

De hoofddoekjesaffaire van Carthago

Een reconstructie van het perspectief van de maagden uit Tertullianus' *De Virginibus Velandis*

Marian Geurtsen



De hoofddoekjesaffaire van Carthago

Een reconstructie van het perspectief van de maagden uit Tertullianus' *De Virginibus
Velandis*

Marian Geurtsen

doctoraalscriptie theologie

begeleidende docenten:
prof. dr. G.A.M. Rouwhorst
dr. A.J.A.C.M. Korte

KTU te Utrecht
april 1996

Inhoudsopgave

Voorwoord	3
Inleiding	5
1. Over de hoofdbedekking van maagden: de bronnen en de interpretaties	13
1.1 De bronnen van de hoofddoekjesaffaire	13
1.2 Samenvatting van de tekst van <i>De Virginibus Velandis</i>	15
1.3 Onderwerp van het conflict	19
1.4 De interpretaties	20
1.5 Samenvatting	25
2. De culturele achtergrond: de positie van vrouwen in de romeinse cultuur	27
2.1 De verhoudingen tussen de seksen in de romeinse cultuur	27
2.2 Eer en schaamte	29
2.3 De hoofdbedekking van vrouwen in de grieks-romeinse cultuur	32
<i>Excurs</i> De bruidssluier	38
2.4 Samenvatting	42
3. Het standpunt van Tertullianus	43
3.1 Een christelijke waarde of een culturele romeinse?	43
3.2 Een verplichting voor alle vrouwen	45
3.3 De hoofddoek en de schaamte van vrouwen	46
3.4 Schaamte, seksualiteit en zonde	49
3.5 Samenvatting	52
4. Maagdelijkheid in de vroege kerk	54
4.1 De opkomst van maagdelijkheid als christelijk ideaal	54
4.2 De betekenis van maagdelijkheid en celibaat voor de positie van vrouwen	56
4.3 De theologische betekenis van maagdelijkheid voor de kerkvaders	58
4.4 Maagdelijkheid in de apokryfen	60
4.5 Samenvatting	65
5. De argumenten van de maagden	67
5.1 Ongetrouwde meisjes of gewijde maagden?	69
5.2 Een voorschrift van een voorganger	73
5.3 Maagden zijn geen <i>mulieres</i>	74

5.4 Zonder kennis van seksualiteit zijn	76
<i>Excurs</i> : een derde geslacht	77
5.5 De straf van Eva te boven	78
5.6 Conclusie	83
Conclusie	85
Bibliografie	93

Afbeelding voorkant: Vrouwelijke orante, sarcofaag, Via Prenestina, Rome, eind derde / begin vierde eeuw. Vaticaanse Musea, 31485 (ex 150)

Voorwoord

Dit onderzoek is begonnen als een onderzoek naar de maagdwijding, de enige liturgische wijding die uitsluitend voor vrouwen heeft bestaan en niet afgeleid is van een mannelijke pendant. Als goed beginneling ben ik vooraan gestart, bij de allereerste sporen van een gelofte van maagdelijkheid in de derde eeuw. Ik ben nooit verder gekomen dan die derde eeuw en zelfs van het onderwerp van de maagdwijding verwijderd geraakt omdat het me bleef fascineren hoe die eerste maagden betekenis hebben gegeven aan hun maagdelijkheid.

In de loop van de maanden dat ik aan deze scriptie gewerkt heb, is me vooral duidelijk geworden hoe weinig we weten over het verre verleden: ik ben niets te weten gekomen over wat de mensen aten, niets over hoe ze hun tijd besteedden, niets over hoe ze bijvoorbeeld vriendschappen onderhielden, of welke verkeersregels ze hadden. Tijdens het schrijven van deze scriptie heb ik me meermalen afgevraagd hoeveel de mensen over tweeduizend jaar zouden kunnen opmaken over onze manier van leven, als ze bijvoorbeeld alleen een reclamefolder van Blokker, het partijprogramma van de SGP en de restanten van een stoplicht zouden tegenkomen.

Deze ontdekking heeft me er niet van weerhouden me te storten op de vragen wat mannen en vrouwen vroeger bezielde om te leven zoals ze dat deden. Immers: de dingen die we nog wel weten uit het verleden, zijn mede bepalend voor de manier waarop wij in onze tijd aankijken tegen onze geschiedenis en daarmee ook tegen onszelf. Zo herken ik de ideeën van Tertullianus over gepaste kleding voor een vrouw in de normen waarmee ik zelf ben grootgebracht over wat 'een net meisje' wel en niet draagt. Het begrijpen van ideeën uit een ver verleden tijd, kan ook meer begrip opleveren voor hedendaagse vanzelfsprekendheden en problemen, niet alleen voor de historica zelf, maar voor de hele maatschappij.

Met de titel van deze scriptie suggereer ik een verband tussen het toenmalig conflict en de conflicten die er vandaag de dag zijn over het dragen van hoofddoekjes in Nederland en andere West-Europese landen. Dit verband verdient enige nuancering. Er zijn naast overeenkomsten tussen de hoofddoekjesaffaire van Carthago en de hoofddoekjesaffaires van vandaag in West-Europa ook grote verschillen.

De overeenkomst tussen de twee hoofddoekjesaffaires ligt allereerst al in de hoofddoek zelf en de emoties die het dragen of niet dragen ervan blijkbaar kan oproepen. Bovendien wordt bij mijn weten in de islam op dezelfde gronden de hoofdbedekking van vrouwen vereist als de redenen die Tertullianus aanvoert voor de hoofdbedekking van vrouwen in het christelijke Noord-Afrika van zijn tijd. De verschillen: in de tijd van Tertullianus was de hoofddoekjesaffaire een interne aangelegenheid in de christelijke gemeenschap. De conflicten van vandaag de dag in West-Europa zijn in wezen conflicten tussen de christelijke of gesecculariseerd-christelijke cultuur en de islamitische cultuur, waarbij de eerste de dominante is en de islamitische cultuur in de positie zit van de gedulde vreemdeling. De betekenis van het conflict en van de hoofddoek is daardoor een heel andere dan in Carthago ten tijde van Tertullianus. De betekenis van de hoofddoek van vandaag wordt door het conflict bepaald als de vrijheid van moslimvrouwen om haar geloof te uiten in een christelijk-gesecculariseerde samenleving. Moslimfeministes hebben vanuit eigen studie in de Koran argumenten

gevonden die pleiten tegen deze plicht voor vrouwen, zoals christelijke vrouwen dat nog maar enkele tientallen jaren geleden hebben gedaan binnen het christelijk geloof. Maar doordat de hoofddoek het symbool is geworden voor de strijd tussen de culturen, wordt het des te moeilijker voor islamitische vrouwen om binnen de islam een kritisch standpunt in te nemen ten aanzien van het dragen van hoofddoekjes. Hun loyaliteit met de eigen islamitische traditie wordt belangrijker dan de kritische houding van vrouwen om binnen die eigen traditie ruimte voor vrouwen te vinden.

Ik maak van deze ruimte gebruik om enkele namen te noemen van mensen die langs de kant van de weg van mijn studie als wegwijzers gefungeerd hebben. Paul Post heeft in de jaren in Heerlen in mij de nieuwsgierigheid voor liturgie gewekt. Anne-Marie Korte is door haar kritische en stimulerende begeleiding door de jaren heen de eerste geweest die het voor mij de moeite waard gemaakt heeft te kiezen voor de wetenschap. Christini Manders heeft me geïnspireerd door de vanzelfsprekendheid van haar liturgische en symbolische creativiteit. Gerard Rouwhorst heeft me de ruimte gegeven om mijn eigen richting te bepalen.

