var drifterne dermed fornufftens diametrale modsætning og konkurrent.

Ikke overraskende ser vi også, at Messalina, som jo tager skøgenavnet Lyciscae (en allusion til hendes dyriske sider)⁴ er indfanget i sine drifters grænseløshed, for ikke engang efter en hel nat på bordellet er hun tilfredsstillet (*satiata*), selvom hun var udmattet og kraftsløs (*lassata*).⁵ Verbet *lasso* indeholder også bibetydningen “forpint”, og med dette in mente kan vi forstå, at denne tilstand er smertefuld og i længden kan have sundhedsskadelige konsekvenser for hende selv. Den platoniske driftskaraktistik betonedede da også, at den nydelse, som tilfredsstillelse af driften består i, var en blanding af nydelse og smerte (Gaca 2003, 34f). Tænk fx på hvordan mavekramper ofte følger et stort festmåltid, eller at orgasmer ofte er forbundet med kramper, ujævn vejtrækning eller voldsomme lyde – altså de samme tegn som kroppen ofte udviser, når den har smerter. Modsat er sult og manglen på drikke også forbundet med smerte, ligesom frustrationen og pinen ved at brænde af lyst uden at kunne få afløb herfor.

Det skal dog også understreges, at ifølge Platon var drifternes formål i udgangspunktet positive, for de sikrede tørst, sult og lyst og dermed opretholdt og førte de livet videre (Gaca 2003, 32). Metoden til at holde drifterne i ave var både at tale drifternes primitive sprog: Afstraffelse, sociale sanktioner og frygten herfor, (s. st.) og at have moralske idealer og dyder, som kunne guide fornuften. Et af disse var *concordia*-idealet, dvs. idealet om ubesværet ægteskabelig harmoni, som var kendetegnet ved, at ægtefolk hver især ubesværet ærede og respekterede hinanden (Dixon 1992, 70; Brown 2008, 16). Ægteskabet var altså den jord, hvorfra harmoni skulle vokse frem og brede sig gennem hele det romerske samfund. Messalina forurenede dog denne jord, hvilket er illustreret ved, at hun bragte stanken (*odorem*) fra bordellet tilbage til kejserens seng (*pulvinar*) – og ægteskabet som sådan.

Overordnet bruger Juvenal altså Messalina til at illustrere, at kvinder i almindelighed og prostituerede i særdeleshed udgør en stor trussel imod den sociale og samfundsmæssige sammenhængskraft, især pga. deres ubeherskede begær: *For det første* gør de skade på sig selv, idet driften driver dem til selvdestruktion. *For det andet* gør de skade på deres familie, når de fordærver deres ægtemænds og sønners ære ved at lystre den kødeligt lyst og erotisere deres forplantningsorganer (husk blot hvordan Messalina viste sin mave frem). *For det tredje* har de også i høj grad potentiale til at fornede enhver mand, når han krydser deres vej, idet prostituerede ikke indfinder sig i de hierarkiske kønsroller, ligesom de også bluffer og foregiver at være oprigtigt

4. Navnet kommer fra det græske ord for ulv, λύκος. Ifølge Allan A. Lund blev prostitueret ofte kaldt en *lupa*, dvs. hunulv, som ansås som et “aggressivt, liderligt og stinkende hundyr.” (Lund 2006, 41).

5. Particium af *lasso*.

interesserede i enhver betalende mands intime selskab blot for at få deres penge, jf. udsagnet om Messalinas karakterskifte fra at være indsmigrende til at kræve betaling.

Vi retter nu blikket mod den patristiske periode, som bl.a. er kendetegnet ved et anderledes syn på begær. For mens hedenske filosoffer og forfattere generelt var af den overbevisning, at begæret i sin essens har en gavnlige, livsopretholdende funktion – dog med den bagside at begæret konkurrerer fornuften – så er begærets gavnlige funktioner stærkt nedtonet hos mange kristne forfattere. Vi vil i det følgende se, at kristne tænkere ofte kædede *legemligt* begær sammen med djævelskab, hvilket står i kontrast til *åndeligt* begær, som består af en higen efter Guds nærhed samt udfrielse fra det legemlige begær.

Anger og femininitet i Hermas, *Hyrden*

Når vi skal undersøge synet på prostitution og rehabilitering i en antik-kristen kontekst er Hermas' *Hyrden* (herefter *Herm.*),⁶ som sandsynligvis er skrevet i Rom omkring år 120-150 (Giversen 1985, 95; Osiek 1999, 18) et vigtigt skrift. Skriftet indeholder ganske vist ingen direkte behandling af prostitution, men jeg har valgt at inddrage skriftet, da det i høj grad har influeret udviklingen af bodstanken og synet på tilgivelse,⁷ som i sagens natur må have haft betydning for prostituerede, som ønskede at konvertere til kristendommen.