Drie mensen wil ik speciaal noemen, omdat ze alledrie mijn afstuderen niet meer mee kunnen maken. Allereerst mijn vader, van wie ik het vermogen heb geërfd om vasthoudend mijn neus in andermens' zaken te steken, een kwaliteit zonder welke geen wetenschappelijke studie kan ontstaan. Van de kennis en inspiratie van professor Herman Wegman heb ik veel te kort kunnen profiteren, door zijn noodgedwongen vertrek als docent aan de KTU. Wel heeft hij me nog het eerste idee voor een onderwerp voor deze scriptie aangedragen. Mimi Maréchal heeft mij tijdens mijn stage op de Tiltenberg als eerste geholpen de relatie te leggen tussen de twee vakgebieden die mijn hart hadden: liturgiewetenschap en vrouwenstudies. Ik vind het jammer dat zij niet meer deze pleisterplaats langs de weg kunnen zien die ik mede door hen gegaan ben.

Marian Geurtsen
april 1996

Inleiding

Als men verlangt meer te weten over het leven, de gebruiken en de overtuigingen van vrouwen in het vroege christendom, zou men zich allereerst moeten richten op die vrouwen. De overgrote meerderheid van het onderzoek naar vrouwen in het vroege Christendom richt zich echter niet op vrouwen, maar op wat mannen hebben gedacht over vrouwen.¹

Aanleiding voor dit onderzoek

De hoofdbedekking van vrouwen is in verschillende tijden en plaatsen een belangrijk discussiepunt geweest - en nog steeds! Het punt van discussie stijgt daarbij altijd ver uit boven het praktische nut van het dragen van de hoofddoek. Het gaat om de betekenis die het lapje stof in de cultuur heeft gekregen, de symboliek van de sluier of hoofddoek. Zijn in onze tijd en onze omgeving de conflicten rond hoofddoekjes vaak het gevolg van een botsing tussen de (geseculariseerde) christelijke cultuur en de moslimculturen, ook binnen de christelijke kerk zelf is het meer dan eens onderwerp van conflict geweest. Al in Korinthe in de eerste eeuw stonden vrouwen blijkbaar tegen de zin van Paulus blootshoofds in de kerk. Anderhalve eeuw later in Carthago, een romeinse stad in Noord Afrika, zijn de maagden niet van plan hun hoofd te bedekken in de kerk, alle voorschriften van Paulus en bewijsvoeringen van Tertullianus ten spijt.

In de christelijke traditie is de relatie tussen sluiers, godgewijde maagden en de beeldspraak dat maagden "bruid van Christus" zijn, vanaf de vierde eeuw zó ingeburgerd, dat het bijna onvoorstelbaar is dat deze drie niet altijd bij elkaar gehoord hebben. Vanaf de vierde eeuw werden vrouwen die kozen voor maagdelijkheid voor het leven gewijd door de bisschop.² Centrale handeling in deze wijding was de overdracht van de sluier, of het opleggen van de sluier door de bisschop aan de vrouw. Deze handeling was niet toevallig gelijk aan de rituelen in het huwelijk waarin de bruid van haar echtgenoot een sluier kreeg. De metafoer die de nieuwe maagd "bruid van Christus" noemde, werd de centrale metafoer voor het leven van die maagden en is zelfs door de eeuwen heen bepalend gebleven voor de symbolische status van maagden, vrouwen in het klooster en nu vrouwelijke religieuzen.

Verskillende onderzoekers hebben gezocht naar de oorsprongen van deze maagdwijding en van de bruidssymboliek in vroegere tijden dan de vierde eeuw. Tertullianus' geschrift *De Virginibus Velandis* werd aangewezen als eerste bron waarin niet alleen de sluiering van maagden aan de orde was, maar ook maagden "Christus' echtgenotes" worden genoemd. Dat er in Tertullianus' tijd en in dit geschrift echter geen sprake is van een openbare en plechtige maagdwijding met sluieraanname is inmiddels afdoende bewezen.³ Maar hoe dan de relaties lagen tussen de maagdelijkheid, de sluier en de

¹Brooten, Bernadette, "Early Christian Women and Their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction", p. 65

²zie voor een overzichtsstudie over de maagdwijding Metz, René, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine. Etude d'histoire de la liturgie*, Paris: 1954

³Zie met name Koch, J., "Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten" *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur* 31/2,

bruidssymboliek is nog niet onderzocht. Zo blijkt dat Tertullianus in dit geschrift een pleidooi voert voor het sluiëren van maagden, maar dat een groep maagden zelf helemaal niet van gediend is van het dragen van een sluier. Integendeel: ze droegen juist geen sluier op grond van hun bijzondere positie.

Probleemstelling

De vraag hoe de relatie ligt tussen maagdelijkheid en de bruidssymboliek, hoewel interessant, zal hier slechts af en toe in de zijlijn aan de orde zijn. Omdat het niet doenlijk was in één scriptie beide relaties te onderzoeken, richt deze studie zich met name op de relatie tussen de maagdelijkheid en de sluier, later het tastbaar symbool van de maagdelijkheid en het "bruid van Christus" zijn. Met name in de beginperiode van de geschiedenis van de maagdelijkheid is nog veel onduidelijk over wat deze hoofddoek voor de maagden betekend heeft. Heel precies luidt de vraagstelling van deze scriptie: welke relatie was er tussen de zelfgekozen maagdelijkheid en de weigering een hoofddoek te dragen voor de maagden in Carthago in het begin van de derde eeuw?

Deze scriptie past daarmee in het kader van de geschiedschrijving over vrouwen in de vroege kerk en met name het onderzoek naar de betekenis van maagdelijkheid voor vrouwen in de vroege kerk. Anderzijds andere veld van onderzoek is dat naar de waardering van mannelijkheid en vrouwelijkheid en het dragen van hoofddoekjes door vrouwen in de romeinse cultuur en in de vroege kerk. Dit zijn dan ook de twee velden die ik zal verkennen in de komende hoofdstukken.

Kader en doelstelling

Door deze vraagstelling te plaatsen in het kader van de geschiedenis van de maagdelijkheid, ga ik uit van de vooronderstelling dat maagdelijkheid een relevante categorie is in de hoofddoekjesaffaire in Carthago. De meningen onder de auteurs verschillen hierover, zoals we zullen zien in hoofdstuk 1. In hoofdstuk 5 zal ik deze vooronderstelling alsnog als hypothese betrekken bij het zoeken naar het perspectief van de vrouwen tot wie Tertullianus zijn geschrift richt.

De geschiedenis van de opkomst en de betekenis van het ideaal van de maagdelijkheid staat de laatste jaren hevig in de belangstelling, niet in het minst van hen die geïnteresseerd zijn in de geschiedenis van vrouwen en beelden over vrouwen in de vroege kerk.⁴ Vanaf de vierde eeuw blijkt het onderwerp populair bij veel kerkvaders die geschriften wijden aan maagdelijkheid en de maagden op lyrische wijze als bruiden van Christus toespreken.⁵ Vóór de vierde eeuw is het echter allemaal niet zo duidelijk, hoewel maagdelijkheid al wel bestond als ideaal en er zowel onder de mannen als onder de vrouwen maagden waren. Sommige onderzoekers menen dat Tertullianus in het geschrift *De Virginibus Velandis* de grondlegger is geweest voor de metafoor van de maagd als "bruid van Christus", de metafoor die een eeuw later zo bepalend is geweest voor de vorm van de maagdwijding

Leipzig, 1907, p. 59-112

⁴Een overzicht van onderzoek van de laatste vijftien jaar geeft Castelli, Elizabeth A., "Heteroglossia, Hermeneutics, And History. A Review Essay Of Recent Feminist Studies Of Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1994) 2 p.73-98

⁵Zie met name Camelot, Th., "Les Traités 'De Virginitate' au IVe siècle", *Etudes Carmelitaines* 31(1952) p.273-292 en Burrus, V., "Word and Flesh. The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10(1994)1 p.27-51

als "sluiering".⁶ Maar er is nog geen antwoord op de vraag of in de tweede en derde eeuw de metafoor van het huwelijk met Christus al zo centraal stond in de beleving van de maagden, en als dat wel het geval was, op welke manier. Vanuit de latere vereenzelving van sluier, bruidssymboliek en maagdelijkheid gezien is het vreemd dat de maagden tot wie Tertullianus schrijft, zich juist verzetten tegen het dragen van een sluier of enigerlei hoofdbedekking.