Herm. er et åbenbaringsskrift, som hovedsageligt formidler, at kristne, som har syndet efter deres dåb, har mulighed for endnu én bod, den såkaldte "anden bod", og dermed tilgivelse før den kommende parusi (se fx *Vis.* 2.2.5-8; 3.2.8-9; *Mand.* 4.3.3-6). Senere blev budskabet om den anden bod videreudviklet til tanken om, at *alle* synder kan tilgives gennem biskoppen i kraft af dennes apostolske myndighed (Giversen 1985, 107), og Søren Giversen påpeger, at denne tanke kunne vinde indpas, da forventningerne om en snarlig parusi var svækkede (s. st.). Hermas' åbenbaringer måtte altså have faldet på et tørt sted, for midt i en tid fuld af skuffede nærforventninger bekræfter Hermas' åbenbaringer, at det fortsat er nødvendigt

6. Mine henvisninger til *Herm.* følger den latinske inddeling fra 1513, hvor forkortelserne *Vis.*, *Mand.* og *Sim.* henviser til skiftets 5 *Visiones* (syner), 12 *Mandata* (bud) og 10 *Similitudines* (lignelser). Se Giversen 1985, 96.

7. William R. Holmes understreger fx, at *Herm.* var et udbredt skrift i den tidlige kirke, da både Irenæus, Clemens af Alexandria, Origenes og Tertullian har været bekendt med *Herm.* Den sene Tertullian forkastede imidlertid *Herm.* (Holmes 2007, 444).

at omvende sig og fastholde tilliden til Gud og Guds frelseplan. Derudover måtte de kristne også i højere grad forholde sig til syndere, som de ikke før havde forestillet sig kunne blive en del af de helliges fællesskab – og ikke mindst også til ekskluderede, som var blevet “overgivet til Satan” (1 Kor 5,5) og som evt. kom tilbage og bankede på menighedens dør. Dette træder fx tydeligt frem i *Vis.* 3.5.5, hvor Hermas får indsigt i, at de, som har syndet og er blevet kastet bort, ikke er blevet ekskluderet for stedse, men kan blive genoptaget i de helliges samfund, *hvis* de angre.⁸

En stor del af *Herm.* er desuden parænetisk, og vi finder især formaninger om at holde sig fra verdens fristelser. I *Mand.* 12.2.1-3 advares Hermas om, at “alt begær (ἐπιθυμία) efter en fremmed kvinde eller mand eller rigdoms vellevned og efter megen overflodig mad og drikke er ondt og *dødbringende* (θανατώδεις)” (Giversens oversættelse, min kursivering). En interessant detalje er desuden, at begæret personificeres som Djævelens datter (τοῦ διαβόλου θυγάτηρ), der er ude på at dræbe Guds tjenere (θανατοῦσαι τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ) (*Mand.* 12.2.2). Godt nok er Djævelen selv mandlig og fristeren over alle fristere, men ifølge *Mand.* 12.2.1-3 virker han fx gennem den kvindelige evne til at friste og vække begæret. Vi finder altså hos Hermas en vis forudindtagethed om kvinder som allierede med begæret. Dette kan muligvis hænge sammen med erfaringen af, at det oftest *var* kvinder, der fremstod som “fristere”, al den stund at prostitution primært var et “kvindefag”, hvor det var en del af arbejdsbeskrivelsen at kunne optræde tillokkende.

Et andet interessant eksempel er, at i et af Hermas’ mange åbenbaringssyn får Hermas en tårnbygning at se, som repræsenterer kirken, og rundt om kirken står syv kvinder (*Vis.* 3.8.2-8). Disse kvinder repræsenterer hhv. trofasthed (πίστις), selvkontrol (ἐγκράτεια), oprigtighed, indsigt, uskyld, ærbarhed og kærlighed, men Hermas ser, at den kvinde, som repræsenterer selvkontrol, “er som en mand” (ἀνδρίζομένη), selvom hun er trofasthedens *datter* (θυγάτηρ τῆς πίστεως) (*Vis.* 3.8.4). Bemærk at vi også her har at gøre med en datterfigur, som står i kontrast til djævlens onde datter. Derpå forklares det for Hermas, at de egenskaber, som de syv kvinder repræsenterer, følger efter hinanden som de er opstået: “Af trofasthed opstår selvkontrol, af selvkontrol oprigtighed...” (*Vis.* 3.8.7), og kvinderne er

8. Samme budskab konkretiseres også i *Mand.* 4, hvor det forklares Hermas, at den mand, som fanger sin hustru i ægteskabsbrud og derpå lader sig skille og gifter sig igen, risikerer at begå en lige så graverende synd som hustruen, for hvis hun kommer angrende tilbage, bør han tage imod hende – men kan han ikke det pga. et nyt ægteskab, har han også gjort sig skyldig i ægteskabsbrud.

således personificeringer af de dyder, som enhver troende bør indlære én efter én for at høre til blandt Guds hellige (*Vis.* 3.8.8).