Om het conflict in Carthago enigszins te kunnen begrijpen is het nodig iets meer te weten over de gebruiken rond hoofddoekjes in de Romeinse cultuur en de omliggende culturen. Helaas is hierover nog steeds weinig onderzocht. Afgezien van enkele studies die met name Paulus' voorschrift voor de hoofdbedekking van vrouwen van een context hebben willen voorzien, is het tot nu toe onontgonnen terrein gebleven of vrouwen überhaupt in de Griekse en de Romeinse cultuur hun hoofd bedekten en zo ja, hoe, wanneer en met welke betekenis dat gebeurde.

Met deze scriptie stel ik allereerst de bestaande interpretaties van het geschrift *De Virginibus Velandis* van Tertullianus bij waar het gaat over het perspectief van de tegenstandsters van Tertullianus, de maagden. De huidige interpretaties die gegeven worden in verschillende edities van het geschrift *De Virginibus Velandis* lopen uiteen op vragen tot wie Tertullianus zich richt en wat de eigenlijke strijd was in Carthago. Dit geeft aanleiding om de problemen in de interpretaties van *De Virginibus Velandis* opnieuw na te gaan. Bovendien blijken de bestaande interpretaties ieder wel geïnteresseerd in het standpunt en het betoog van Tertullianus, maar zijn erg snel klaar met de andere partij in het conflict: de maagden tegen wie Tertullianus fulmineert.

Methodische verantwoording

Voor wie de motieven centraal wil stellen van de maagden zelf die vonden dat ze blootshoofd moesten blijven lopen in de kerk, is het lastig onderzoek doen. Voor het achterhalen van de beweegredenen van de maagden zijn we namelijk afhankelijk van de geschriften van één man, Tertullianus. Het feit dat vrouwen zelden zelf hun verhaal hebben opgeschreven of dat anoniem of onder een mannelijk pseudoniem hebben gedaan "maakt het schrijven van de geschiedenis van vrouwen kwalitatief anders dan het schrijven van de geschiedenis van mannen".⁷ Brooten verkiest zelfs te spreken van een prehistorie van vrouwen: zo weinig bronnen zijn er overgebleven van vrouwen zelf. Hiermee is niet gezegd dat wanneer er wel (meer) geschriften van vrouwen overgebleven zouden zijn, deze altijd vanuit het perspectief van vrouwen geschreven zouden zijn: ook vrouwen hebben zich waarschijnlijk vaak geconformeerd aan de heersende, mannelijke of androcentrische norm. Als gevolg van dit gebrek aan coherente bronnen zal een reconstructie van de geschiedenis van vrouwen altijd een produkt van historische verbeelding moeten zijn: een "artistieke weergave" van de historici van vandaag, niet een definitief zicht op een historische werkelijkheid. Dit betekent niet dat vrouwengeschiedenis een soort fantasie-fictie is die niet wetenschappelijk getoetst kan worden. Reconstructies van vrouwengeschiedenis moeten evengoed gebaseerd zijn op bronnen en gecontroleerd kunnen worden als alle andere reconstructies van de geschiedenis. De gangbare opvatting dat geschiedenis bedrijven betekent een historische werkelijkheid te beschrijven die te bewijzen is, wordt hiermee onder kritiek gesteld. Elke geschiedschrijving, ook de traditionele, is niet meer of minder dan een "artistieke weergave" van een werkelijkheid uit een verleden tijd die wij nu niet meer kunnen kennen. Het feit dat in de traditionele

⁶Hoewel geen centrale vraag in mijn onderzoek, zal ik hier toch kort op ingaan in hoofdstuk 4 en 5

⁷Brooten, "Early Christian Women" p.66

geschiedschrijving de rol en positie van vrouwen nooit een centraal onderwerp is geweest, geeft aan hoe beperkt deze geschiedenis moet zijn.⁸ Anderzijds kan vrouwengeschiedenis niet beschouwd worden als een "welkome aanvulling" op de traditionele geschiedenis waardoor het beeld van de oudheid compleet zou worden. Vrouwen serieus nemen in de geschiedenis betekent ook dat ons beeld van de geschiedenis in zijn geheel bijgesteld zal worden. Vrouwengeschiedenis is daarom per definitie ook kritisch ten aanzien van traditionele geschiedenis en zal vragen stellen bij gangbare opvattingen over het verleden.

De moeilijkheid van vrouwengeschiedenis wordt niet bepaald door de vragen die gesteld worden. De vragen zijn niet bijzonder of gecompliceerd: gevraagd wordt naar het dagelijks leven van vrouwen, naar de omstandigheden waarin zij leefden, naar hun opvattingen en hun eigen actieradius, naar wat zij deden, waarmee zij bezig waren. De moeilijkheid van vrouwengeschiedenis bestaat uit het feit dat deze vragen gesteld worden en niet de vraag welke attitude mannen hadden ten opzichte van vrouwen.⁹ Het gebrek aan directe bronnen om de historische situatie van vrouwen te reconstrueren heeft daarom directe gevolgen voor de te volgen methode van historisch onderzoek.

Daarom formuleer ik voor het bestuderen van de geschriften van Tertullianus een aantal uitgangspunten en methodische opmerkingen. Allereerst neem ik aan dat het de moeite waard is naar de motieven van de maagden te zoeken: ik veronderstel dat ze waarschijnlijk goede redenen hadden voor hun keuze. Tertullianus had in *De Oratone* zijn standpunt over de hoofdbedekking van vrouwen al eerder uiteengezet. Als de maagden geen goede redenen hadden gehad, hadden ze hem na *De Oratone* gelijk gegeven en had hij daarna *De Virginibus Velandis* niet meer hoeven schrijven, tenzij we er van uitgaan dat de maagden onredelijke en koppige vrouwen waren. We moeten constateren dat zij uiteindelijk de verliezers in de geschiedenis zijn. Dat wil zeggen dat hun traditie niet bewaard is gebleven en de geschriften van Tertullianus wel, waardoor onze historische blik onontkoombaar vertroebeld wordt door de schijnbare noodzakelijkheid van het gelijk van Tertullianus. Ook de maagden hadden waarschijnlijk gelijk, althans vanuit hun perspectief. En het is naar hun perspectief dat we ons ten doel gesteld hebben in de eerste plaats te zoeken.

In de tweede plaats: Tertullianus schreef vanuit het standpunt van een man, die het niet met de maagden eens was, die zelf zijn hoofd niet bedekt hoefde te houden, die zelf niet het risico liep beschuldigd te worden van schaamteloosheid of brutaliteit wanneer hij blootshoofds liep en een zelfverzekerde indruk maakte. Dit verschil in waardering voor hetzelfde gedrag van mannen en vrouwen, gepaard aan een verschil in machtspositie, is typerend voor een androcentrische, patriarchale cultuur. Om meer te weten te komen over de vrouwen zelf, haar werkelijkheid en haar ideeën, is een "feministische hermeneutiek van de argwaan" nodig, "die androcentrische teksten verstaat als ideologische articulaties van mannen, die de patriarchale historische condities zowel uitdrukken als in stand houden".¹⁰ Dit betekent onder meer dat we erop bedacht moeten zijn dat er een groot onderscheid kan bestaan tussen wat mannen schreven over wat vrouwen toegestaan was en behoorden te doen in de oudheid en wat vrouwen werkelijk deden en konden doen in de positie die ze hadden. Dit onderscheid wordt wel aangeduid met de termen *prescriptief* en *descriptief*. Prescriptieve bronnen zijn geneigd een ideaalvoorstelling te presenteren als ware het de werkelijkheid, terwijl descriptieve bronnen feitelijk beschrijven. In de meeste gevallen zijn bronnen natuurlijk gedeeltelijk prescriptief en gedeeltelijk

⁸Brooten, "Early Christian Women" p.67-68

⁹Brooten, "Early Christian Women", p.81

¹⁰Fiorenza, *In Memory of Her*. 1983, p.60

descriptief.