Når det netop er kvinden, der repræsenterer selvkontrol, som har mandlige træk, formidles det, at kvinder kan ophøjes til et mandligt niveau gennem trofasthed. Denne tanke finder vi også i Thomasevangeliet, nemlig i den sandsynligvis senere tilføjelse Logion 114, hvor Jesus tilskrives udsagnet: "Enhver kvinde, der gør sig selv mandlig, skal gå ind i himlens rige."⁹ Disse udsagn i *Herm.* og Thomasevangeliet stemmer overens med den typiske antikke opfattelse, at kvinder var ukomplette mænd og inferiorer med hensyn til både åndelig, fysisk og intellektuel formåen (Brown 2008, 10; Skovmand 2018, 235). Men her kunne kristendommen (i hvert fald i visse former heraf) imidlertid præsentere en vej ud af denne inferiorer position – dog en vej, som krævede, at en kvinde var villig til at give afkald på sin feminitet.¹⁰ Brugen af *ἀνδρικόμα* tyder altså på, at forfatteren til *Herm.* abonnerer på en tanke om, at åndelig perfektion fordrer et ledsagende maskulint eller androgynt udtryk (se også Artman-Partock 2018, 19).

Disse tematikker om feminitet, fristelse og fremtoning skal vi nu se yderligere udfoldet i to beretninger om angrende prostituerede, hvis fortællinger ligeledes trækker tråde til budskabet om anger i *Herm.*

Angrende prostituerede: Maria af Egypten og Pelagia af Antiokia

I sit værk *Harlots of the desert* (1987) oversætter og undersøger Benedicta Ward fire overleveringer om hhv. Maria af Egypten, Pelagia af Antiokia, Thais og Maria (Abrahams niece), som især blev kendte i monastiske kredse, men også i den almene kirke, i både det vestlige og østlige middelhavsområde pga. deres omvendelseshistorier (Burrus 2004, 128). Fælles for beretningerne er, at kvinderne gennemgår en radikal omvendelse fra et infamt prostitutionsliv til et helligt, asketisk ørken- eller klosterliv. Jeg vil i det følgende kaste et blik på

9. Oversættelsen er lånt af Marianne Aagaard Skovmand (2008, 234).

10. Denne overbevisning om kønnenes rangorden finder vi også i pastoralbrevene. I disse finder vi imidlertid et noget anderledes bud på, hvordan kvinder skal forholde sig til deres inferioritet, nemlig at kvinder skal acceptere dette og tilpasse sig de eksisterende kønsrollenormer samt underlægge sig mandens åndelige overlegenhed. Lone Fatum påpeger, at dette budskab bl.a. udspringer af, at brevenes forfatter overvejende tænker inden for en dennesidig, realiseret eskatologi samt repræsenterer en kristen assimileringstrategi (Fatum 2005, 186-193).

beretningerne om Maria af Egypten (ca. 344-ca. 421) (s. st.) med inddragelse af Pelagia af Antiokia (4. eller 5. årh.) (s. st., 138) og belyse hvorledes disse prostitueredes anger og omvendelse beskrives, samt hvilke implikationer beskrivelserne har for den rehabilitering og frelse, som beretningerne sigter mod.

Beretningen om Marias liv fortælles af munken Zossima. Han lever i et palæstinensisk kloster og er kendt for at have opnået perfektion i de monastiske discipliner, men eftersom han stadig er ivrig efter at forbedre sig, vandrer han ud i ørkenen for at lede efter en læremester. Her møder han i stedet Maria (kap. I-VII). Ved første øjekast tror Zossima, at Maria er Djævelen, for hun ser grotesk ud; hun er udmagret og forbrændt af ørkensolen, og hendes hår er hvidt som uld (VII). Da han indser, at hun blot er en nøgen kvinde, giver han hende sin kappe og udspørger hende om hendes liv.

Maria fortæller ham, at hun tidligere levede som prostitueret i Alexandria, men efter 17 år i byen købte hun, med sine seksuelle ydelser, plads på et skib mod Palæstina, hvis rejsende skulle til Jerusalem. Maria ville nemlig undersøge, hvordan denne bys mænd kunne tilfredsstille hende (XII-XIV). Bemærk at Marias motivation primært er at tilfredsstille sit eget seksuelle begær. Grundet hendes profession kunne man ellers have forventet, at hun ville udskifte eller forøge sin kundekreds af økonomiske årsager, men her fremgår det altså, at hendes bevæggrund er at tilfredsstille nysgerrigheden og begæret efter nye mænd. Ved ankomsten til Jerusalem fulgte hun en folkemængde, som gik mod Gravkirken, men da de ankom til kirken, og Maria forsøgte at træde ind i kirken med dem, holdt en usynlig kraft (*δύναμις*) hende ude (XVI). Først antog hun, at årsagen var hendes fysiske svaghed, og at hun blot blev skubbet væk af folkemængden, men efter flere forsøg indså hun, at noget mystisk og usynligt holdt hende ude. Derpå ramte den erkendelse hende, at det var hendes syndige levevis, som spærrede hende vejen. Derpå faldt hun på knæ foran et ikon af Jomfru Maria uden for kirken og bekendte under voldsom gråd sine synder. Hun bad om tilgivelse og lovede at lægge sit syndige levned bag sig. Først herefter kunne hun træde ind i kirken (XVI).