Verder beschouw ik de tekst van Tertullianus als een retorische tekst, dat wil zeggen een tekst met de bedoeling te overtuigen. Anderen hebben natuurlijk ook onderkend dat Tertullianus hier een retorisch betoog neergezet heeft. Maar vreemd genoeg hebben zij zich geen rekenschap gegeven van de effecten die die retoriek heeft op de lezer die wil weten welke situatie er nu speelde in Carthago aan het begin van de derde eeuw: ze lieten zich door Tertullianus' schrijfwijze inpalmen, gegeven het feit dat geen van de auteurs werkelijk heeft gezocht naar een serieuze motivatie van de maagden om blootshoofds te blijven lopen (zie hiervoor hoofdstuk 1). Paradoxaal genoeg maakt diezelfde retoriek deze tekst ook geschikt als bron om juist de argumenten van de tegenstanders van de auteur te leren kennen:

[...] retorici wijzen erop dat een argumentatieve tekst niet alleen de ene kant van een argument geeft, - tenzij de spreker volstrekt incompetent is - aangezien argumenteren betekent je gehoor op elk punt zo accuraat als je kunt inschatten, hun taal gebruiken. Op die wijze bewerk je hen vanaf waar zij zijn om hen te bewegen naar waar jij ze wilt hebben. Dus wat we hebben is niet alleen maar de visie van één persoon, maar een venster op een levendige situatie, levendig maar niet vormloos, omdat een zeker aantal punten van overeenstemming duidelijk is in de veronderstellingen die genomen worden en de autoriteiten die geciteerd worden; sommige conflictpunten verdwijnen door een argument terwijl andere stollen tot Gordiaanse knopen.¹¹

Om deze reden kan ik veronderstellen dat in het geschrift van Tertullianus ook inderdaad de argumenten en motieven van de maagden verborgen zijn. Hij zal in ieder geval de belangrijkste en meest opvallende argumenten van de maagden verwoord hebben in zijn tekst. Natuurlijk hoeft hij daarbij niet de redenering van de maagden zelf te volgen: hij past haar argumenten in in zijn eigen redenering en de motieven van de maagden zullen er dus vertekend in terecht gekomen zijn. Maar hij had er belang bij om te laten zien dat hij haar goed begrepen had, en daarom haar argumenten zo correct mogelijk weer te geven:

Toegegeven, dit is het publiek zoals gezien door de spreker, en op elke aanwijzing voor blinde vlekken in de visie van de spreker moet men bedacht zijn. Maar hoe meer de spreker's intentie is te overtuigen, des te minder kan hij of zij het zich veroorloven het publiek fout in te schatten.¹²

Tertullianus staat erom bekend dat hij een goed redenaar was. Het lijkt me daarom dat we niet alleen hem serieus kunnen nemen, maar ook zijn tekst kunnen gebruiken om de argumenten van de maagden te reconstrueren aan de hand van de aanwijzingen die hij zelf in zijn betoog opneemt. Zelfs zo dat we zijn tekst pas helemaal zullen kunnen begrijpen wanneer we ons de tegenstanders van zijn betoog kunnen voorstellen.

Een goede historische reconstructie vanuit een retorische tekst volgt vier stappen volgens Fiorenza:¹³ Ten eerste moet de hedendaagse interpretaties nagegaan worden op hun vooringenomenheid, zoals sympathie met de auteur. Ten tweede zal het retorisch arrangement ontmaskerd moeten worden: de belangen van de auteur verhelderen en de wijze waarop hij de weergave van de situatie aanpast aan

¹¹Wire, *Corinthian Women Prophets*. p.3

¹²Wire, *Corinthian Women Prophets*. p.4

¹³Fiorenza, Elisabeth Schüssler, "Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians", p. 388-389

zijn belangen. Als derde volgt het herstel van de retorische situatie: de beide kanten van het conflict naast elkaar zetten. Tenslotte is een evaluerende theologische kritiek nodig. Deze laatste stap vindt Fiorenza van belang voor zover teksten hun invloed in de geschiedenis hebben doen gelden als canonische teksten, zoals een tekst van Paulus. In het geval van Tertullianus is het zeker ook niet overbodig, gezien de invloed die hij heeft gehad op latere auteurs en de visie tot in onze tijd toe.

Elk conflict heeft twee kanten: wanneer men de ene kant bevoordeelt boven de andere omdat er toevallig van de andere kant geen bronnen overzijn, verliest men het zicht op de historische situatie van het conflict. Daarom zal een onderzoek naar de vraag waarom de maagden geen hoofddoek wilden dragen, ook meer zicht geven op de motieven van Tertullianus om te pleiten vóór het bedekken van het hoofd. Wanneer de lezer/es mij betrapt op een zekere beoordeling van de visie van de maagden, hoop ik dat deze eenzijdigheid mij vergeven zal worden: tenslotte is het mij er in de eerste plaats om te doen de maagden opnieuw hoorbaar te maken in de geschiedenis.

De indeling van de scriptie

In het eerste hoofdstuk zullen de bronnen en de interpretaties van de hoofddoekjesaffaire centraal staan. Hier zal ik ingaan op de context van het conflict, de bronnen inleiden en een overzicht geven van de diverse interpretaties van het conflict die in de secundaire literatuur gegeven zijn. Uit de verschillen in interpretaties zullen enkele vragen afgeleid worden, waarop de hoofdstukken daarna een antwoord zullen geven. Hiervan zullen het tweede en derde hoofdstuk de keuze van de maagden om geen hoofddoek te dragen belichten vanuit de argumenten van Tertullianus: waartegen verzetten de maagden zich. In het tweede hoofdstuk schets ik aan de hand van secundaire literatuur een achtergrond van de gangbare visie op mannelijkheid en vrouwelijkheid, de verhouding tussen mannen en vrouwen in de culturele codes van eer en schaamte en de gebruiken rondom hoofddoekjes in de romeinse cultuur. In het derde hoofdstuk analyseer ik het standpunt van Tertullianus om te pleiten voor de verplichte hoofdbedekking van maagden. Het vierde en het vijfde hoofdstuk staan in het teken van de reconstructie van het perspectief van de maagden. In het vierde hoofdstuk geef ik, weer aan de hand van secundaire literatuur, een korte inleiding op de oorsprong en de betekenis van maagdelijkheid tot in de derde eeuw. In het vijfde hoofdstuk reconstrueer ik de redenen die de maagden zouden kunnen hebben gehad om zo vasthoudend te weigeren haar hoofd te bedekken en de relatie die zij legden tussen hun maagdelijkheid en de betekenis van de hoofddoek.

Hoofdstuk 1

Over de hoofdbedekking van maagden: de bronnen en de interpretaties

In dit eerste hoofdstuk staan de tekst en de interpretaties van *De Virginibus Velandis* van Tertullianus centraal. Na een inleiding op de bronnen van de hoofddoekjesaffaire, bespreek ik de visies van verschillende auteurs op het conflict in Carthago, op de redenen van Tertullianus en vooral de redenen van de maagden in het conflict.

Maar allereerst moeten we Carthago plaatsen. Carthago is een havenstad in Noord-Afrika in de romeinse tijd, maakt onderdeel uit van het romeinse rijk en het romeinse gezag is er dus de baas. Daar het een havenstad is, komen vele culturen van overal over het middelandse zeegebied vandaan bij elkaar. Er zijn via zeevaart en handel levendige betrekkingen met alle delen van het romeinse rijk, zoals Italië, met name Rome, Klein Azië, het huidige Turkije, en met de oosterse provincies van het rijk, zoals Juda en Egypte.