En interessant detalje ved denne scene er, at Maria på en måde bliver forført af tilstrømningen og mystikken omkring kirken. For Maria er egentlig på rov efter unge mænds sjæle (XV), men idet hun ankommer til Gravkirken og holdes ude, sker der et skifte: Det er ikke længere begæret efter mænd, som tiltrækker hende, men synet af korset – og hendes interesse og iver for at se det intensiveres, idet hun erfarer, at hun ikke kan komme ind. Denne scene kan sammenlignes med beskrivelsen af Marias iver efter at komme ombord på skibet mod Jerusalem. Her blev hun også først afvist, men da hun

bekendte sin grænseløse villighed, overbeviste hun skibsbesætningen om at tage hende med: “Da de så, at jeg ville gøre hvad som helst, der var skamløst (*ἀναίδειαν*), accepterede de mig og bar mig ombord” (XIV). Ligeledes er Maria foran kirken også ivrig efter at træde ind og komme tæt på korset, og igen er der heller ingen grænser for, hvad hun vil gøre for at få dette ønske opfyldt: “Så snart jeg har set din Søns kors ... vil jeg straks gå hvor som helst, som du, min frelsemediator (*ἐγγυητής σωτηρίας*), leder og befaler mig.” Da Maria havde sagt dette i “brændende tro” (*πίστεως ἔμπυρον*), kunne hun træde uhindret ind i kirken (XVI-XVII).

Begge scenarier har desuden det fællestræk, at Maria både fremstår som den *aktive* forfører, men samtidig er hun også selv *blevet* forført, først af lysten til mændene, dernæst af trangen til at se korset. Der er således et komplekst forhold mellem aktiv og passiv, subjekt og objekt i forførelsen – eller, som Virginia Burrus foreslår, er skellet mellem subjekt og objekt ophævet, for “seduction plays on both side, there is no frontier separating them. One cannot seduce others, if one has not oneself been seduced” (Burrus 2004, 156). Denne karakteristik af forførelse kan ligeledes bruges om Marias bønfoldelse og omvendelse, for også her er forholdet mellem aktiv og passiv ophævet – ligesom også begæret (et *aseksuelt* begær vel at mærke) er drivkraften i omvendelsen. Maria kan nemlig kun omvende sig og kaste sig ned i bønfoldelse, fordi hun allerede *er* draget af og begærer korset.

Dette sammenfald mellem forførelse og bønfoldelse baner således vej for den tanke, at forførelser og prostituerede som Maria har ideelle forudsætninger for at omvende sig, idet de mestrer at forføre og (i hvert fald på deres egen måde) hengive sig. Dette træder da også tydeligt frem i beretningen om Pelagia, for her hører vi i åbningsscenen, at Pelagia, en berømt og smuk skuespillerinde fra Antiokia,¹¹ i pomp og pragt ridder forbi biskoppen Nonnus, der står i en samling af andre biskopper. Alle bortset fra Nonnus slår straks blikket ned for ikke at komme til at se og begære Pelagia. Ved synet af Pelagias udstråling bliver Nonnus så bjergtaget, at han går hjem og græder til Gud, for han har indset, at Pelagias skønhed og lyst til at behage mænd overgår hans egen evne til at behage og hengive sig til Gud. Med Burrus, ord, så forstår Nonnus, at han og hans kyske kollegaer har “neglected the arts of seduction,” (Ward 1987, 139), eftersom Nonnus, ved synet af Pelagia, forstår at der ligger et enormt potentiale i at kunne hengive sig og behage i den grad, som Pelagia kan det.

11. Som Burrus gør opmærksom på, er Pelagia egentlig kun skyldig i prostitution ved association (Burrus 2004, 138). Skuespillere blev da også generelt anset som lettilgængelige sexpartnere (Rouselle 1988, 85; Clark 1993, 29), hvorfor der sjældent sondres skarpt mellem de to leveveje i kilderne.

Frelse og identitetstab

Hvad angår det overordnede budskab i disse beretninger, så bør vi ifølge Ward forstå Maria og Pelagia som billede på “the bondage of human desire,” (s. st., 15) eftersom kvinderne lever for at tilfredsstille deres eget begær (og mændenes som led i samme bestræbelse). Ward pointerer, at begær og ønsket om at blive begæret er alment menneskelige oplevelser, og derfor kan og bør læseren forstå sig selv som bærer af samme tilbøjelighed, som de prostituerede repræsenterer (s. st., 103). Dette budskab ekspliciteres nu ikke i teksterne, og Ward underbygger desværre heller ikke sit argument særligt grundigt. Alligevel vil jeg give Ward medhold i hendes påstand, for vi kan nemlig konstatere, at det er Zossima, en tilsyneladende perfekt munk, og altså Marias diametrale modsætning, som skal lære noget *af Maria* – og ikke omvendt. Denne tanke finder vi også hos Burrus, der argumenterer for, at Zossima har et fællestræk med Maria, som består i, at hun repræsenterer hans asociale (og egoistiske) trang til konstant at overgå sig selv i de asketiske discipliner, hvilket modsvarer Marias egoistiske trang til at tilfredsstille sit og andres begær, som *også* var kendetegnet ved at hun konstant overgik sig selv (Burrus 2004, 155). Når en eksemplarisk munk som Zossima således kan have noget til fælles med og lære af en synder som Maria, så opfordres læseren indirekte til at indse sine egne fællestræk med Maria og tage ved lære af hende, ellers ville læseren (hovmodigt) erklære sig spirituelt overlegen i forhold til Zossima.