Christenen zijn er in deze streek relatief laat: op zijn vroegst waren ze er vanaf zo'n 160 na Christus of iets later. De eerste bewijzen van de aanwezigheid van christenen dateren van het jaar 180. Dat betekent dat het in 200-210, ten tijde van de hoofddoekjesstrijd, nog een relatief nieuw verschijnsel is: vijftientig tot hooguit veertig jaar. De christelijke gemeenschap van Noord-Afrika groeit snel, maar waarschijnlijk vormden ze aan het begin van de derde eeuw nog een minderheid temidden van de romeinse, de Noord-Afrikaanse en andere populaire godsdiensten in de stad.¹⁴

1.1 De bronnen van de hoofddoekjesaffaire

De enige bronnen waaruit we iets horen over de hoofddoekjesaffaire die Carthago aan het begin van de derde eeuw gekend heeft, zijn de geschriften van Tertullianus. Er zijn geen andere bronnen waaruit iets blijkt over deze man en zijn standpunten, noch andere bronnen waarin melding wordt gemaakt van een strijd tussen de vrouwen in Carthago over het al of niet dragen van hoofddoekjes tijdens de kerkdiensten. Naast *De Virginibus Velandis*, het geschrift dat in zijn geheel gewijd is aan de hoofddoekjesaffaire, zijn in *De Oratione* de hoofdstukken 20-22 gewijd aan ditzelfde conflict. In andere geschriften van Tertullianus wordt het niet genoemd, ofwel omdat het onderwerp van het geschrift er geen aanleiding toe geeft, ofwel omdat het conflict in die tijd blijkbaar niet speelde (zoals men van *De Cultu Feminarum* moet aannemen). Alleen in *De Corona* wordt er een slechts vage vermelding van gemaakt. Naast de twee overgebleven geschriften meldt Tertullianus in *De Virginibus Velandis* (De Virg. Vel. 1,1) dat hij er in een andere taal dan het latijn ook nog over heeft geschreven, hoogstwaarschijnlijk grieks (in die tijd de voertaal voor christenen). Dat betekent dat hij tot driemaal

¹⁴Zie Friend, W.H.C., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1971 (oorspr. 1952), met name hoofdstukken 6 tot en met 8.

toe het de moeite waard heeft gevonden zijn standpunt te verdedigen en te proberen de maagden te overtuigen van zijn opvatting. Tertullianus was een hoog opgeleide romeinse burger, op latere leeftijd bekeerd tot het christendom in de jaren '90 van de tweede eeuw. Waarschijnlijk is hij geen priester geweest zoals sommige onderzoekers vroeger wel hebben beweerd (Hiëronymus voorop) en bekleedde hij geen ambt of officiële positie binnen de christengemeenschap. Zijn taalgebruik doet juridisch aan, hetgeen onderzoekers heeft doen vermoeden dat hij jurist was. Naast een goed redenaar was hij vooral vlijmscherp, sarcastisch tegen zijn tegenstanders en radicaal in zijn opvattingen. Hoewel van de kerk van Noord-Afrika wel gezegd wordt dat deze in zijn geheel radicaler was dan de kerk in de rest van het westen, zoals blijkt uit de vele onorthodoxe stromingen die het christendom gehad heeft in Noord-Afrika in de zes eeuwen dat het christelijk geweest is, is Tertullianus waarschijnlijk voor zijn eigen tijd en omgeving wel radicaler geweest dan gemiddeld. In de loop van zijn leven werd hij ook steeds radicaler. Vanaf ongeveer 205 begint hij beïnvloed te worden door de montanistische beweging onder de christenen en langzaamaan neemt hij steeds meer afstand van de katholieke kerk. Ondanks deze verwijdering van het rechte pad zijn er veel van zijn geschriften bewaard gebleven. Hij wordt beschouwd als de eerste kerkvader in het westen en zijn ideeën hebben veel invloed gehad op de kerkvaders na hem en op de hele westerse theologie.¹⁵

Datering

De datering van de geschriften van Tertullianus is een lastige zaak, daar er buiten deze geschriften zelf geen bronnen zijn. Men is het niet eens over de exacte volgorde van de ruim dertig overgebleven geschriften van Tertullianus en de jaren waarin ze verschenen zijn. Een belangrijke rol in de datering van de geschriften speelt de hoeveelheid montanistisch ideeëngoed in het werk.

De Oratione wordt algemeen tot zijn vroege werken gerekend en is geschreven in de katholieke tijd van Tertullianus. Op grond van de grote overeenkomsten tussen de teksten qua opbouw en argumenten betoogt Diercks dat er tussen *De Oratione* en *De Virginibus Velandis* slechts enkele jaren verstreken kunnen zijn.¹⁶ Diercks komt tot de slotsom dat *De Oratione* waarschijnlijk tussen 200 en 204 en *De Virginibus Velandis* tussen 205 en 208 geschreven moet zijn.¹⁷

De twee vertalers van *De Virginibus Velandis* dateren het geschrift verschillend.¹⁸ Beide auteurs zijn het eens dat het geschrift montanistische invloeden bevat, wat erop zou duiden dat het na ca. 205 geschreven moet zijn. Stücklin volgt de datering van Harnack die stelt dat het geschrift in ieder geval vóór 207 geschreven zal moeten zijn en vóór *De Corona*.¹⁹ Schulz-Flügel dateert *De Virginibus*

¹⁵Stücklin, p.77-92, zie ook Friend, a.w. en Brown, *The Body*, p. 76-82.

¹⁶Diercks, G.F., *Q. Septimius Florens Tertullianus De Oratione. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar*, Bussum: uitg. Paul Brand, 1947 (dissertatie)

¹⁷Diercks, *De Oratione* p.LV-LXII

¹⁸Stücklin, Christoph, *Tertullian De virginibus velandis. Übersetzung, Einleitung, Kommentar. Ein Beitrag zur altkirchlichen Frauenfrage*. Bern/Frankfurt a.M., 1974 en iets later Schulz-Flügel, Eva, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Virginibus Velandis. Einleitung, Text, deutsche Übersetzung, theologischer und Philologischer Kommentar*, Göttingen, 1977. In de vertaling blijft Stücklin vaak dichter bij het latijn van Tertullianus en is Schulz-Flügel wat vrijer. De indeling van het geschrift verschilt iets bij beiden; in mijn verwijzingen naar de tekst van Tertullianus volg ik de indeling van Schulz-Flügel.

¹⁹Stücklin, *De Virginibus Velandis* p.92-99

Velandis later: volgens haar is het geschrift zeker na *De Corona* en *De Anima* geschreven, waardoor het geschrift gedateerd wordt op 213 of zelfs later. Volgens haar moet er een periode van ongeveer tien jaar gerekend worden tussen *De Oratione* en *De Virginibus Velandis*.

1.2 Samenvatting van de tekst van *De Virginibus Velandis*

De betogen van *De Oratione* en *De Virginibus Velandis* lopen vrijwel geheel parallel. Ook de argumenten verschillen nauwelijks van elkaar. *De Virginibus Velandis* is langer, omdat het geschrift in zijn geheel gewijd is aan de hoofddoekjesstrijd, terwijl het in *De Oratione* gaat om drie hoofdstukken in een groter geheel. Een samenvatting van *De Virginibus Velandis* volstaat daarom voor een goed begrip van de argumentatie van Tertullianus in zowel *De Oratione* als *De Virginibus Velandis*.

Het geschrift is opgebouwd volgens de klassieke retoriek:²⁰ de eerste drie hoofdstukken (*capites*) vormen de *ethos*: hierin geeft hij zijn eigen positie weer en rechtvaardigt zijn spreken. De eigenlijke argumentatie, de *logos*, loopt van *caput* 4 tot en met 15; in *caput* 16 begint de *pathos* waarin Tertullianus een appèl doet op de maagden om zich neer te leggen bij wat volgens hem de enig mogelijke keuze is.

Inleiding en verantwoording (*ethos*)

Tertullianus begint zonder omwegen met de stelling dat alle meisjes en maagden (*virgines*) vanaf het begin van de puberteit het hoofd moeten bedekken. Hij verdedigt zijn hernieuwde schrijven over dit onderwerp met de uitspraak dat het tijd wordt dat de waarheid gehoord wordt. In *De Oratione* nam hij nog genoegen met het argument van de gewoonte en dat het door de voorgang(st)er ingesteld was dat maagden blootshoofds mochten lopen; nu is dat niet meer te verdedigen. Alvorens met zijn eigenlijke argumentatie te beginnen, doet Tertullianus alvast een beroep op de deugd van de eerbaarheid: wanneer er meerdere gewoontes naast elkaar bestaan, is de gewoonte die getuigt van grotere deugzaamheid te verkiezen. En dat is natuurlijk de gewoonte om wel gesluierd te gaan, namelijk vanwege de bescheidenheid en het schaamtegevoel (2,4). Andersom getuigen de maagden die blootshoofds willen lopen daarmee niet alleen van roemzucht, maar ook zijn ze zondig omdat gezien willen worden van eenzelfde schaamteloosheid getuigt als willen zien (2,5). Het probleem in de gemeenschap van Carthago is dat er twee groepen maagden (*virgines*) zijn die elkaar bevechten over de vraag of ze nu wel of niet met een hoofddoek op in de kerk moeten verschijnen. De maagden die blootshoofds lopen, door Tertullianus *virgines hominum* genoemd, hebben het aangedurfd aan de orde te stellen dat ook de maagden die een hoofddoek dragen, door Tertullianus de *virgines Dei* genaamd, hun hoofddoek af moeten doen (3,3-8)

De argumentatie (*logos*)

Tertullianus begint in c.4 zijn betoog zoals in *De Oratione*: de tegenpartij haalt ten onrechte aan dat het gebod van Paulus dat vrouwen met bedekt hoofd in de kerk moeten zijn, niet voor maagden geldt, maar alleen voor *mulieres* (4,1). Tertullianus gaat op zoek naar de betekenis van *mulier*. Allereerst

²⁰Wire, *Corinthian Women Prophets*, p.2; zie ook Fiorenza, "Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians", p.393.

vanuit de definitie: *mulier* staat voor het hele vrouwelijk geslacht; *virgo* (maagd) en *nupta* (getrouwde vrouw) zijn daaraan ondergeschikte groepsnamen (4,7). Aangezien men aanvoert dat *mulier* alleen gebruikt wordt voor vrouwen die geslachtsverkeer gehad hebben (5,1), moet hij zijn bewering onderbouwen vanuit de bijbel. Daarvoor neemt hij het voorbeeld van Eva en het voorbeeld van Maria. Eva was maagd, maar werd toch vanaf haar schepping *mulier* genoemd (5,2-13). De tegenpartij voert aan dat dit een profetische uitspraak betrof die zou slaan op de toekomst wanneer ze met Adam zou samenleven. Tertullianus wimpelt deze argumenten af door te stellen dat Eva dan toch minstens maagd genoemd had moeten worden in de tussentijd, maar ze werd daarentegen meteen *mulier* genoemd. Hij maakt ook van de gelegenheid gebruik om het spraakgebruik van mannen om echtgenotes "hun vrouwen" te verklaren: het is geen vergissing van de mannen dat ze dit doen, want de vrouw is immers uit het vlees van de man geschapen en daarom logischerwijs zijn bezit (5,7-8).

Een tweede bewijs (een uitbreiding t.o.v. *De Oratione*) uit de Schrift dat een maagd ook *mulier* genoemd wordt, is Maria. Zij was maagd (dat weten we immers) en werd in de schrift door de engel Gabriël en door Paulus *mulier* genoemd (6). Ook de anderen hebben dit argument al gehoord: zij brengen ertegenin dat Maria zo werd genoemd op grond het feit dat ze verloofd was en zou gaan trouwen. Tertullianus weerlegt deze argumentatie. Te stellen dat zij op grond van haar positie *mulier* was en volhouden dat maagden geen *mulier* konden zijn, zou betekenen dat Christus niet uit een maagd geboren was (6,5). Hij concludeert dat oorspronkelijk aan maagden het woord *mulier* gegeven is en daarmee aan het hele vrouwelijk geslacht (7,1).

Dan vervolgt Tertullianus - ook net als in *De Oratione* - de bewijsvoering met de argumenten van Paulus voor de sluijing van *mulieres* om de gemeenschappelijke natuur van *mulieres* en maagden aan te tonen. Hier volgt hij de tekst van Paulus nauwgezet en gaat alle door Paulus genoemde argumenten langs (7,1-9):

- 1) Indien het hoofd van de *mulier* de man is, geldt dat ook voor de maagd, want wanneer de maagd trouwt, wordt ze *mulier*. Of zou de maagd soms een eigen hoofd hebben en een soort 'derde geslacht' zijn? (7,2);
- 2) Indien het (natuurlijkerwijs lange) haar van vrouwen bewijst dat ze gesluierd moeten lopen, geldt dat ook voor maagden (7,2);
- 3) Indien de roem van de man de vrouw is, geldt dat des te meer voor de maagd, omdat zij op zichzelf al vol roem is. De vrouw is immers uit de man geschapen, en nog wel als maagd (7,3);
- 4) Indien de vrouw een 'macht' om het hoofd nodig heeft, geldt voor de maagd des te meer, omdat ze namelijk meer te beschermen hebben. De engelen zouden, als ze vallen, toch voor maagden vallen en niet voor vrouwen die al eens door een man genomen zijn (hier scherper geformuleerd dan in *De Oratione* - 7,4-7).
- 5) Dat de natuurlijke haartooi voor de vrouwen een eer is, geldt des te meer voor maagden (7,9).

Na zijn vergelijking tussen maagden en vrouwen, draait hij de vergelijking om en geeft de redenen waarom mannen het hoofd niet hoeven bedekken (8,1-7). Tenslotte stelt hij:

Als een maagd geen *mulier* is, dan is ook een jongeman geen man: als een maagd zich niet verhult, omdat ze geen vrouw is, zou een jongeman zich moeten verhullen, omdat hij geen man is.²¹

²¹"Si virgo mulier non est, nec vir investis est: si non operitur virgo, quia mulier non sit, operiatur investis, quia vir non sit"

Deze vergelijking tussen maagden en mannen loopt uit op een onderzoek of in de kerkleer de maagden een positie gelijk aan die van mannen kunnen bekleden (nieuw t.o.v. *De Oratione*). Als maagden niet aan de voorschriften voor vrouwen hoeven voldoen, zou het haar toch toegestaan moeten zijn een mannelijk ambt te vervullen. De enige vrouwen die echter een ambt bekleeden, zijn de weduwen die haar ambt krijgen op grond van haar levenservaring en haar verdienste als moeder, stelt Tertullianus (9,6); geen enkel ambt is vrouwen verder toegestaan. Ten tweede, zouden mannen die zich van sexualiteit onthouden niet eerder uiterlijke tekenen mogen dragen dan vrouwelijke maagden, aangezien vrouwen door haar schepping aan mannen ondergeschikt zijn? Tertullianus stelt voor de mannelijke asceten rond te laten lopen met veren, met krullen, tatoeages en ander uiterlijk vertoon bekend van de mannen uit de barbaarse volken (10,1). Bovendien, voor zover sexuele onthouding een verdienste is en geen gave, is het voor mannen een veel grotere verdienste aangezien mannen van nature een grotere geslachtsdrift hebben (De Virg. Vel. 10,3).

Hierna komt hij weer terug op het argument uit de natuur (11). Iets uitgebreider dan *De Oratione* maar zonder nieuwe argumenten vervolgt hij zijn redenering. Jonge meisjes vóór de puberteit zijn uitgezonderd van het sliergebod omdat ze nog geen kennis hebben van haar eigen vrouwelijkheid. Vanaf het moment dat ze begerenswaardig zijn, zijn ze geen maagden meer. Ook maagden die niet verloofd zijn en zelfs zij die onder een kuisheidsgelofte staan, zijn in wezen reeds getrouwd door hun natuurlijke rijpheid en houden door hun leeftijd op maagden te zijn (11,9). Daarbij wijst Tertullianus op de inconsequentie van de maagden die zich immers kleden en het haar dragen als *mulier* en niet meer bij de meisjes willen horen. Voor de heidenen (buiten, op straat) dragen ze zelfs hun hoofd wel bedekt (13,1), dus met welke bedoeling lopen ze dan in de gemeenschap blootshoofds, vraagt Tertullianus zich af.