Med dette in mente, overleverer beretningerne om de angrende prostituerede også et budskab om, at alle kan omvende sig og frelses, når det er muligt for selv prostituerede, nogle af de værste syndere, at blive frelst (Ward 1987, 103; Burrus 2004, 120; Artman-Partock 2018, 5; Harper 2013, 191). Samtidig er det også beretninger om ekstremer; om at gå fra en ekstrem hengivelse til synden til ekstrem hengivelse til Gud. Maria var i sit gamle liv ekstrem og grænseløs i tilfredsstillelsen af sit begær, men gennem anger bliver hendes grænseløse begær skiftet ud med grænseløs lydighed overfor Gud og ekstrem askese. Hendes uforbeholdne lidenskab bliver simpelthen *omdirigeret*. Vigtigt er det desuden at understrege, at denne omvendelse alene udspringer af hendes begær efter og den dertilhørende erkendelse af behovet for frelse. Samtidig er denne behovserkendelse også det eneste frelseskraft (Ward 1987, 33), for hun har ingen meritter, intet at lægge frem for Gud undtagen sine angertårer, som der til gengæld også er mange af, hvilket vi hører om i kap. XIX, hvor Maria fortæller Zossima, at hun græder og slår sig for brystet, når savnet af hendes gamle liv melder sig.

Vi kan også udtrykke det sådan, at idet Maria lægger synden bag sig, bliver hun, i menneskelige øjne, en *nobody*, eftersom synden var hendes identitet. Dog er det netop dette identitetstab, som baner vej for, at hun kan få en *ny* identitet gennem sin gudsrelation – og heri består hendes forbilledlighed. Marias identitetstab skal lære Zossima også at opgive sin identitet, da dette er essensen af den åndelige perfektion, som han efterstræber (Burrus 2004, 155; Artman-Partock 2018, 8), samt at anger er den største dyd (Ward 1987, 103). Dette vækker genklang til *Herm.*, hvor angeren var bestemmende for om forholdet til Gud og menigheden kunne genoprettes.

At kvinderne gennemgår et identitetstab, illustreres også ved deres ekstreme kropslige transformation. Som nævnt er Maria, da Zossima finder hende i ørkenen, ikke til at genkende som kvinde, fordi hun er udmagret af den sparsomme ørkenkost og den hårde sol. Burrus betegner rammende, at hun må have fremstået som “[an] uncanny creature,” eller “a queerly hybrid creature” (Burrus 2004, 149), eftersom hun må have set både androgyn og anorektisk ud. En lignende transformation sker også for Pelagia: Da hun ved et tilfælde hører Nonnus prædike, bliver hun med det samme rørt af hans ord, omvender sig og lader sig døbe. Efter sin dåb ikklæder hun sig mandlig dragt og bliver eneboer i den palæstinensiske ørken, hvor hun sidenhen bliver regnet for mand og derefter kendes som eunukken Pelagios. Parallellen til ἀνδριζομένη i *Vis.* 3.8.4 er ikke til at overse. Pelagia er efter sin omvendelse og gennem sin stærke trofasthed og afholdenhed blevet som en mand – godt nok en kastreret én af slagsen – men ikke desto mindre stadig mandlig af udseende. Først efter Pelagios’ død afsløres det, at han var Palagia, men den udmagrede krop var, ligesom Marias, uden kvindelige kendetegn og desuden også skjult under mandlige klæder. Marias og Pelagias udmagrede og af-seksualiserede kroppe repræsenterer en nærmest kønsløs, universel eksistensform, blottet for det legemligt partikulære og ikke mindst det erotisk dragende, og i disse kroppe træder det grundmenneskelige således frem som en art gudbilledlig prototype.

Opsamling

I Juvenals skildring af kejserinde Valeria Messalinas promiskuitet og prostitution så vi, at Messalina blev beskrevet som den arketypiske kvinde, der alt for let lader sig indfange i drifternes vold. Hendes “monstrøse” begær drev hende til at kaste vrage på sin egen og sin families ære og status, og ifølge Juvenals fremstilling illustrerer hun, at

kvinder *sui generis* er årsagen til at samfundets sammenhængskraft er under opløsning, idet hun skamløst adlyder sit kødelige begær frem for fornuften i sit kald og sine pligter som kejserinde, hustru og mor. Med andre ord kaster hun vrage på sin civile og kulturelle bestemmelse til fordel for sin beklagelige biologiske tilbøjelighed til at lystre begæret. Kendetegnet for Juvenals digt er, at han betoner, at infamien har sneget sig ind i de højere samfundslag, hvor man ellers ville forvente en dydig, forbilledlig livsførelse. Fraværende er imidlertid et direkte opgør med eller en løsning på prostitutionsproblemet som sådan. Med andre ord finder vi hos Juvenal ikke en agenda om at skaffe prostitution fuldstændig af vejen, hvorfor rehabilitering af prostituerede tilsyneladende ikke er inden for hans horisont. Derimod gælder det om at få prostituerede ud af de øverste samfundslag, hvorfor man måske nærmere kan tale om en rehabilitering af *eliten*.

Når vi kommer op til den patristiske periode, finder vi et noget anderledes perspektiv på prostitution; her udlægges det i beretningerne om de eksprostituerede "ørkenmødre", Maria af Egypten og Pelagia af Antiokia, at et brændende *kødeligt* begær kan transformeres til brændende *åndeligt* begær (eller *omdirigeres* til et begær efter Gud). Forudsætningen for denne holdningsændring kan især findes i *Herm.*, hvor rehabilitering af frafaldne for alvor kommer på programmet. I *Herm.* formidles et budskab om, at de oprigtigt angrende og bodfærdige bør indlemmes i menigheden, og dette ledte sidenhen til overbevisningen om, at ingen synds skade er uoprettelig. Beretningerne om de angrende prostituerede lægger sig i forlængelse af denne tematik, idet læseren trøstes og opmuntres til at tage ved lære af deres anger, som transformerer dem kropsligt såvel som åndeligt. I forlængelse heraf gør Kyle Harper følgende observation mht. den litterære og symbolske brug af kvinder og kvindekroppe, som vi ofte finder i antikkens litteratur:

The female body was a symbol beyond time and circumstance. Across ancient literature, the womans' body stood as a cipher, capable of expressing the most intensely felt beliefs about the order of the world. The stark opposition between purity and pollution, between honor and shame, was endlessly reworked in the literary imagination (Harper 2013, 193).

Harper beskriver således også den tendens vi har set i vores undersøgelse, nemlig at skildringen af individuelle prostituerede bruges til at illustrere et større, kollektivt problem på hhv. *polis*-niveau i en hedenske kontekst, og på *kosmos*-niveau i en kristen kontekst. For førstnævnte består samfundets problem i, at dyderne er under opløsning, hvorfor skamløs og tøjlesløs adfærd spreder sig og destru-

erer samfundets sociale sammenhængskraft. For sidstnævnte består problemet i syndens og ondskabens magt i verden, som bringer mennesket til at bedrage sin Gud og sine medmennesker, hvilket prostitutionsfænomenet er et billede på. Harper betegner denne forskel og udvikling mellem det hedenske og kristne syn på afsporet seksualmoral som en overgang fra *skam* til *synd* (jf. titlen på hans bog *From Shame to Sin*), for mens hedenske forfattere ofte, som Juvenal, ægger sine læsere til forargelse for at bringe fokus på samfundsproblemer, så forstår de kristne forfattere den kollektive problemstilling som en kosmisk kamp mellem Gud og Djævelen, hvor mennesket skal vristes ud af synden (s. st., 6ff).

Denne kamp mellem Gud og Djævelen er tydelig i beretningerne om de angrende prostituerede,¹² som især appellerer til den enkeltes håb om også at kunne modtage Guds frelsende tilgivelse, når selv en "discipel af Djævelen"¹³ kan opnå dette. Men, tilføjer Harper, disse beretninger kan også ses som beretninger om *kirken*s sejr over hedenskabet: "[T]he redemption of a prostitutes' corrupted flesh stood for the ability of the church to absorb society and through baptism to cleanse it (...) [for] the prostitute is everyman" (Harper 2013, 234). De prostituerede, som ellers ofte blev set som modbillede til den dydige kristne hustru og rene jomfru (Brown 2008, 66-81; 351ff; Se også Tertullian, *Cult. fem.* II.4.2), bliver i disse beretninger omdannet til *forbilleder* – både for den enkelte og for kirken. De prostitueredes anger og omvendelse illustrerer ikke "kun" tilgivelse af de allerværste synder, men også hvordan kirken er Guds redskab i bekæmpelsen af synden som sådan, og således kan vi altså finde et kristent sejrskab på både individ-, polis- og kosmosniveau.

Hvad angår rehabiliteringen af de prostituerede, så kan det virke en smule paradoksalt, at midlet hertil, både for Marias og Pelagias vedkommende, er en levevis af selvudslettende karakter, jf. deres kroppes udmagring. Ligeledes fokuserer begge beretninger også på kvindernes død: Pelagios afsløres først som Pelagia ved sin død, og Zossima finder Maria liggende død ved Jordanfloden to år efter deres første møde, hvor han også begraver hende med hjælp fra en hjælpsom løve (XXVI-XXVII). Hvad angår denne selvudslettende levevis, så pointerer Peter Brown, at "regimes of self-mortification that might shock the modern sensibility were not inevitably seen as signs of a sick mind. They were therapies" (Brown 2008, xlii). Dette hænger sammen med, at dualismen mellem krop og ånd generelt udfordredes

12. Tydeligst da Pelagia står ansigt til ansigt med Djævelen, som dukker op efter hendes døb, minder hende om, at hun tilhørte og tilbad ham, og fordømmer, at Nonnus forledte hende og fik hende til at forlade ham (X-XI).