Waar toe verbergen ze dan buiten hun waardigheid en maken ze die in de kerk openlijk bekend? Ik eis een verklaring! Willen ze bij hun broeders in de smaak vallen of bij God zelf? (13,2)²²

Als het is om God te plezieren, dan kunnen ze het beter laten. God heeft immers liever dat je dingen voor hem in het verborgene doet. Als het niet is om bij God in de smaak te vallen, dan is het om bij mensen in de smaak te vallen en dan is het gebaseerd op verlangen naar roem. Dat is niet alleen onterecht, want de kuisheid is toch een gave van God, maar ook worden daardoor meisjes op verkeerde gronden overgehaald om maagd te blijven (14). Tertullianus beschrijft wat er gebeurt met maagden die zich de bewondering van de broeders al te veel laten welgevallen: het moet dan wel gebeuren dat ze zwanger worden en dat het gehuil van baby's hen verraadt (14,3-7). De ware maagdelijkheid daarentegen, zo schildert hij, neemt tot de hoofddoek haar toevlucht als tot een helm, een schild dat haar verdedigt (De Virg. Vel. 15).

Het appèl (*pathos*)

Dit is het einde van zijn betoog (16,1). Nogmaals noemt hij dat deemoed en bescheidenheid bij God het meest in de smaak vallen. Hij smeekt zelfs de maagden toch het hoofd te bedekken. Hij pakt nogmaals de draad op van *De Oratione* dat ze desnoods maar moeten liegen dat ze getrouwd zijn - of tenslotte toch niet liegen, omdat ze immers met Christus getrouwd zijn en Christus zelf het voorschrift uitgevaardigd heeft (16,6).

²²Quo ergo foris quidem bonum suum abstrudunt, in ecclesia vero provulgant? Exposco rationem. Utrumne, ut fratribus suis placeant an ut ipsi Deo?

Tenslotte maakt Tertullianus van de gelegenheid gebruik ook de getrouwde vrouwen aan te sporen die hun hoofdbedekking naar zijn smaak wel erg zuinig interpreteren:

Want sommigen bedekken niet het hoofd, maar omwinden het met sjaals en linten. Zo zijn ze weliswaar op het voorhoofd bedekt, maar op het hoofd zelf zijn ze bloot. Anderen bedekken zich met zulke bescheiden doekjes - naar ik vermoed om het hoofd niet te zwaar te belasten - dat ze alleen over de hersenen en niet tot aan de oren reiken. Het doet me leed wanneer hun gehoor zo slecht is dat ze door stof heen niets kunnen horen. (De Virg. Vel. 17,2)²³

Hij neemt hierbij de gelegenheid om uit de doeken te doen hoe die hoofddoek er wel uit hoort te zien (17,6). Ten allen tijde en overal horen vrouwen gesluierd te zijn, om ook aan het hoofd te laten zien dat God in het hart woont (17,9). Tot slot groet hij de lezers.

1.3 Onderwerp van het conflict

Er is in de christelijke gemeenschap van Carthago een conflict ontstaan tussen twee groepen vrouwen. De ene groep komt blootshoofds in de kerk, terwijl andere vrouwen gewoon waren hun hoofd wel te bedekken (Orat.21,1; De Virg. Vel. 3,3-4). Deze verschillen hebben tot onenigheid geleid en Tertullianus kiest met zijn standpunt partij voor de vrouwen die met hoofddoek liepen. Volgens hem was de ruzie zelfs zo hoog opgelopen dat de vrouwen niet meer veilig in de kerk konden komen met hoofddoek (De Virg. Vel. 3,4). De beide groepen vrouwen over wie Tertullianus spreekt, zowel de vrouwen die blootshoofds lopen als de vrouwen die het hoofd bedekken, zijn *virgines*, maagden of meisjes. In *De Virginibus Velandis* noemt Tertullianus de maagden die blootshoofds rondliepen de *virgines hominum*, (maagden van de mensen); de maagden die het hoofd wel bedekten, noemt hij de *virgines dei*, (maagden van God) (De Virg Vel. 3,3).

De geschriften richten zich dus niet tot de getrouwde vrouwen, tot weduwen of vrouwen van andere posities. Maar wat moeten we ons voorstellen bij *virgines*, maagden? Allereerst moeten we erop bedacht zijn dat het woord *virgo* in Tertullianus' tijd voor alle (nog) ongehuwde vrouwen gebruikt werd: zowel voor de nog jonge ongehuwde meisjes die wel van plan zijn te gaan trouwen als voor de vrouwen die een maagdelijke levensstaat gekozen hebben en als zodanig in de gemeenschap bekend staan. Dat Tertullianus zich richt tot de *virgines* van de christelijke gemeenschap, laat op zichzelf dus nog verschillende interpretaties open: het hoeft niet te gaan om maagden die een gelofte van maagdelijkheid hebben afgelegd.

Het conflict speelde in de kerk: of de vrouwen zich buiten sluierden, is niet ter discussie. Is dit omdat zoals Tertullianus suggereert, de vrouwen buiten allemaal met bedekt hoofd liepen (De Virg. Vel. 13,1)? Of speelde het conflict buiten gewoon niet bijvoorbeeld omdat niemand zich eraan ergerde? In zowel *De Oratione* als in *De Virginibus Velandis* verdedigt hij het standpunt dat vrouwen vanaf het begin van de puberteit het hoofd bedekt moeten houden. Hij verwijst daarbij vooral naar het gebod van Paulus in 1Kor.11, dat stelt dat vrouwen niet blootshoofds mogen bidden en profeteren. Maagden vormen op geen enkele manier een uitzondering op dit gebod voor alle vrouwen, volgens Tertullianus. Betekent dit dat de maagden voor zichzelf zo'n uitzonderingspositie ten opzichte van getrouwde

²³Mitris enim et lanis quaedam non velant caput, sed conligant, a fronte quidem protectae, qua proprie autem caput est, renudae. Aliae modice linteolis, credo, ne caput premant, nec ad aures usque demissis cerebro tenus operiuntur. Misereo[r] se tam infirmo auditu sunt, ut per tegmen audire non possint.

vrouwen hadden opgeëist? En zo ja, op grond waarvan?

Er zijn dus nogal wat vragen voordat we weten wat er nu precies gespeeld heeft in de eerste decennia van de derde eeuw in de kerk van Carthago. De verschillende hedendaagse auteurs die dit geschrift geïnterpreteerd hebben, hebben daarover dan ook zeer verschillende meningen. Het wordt tijd dat we deze interpretaties eens op een rij zetten. Daarbij stellen we de volgende vragen: wie waren de *virgines hominum* en wie waren de *virgines Dei* in het conflict? Waar kwam het conflict om de hoofddoekjes uit voort? Welke motieven had Tertullianus om te verdedigen dat alle vrouwen gesluierd moesten lopen? Welke motivatie hadden de vrouwen zelf om het hoofd wel of niet te bedekken tijdens de kerkdiensten?

1.4 De interpretaties

De verschillende interpretaties van de geschriften laten zien dat het allerm minst duidelijk is welke maagden nu de *virgines hominum* waren en blootshoofds liepen en welke maagden de *virgines Dei* waren en het hoofd wel bedekten. Daarbij zoeken alle auteurs naar een achterliggende verklaring voor het conflict.

Diercks veronderstelt dat ten tijde van het schrijven van *De Oratione* de ongehuwde meisjes normaal gesproken zowel binnen als buiten blootshoofds lopen. Onder invloed van het oosterse christendom, dat strenger en ascetischer zou zijn, zouden bepaalde maagden verkozen hebben het hoofd te bedekken, waarmee ze in conflict kwamen met de liberale opvattingen van het Romeinse Westen. Tertullianus zou met zijn beroep op Paulus de strijd nieuw leven ingeblazen hebben.²⁴ Beide groepen maagden over wie Tertullianus schrijft, zouden godgewijde maagden zijn. De maagden die wel een hoofddoek droegen worden door Tertullianus in bescherming genomen met zijn aanval op de andere groep maagden.²⁵ Overigens stelt Diercks dat deze godgewijde maagden zich slechts voor een bepaalde periode aan God gewijd zouden hebben, niet voor de rest van haar leven.