13. Således beskriver Pelagia sig selv i overfor Nonnus (kap. VII).

af og med monastiske og asketiske bevægelser mellem det 4. og 7. århundrede, hvor kroppen i netop denne periode i højere grad blev brugt som et redskab til at udvikle ånden, og altså ikke kun en genstand, som skulle forsages (s. st., lix), selvom det for den moderne læser kan se sådan ud.

Denne selvudslettende praksis var uløseligt forbundet med ørkenen og klostrene, for det var her terapien fandt sted. Beretningerne om Maria og Pelagia lader læseren forstå, at disse kvinder må tage afstand fra det almindelige samfund for at kunne fortsætte det hellige liv, de er slået ind på, idet begge ledes til et isoleret liv efter deres omvendelse. Således kan ørkenen betragtes som en art rehabiliteringscentre for disse prostituerede, hvor behandlingen er at "døde sig selv" gennem bøn og streng askese, som transformerer kroppen i en sådan grad, at grænserne mellem kønnene opløses – samtidig med at kroppen også bliver ubeboelig for det syndige begær.¹⁴

Min undersøgelse viser således, at et socialt aspekt i rehabiliteringen af de eks prostituerede er nærmest ikkeeksisterende; de angrende prostituerede resocialiseres ikke tilbage i samfundet – men interessant nok har beretningerne om deres liv i isolation til gengæld haft store sociale konsekvenser for det resterende kristne fællesskab og samfund. For selvom de angrende prostituerede var et særsyn blandt den i forvejen lille skare af asketer og eneboere, så kom denne nye kvindetype sammen med klostrenes og ørkenens munke til at influere det resterende kristne samfund og dets seksualmoral. Brown formulerer det således:

In the public world of the cities, the pointed absence of sexuality in the elites of the church and its imagined heroes and heroines played a crucial role in the collective imagination of what had become a predominantly Christian society. It forced to the fore a whole range of images of authority and solidarity, among both Latin and East Roman Christians (Brown 2008 442f).

Helt konkret bevirkede den kristne elites af-seksualiserede horisont (hvorved seksualiteten gradvist trængtes så langt ud, at den måtte

14. Se også Lone Fatums "Lidelsens politik. Fra Paulus til Perpetua" (2003). Fatum var den første i en dansk kontekst til at gøre opmærksom på, hvordan åndelig transformation ind i kristusidentiteten er stærkt knyttet sammen med lidelse, og ofte indebærer kropslig transformation for kvinders vedkommende. Dette træder fx tydeligt frem i martyrbetretningen om Perpetua, som i et apokalyptisk syn ser sig selv transformeret til en mand, hvilket Fatum betegner som en "forvandling fra fysisk kvindelighed til åndelig Kristus-lighed ... fra feminin svaghed til maskulin styrke," hvilket "bringer hende i kropslig overensstemmelse med Kristus-identitetens himmelske gudbilledlighed." (Fatum 2003, 234).

betragtes som et fremmedlegeme), at lovgivningen om seksualforbrydelser blev skærpet. Harper fremdrager eksempler på straffe for bl.a. udenomsægteskabelig sex (også med ens slaver), at både mænd og kvinder blev pisket for utugt, prostituerede sendt i eksil og homo- seksuelle mænd kastreret i det efterromerske vesten (Harper 2013, 242f).¹⁵ At det endte med denne straftunge lovgivningsstrategi, kan tyde på, at man ikke lykkedes med at finde en effektiv rehabiliteringsstrategi. Gillian Clark har gjort opmærksom på, at kristne østromerske kejsere fx Leo I, Theodosius II og Justinian først havde forsøgt at begrænse prostitution ved enten at helt forbyde erhvervet,¹⁶ eller straffe fædre, som profiterede på deres døtres eller slavers seksuelle ydelser¹⁷ (Clark 1993, 20; 30). Tilmed oprettede Justinian (527-565) og hans hustru Theodora sammen et kloster for prostituerede, som ønskede at komme ud af erhvervet, og kaldte det *Metanoia*, og således ser vi et forsøg på at oprette et institutionaliseret rehabiliteringstilbud (Clark 1993, 30f; Harper 2013, 235).

Ingen af disse ydre sanktioner eller "tilbud" var dog særligt effektive (Clark 1993, 30f). Beretningerne om de angrende prostituerede kan da måske have været et alternativ eller supplement til forsøget på at mindske prostitution, eftersom beretningerne kunne inspirere prostituerede til at stræbe efter samme status og hæder, som karakteriserede Marias og Pelagias eftermæler, som Harper skriver: "Fiction offers a vital complement to moralizing texts because stories were a medium for conveying something more than bare commandments (...) narrative fiction portrayed the place of moral commandments within the patterns of social life" (Harper 2013, 10). Hvis en prostitueret enten lod sig inspirere af disse beretninger eller i forvejen ønskede at lægge sit erhverv fra sig, kunne kirken anvise hende den asketiske vej, enten i kloster eller i ørkenen, hvor terapien som nævnt var "at døde sig selv". Men hvis ikke hun ønskede at bryde med sit erhverv, måtte hun spørge sig selv, om hun hellere ville lide den død, som drifterne uvægerligt bragte med sig (jf. den platoniske driftskaraktistik) eller blive betragtet som en discipel af Djævelen, der bragte død over sig selv og andre (jf. *Herm.*). Sat på spidsen var det altså et valg som stod mellem to former for død; den "asketiske død" (som, paradoksalt nok, var en helbredelse), som førte én tilbage til et sandt og helligt liv – eller den anden død, som gik gennem begæret og uvægerligt måtte medføre og ende i fordærv.

15. Harper fremdrager bl.a. disse lovændringer ud fra lovskriftet *Ecloga* fra år 726, som blev udstedt af kejser Leo III.

16. Jf. kejser Leo I,s lov fra 460, der blev indlemmet i Codex Justinianus 11.41.7.

17. Således kejser Theodosius II i lovskriftet *Codex Theodosianus* 15.8.2 fra år 428.

Litteratur

- Artman-Partock, Tali. 2018. "The Tale Type of the Repenting Prostitute: Between Rabbis and Church Fathers." I *Association for Jewish Studies* 42.1. 1-20. Web.
- Brown, Peter. 2008. *The Body and Society*. New York: Columbia University Press.
- Burrus, Virginia. 2004. *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Clark, Gillian. 1993. *Women in late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*. New York: Oxford University Press.
- Courtney, E. 1980. *A Commentary of the Satires of Juvenal*. London: Athlone.
- Dixon, Susanne. 1992. *The Roman Family*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Duncan, Anne. 2006. "Infamous Performers: Comic Actors and Female Prostitutes in Rome." I *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, red. Christopher A. Faraone & Laura K. MacClure, 252-273. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Fatum, Lone. 2011. "Ære og Skam." I *Gads Bibelleksikon*, red. Geert Halbäck, Hans Jørgen Lundager Jensen, Bertil Wiberg og Bodil Ejrnæs, 900f. København: Gads Forlag.
- Fatum, Lone. 2005. "Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy." I *The Formation of the Early Church*, red. Jostein Ådna. 175-207. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fatum, Lone. 2003. "Lidelsens politik. Fra Paulus til Perpetua." I *Lidelsens former og figurer*, red. Lone Fatum, 216-240. Forum for Bibelsk Egsogese 12. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Gaca, Kathy L. 2003. *The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. London: University of California Press.
- Giversen, Søren. 1985. "Indledning til Hermas, Hyrden", "Hermas, Hyrden." I *De apostolske Fædre i oversættelse med indledning og noter ved Søren Giversen*. Bind II, 95-241. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Glazebrook, Allison. 2006. "The Bad Girls of Athens: The Image and Function of *Hetairai* in Judicial Oratory." I *Prostitutes and Courtesans in*

- the Ancient World*, red. Christopher A. Faraone & Laura K. MacClure, 125-138. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Harper, Kyle. 2013. *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holmes, Michael W. 2007. "The Shepherd of Hermas: Introduction." I *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*. 3. udgave, 442-447. Michigan: Baker Academic. Grand Rapids.
- Kennedy, Rebecca Futo. 2014. *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity, and Citizenship in The Classical City*. New York: Routledge.
- Lund, Allan A. 2006. *I seng med romerne. Køn og sex i det antikke Rom*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Malina, Bruce. 1993. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Louisville: Westminster John Know Press.
- MacClure, Laura K. 2006. "Introduction." I *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, red. Christopher A. Faraone & Laura K. MacClure, 3-20. Madison: The University of Wisconsin Press.
- McGinn, Thomas A. 1998. *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*. New York: Oxford University Press, New York.
- Osiek, Carolyn. 1999. "Introduction", "Visions." I *The Shepherd of Hermas: A Commentary*, red. Helmut Koester, 1-40, 76-79. Minnesota: Fortress Press.
- Skovmand, Marianne Aagaard. 2018. *Thomasevangeliet*. København: Gyldendal.
- Ward S. L. G., Benedicta. 1987. *Harlots of the Desert. A study of repentance in early monastic sources*. Kalamazoo: Cistercian Publications Inc.

Primærkilder

- Holmes, Michael W. (red). 2007. "The Shepherd of Hermas." I *The Apostolic Fathers: Greek texts and English translations*. 3. udgave, 442-685. Grand Rapids: Baker Academic.
- Juvenalis Decimus Junius & G.G Ramsay. 1918(1996). "Satirae." I *Juvenal and Persius with an English translation*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- "Vita Mariae." I *Patrologigae cursus completes: series graeca*, vol. 87 (1857-1866), red. J.P. Migne, 3693-3726. Paris.
- "Vita Sanctae Pelagiae." I *Patrologigae cursus completes: series latina*, vol. 73 (1844-1846), red. J.P. Migne, 663-672. Paris.