Stücklin interpreteert het woord *virgo* bij Tertullianus in principe als 'meisje'. Hij ziet in de vrouwen die blootshoofds liepen in de kerk, de *virgines hominum*, de jonge meisjes die wel uit waren op een huwelijk. Hij neemt aan dat deze meisjes weerstand hadden tegen de hoofdbedekking omdat ze graag gezien wilden worden door de jongemannen, om te worden uitgekozen voor een huwelijk. De vrouwen die wel het hoofd bedekt hielden in de kerk, de *virgines dei*, zouden zich aan God gewijd hebben en voor maagdelijkheid gekozen hebben.²⁶ In deze interpretatie zou Tertullianus opkomen voor de gewijde maagden tegenover de ongehuwde meisjes die nog op zoek zijn naar een echtgenoot. Door z'n eenvoud is deze verklaring aantrekkelijk, maar dit maakt het wel lastig te verklaren dat op enkele plaatsen in zowel *De Oratione* als *De Virginibus Velandis* Tertullianus zich juist tot de gewijde maagden richt met zijn dringend beroep om het hoofd te bedekken (De Orat.22,10; De Virg.Vel.9,3).

Schulz-Flügel vindt Stücklins interpretatie dat het hier om jonge meisjes zou gaan, onwaarschijnlijk.

²⁴Diercks, *De Oratione* p.212.

²⁵Diercks, *De Oratione* p.228-230.

²⁶Stücklin, *De Virginibus Velandis* p.144-145

Zij baseert zich hiervoor op de uitlating van Tertullianus dat de blootshoofdslopende maagden ophef hadden gemaakt en zich tot de leiders van de gemeenschap hadden gericht om een uitspraak te doen over het dragen van hoofddoekjes in de kerk (De Virg. Vel. 3,3-4). Deze vrouwen moeten zeer zelfbewust geweest zijn om zo stellig vast te houden aan haar eigen gewoonte en een dergelijk verzoek te doen aan de leiding in de kerk. Dat kan van meisjes van 12 tot 14 jaar (de leeftijd waarop meisjes trouwden lag rond de 14 à 15 jaar) nauwelijks verwacht worden, stelt zij. Daarom stelt zij dat de *virgines hominum* van Tertullianus volwassen maagden geweest moeten zijn. Daar elk meisje rond haar vijftiende wel getrouwd was, moeten de vrouwen die dat nog niet waren, wel godgewijde maagden geweest zijn (De Orat. 22,9). Het conflict tussen de *virgines hominum* en de *virgines Dei* was niet gelegen in het al of niet aan God gewijd zijn. Schulz-Flügel veronderstelt dat het conflict tussen de twee groepen erin gelegen was dat de eerstgenoemde groep maagden niet, de tweede wel tot de montanistische beweging in de kerk behoord heeft. Vanuit dit perspectief is Tertullianus' inzet van de strijd uiteindelijk het gelijk van de montanistische leer tegenover de katholieke.²⁷

Torjesen poneert dat de strijd eigenlijk veroorzaakt werd door een verschuiving van de kerk vanuit de privésfeer naar de openbare sfeer.²⁸ In de privésfeer, vanouds het domein van vrouwen, hadden de vrouwen (maagden zowel als getrouwde vrouwen) vanzelfsprekend blootshoofds opgetreden en belangrijke leiderschapsrollen vervuld. Maagden waren, net als weduwen, een onderdeel van de clerus en zaten vooraan in de kerk. Door ongesluiert te zijn in de kerk gaven ze blijk van hun ongehuwde staat en dit benadrukte het hoge aanzien dat ze genoten in de gemeenschap vanwege hun toewijding aan God. Zodra de kerk vanaf de derde eeuw meer en meer een publieke aangelegenheid werd, werd het niet meer door iedereen geaccepteerd dat de vrouwen blootshoofds liepen. De inzet van Tertullianus was te bereiken dat de kerk als een publiek maatschappelijk gebeuren werd beschouwd en als zodanig van vrouwen vroeg het hoofd bedekt te houden, zoals ze in het openbaar ook gewend waren. Dat vrouwen vanwege hun maagdelijkheid een vooraanstaande positie innamen in de kerk, stelt hij niet ter discussie, volgens Torjesen, maar hieraan mochten ze geen rechten ontnemen die ingingen tegen wat voor vrouwen betamelijk werd geacht in het openbaar.

Hoewel de theorie interessant klinkt, zijn er wel vraagtekens bij te plaatsen. Wanneer de kerk van oudsher tot het privé-domein van vrouwen had behoord, zouden dan niet alle vrouwen blootshoofds rondgelopen hebben en had Tertullianus dan niet alle vrouwen moeten aanspreken in plaats van de maagden alleen? De andere partij zou dan bestaan hebben uit een groep maagden en getrouwde vrouwen die wel erkenden dat de kerk een publieke ruimte was waar ze dus gesluiert kwamen. Tertullianus echter richt zich in dit geschrift exclusief tot maagden, niet tot ongesluierte vrouwen in het algemeen. Weliswaar geeft hij sarcastisch commentaar op de wijze waarop sommige getrouwde vrouwen het "bedekt hoofd" interpreteerden (De Virg. Vel. 17,1-8), maar deze vrouwen voeren blijkbaar geen principiële discussie tegen het dragen van een hoofddoek, zoals de maagden. Bovendien veronderstelt zij dat er vanouds een verplichting was voor vrouwen om in het openbaar het hoofd bedekt te hebben. De enige bronnen waarop zij dit baseert, zijn de tekst van Paulus in 1Kor. 11 en de geschriften van Tertullianus die hier ter discussie zijn. Dat vraagt dus om nader onderzoek. Verder is het onlogisch dat Tertullianus de discussie in *De Virginibus Velandis* voert over de vraag of maagden

²⁷Schulz-Flügel, *De Virginibus Velandis* p.28-33

²⁸Torjesen, Karen Jo, *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, HarperSan Francisco, 1993, p.155-178, m.n. p.165-167.

wel of niet *mulieres* waren, als het centrale punt van zijn argumentatie zou zijn, zoals Torjesen meent, dat de kerk openbaar terrein was en de maagden daarom het hoofd moesten bedekken.

Zo blijft de vraag staan waarom deze maagden weigerden hun hoofd te bedekken. Diercks stelt dat de maagden eigenlijk geen theologische motivatie hadden, maar slechts een reeds langer bestaande liberale gewoonte in stand hield: daar vrouwen gewoonlijk pas een hoofddoek gingen dragen zodra ze gingen trouwen, brak dat moment voor de godgewijde maagden nooit aan, aangezien ze niet trouwden.²⁹ Naar mijn idee is dit een al te eenvoudige verklaring van het standpunt van de maagden. Het feit alleen van het bestaan van een liberale en een strengere praktijk naast elkaar lijkt me een onvoldoende verklaring voor een zo hooglopend conflict in de gemeenschap. Daarbij lezen we dat de godgewijde maagden na hun toewijding aan God hun kleding en haardracht veranderden zoals volwassenen, d.w.z. getrouwde vrouwen gewoonlijk droegen (Orat. 22,9; zie ook De Virg. Vel. 12,3-5). De maagden maken dus - op welk moment dan ook - een duidelijke keuze om zich niet langer als meisjes te kleden, maar de volwassen haardracht en kleding van *mulieres* aan te nemen. Ze dragen in het openbaar zelfs een hoofddoek (Orat. 22,9 en De Virg. Vel. 13,1) en doen die in de kerk weer af! Er was dus geen sprake van iets dat automatisch precies zo bleef als het altijd al geweest was voor de maagden.

Schulz-Flügel legt een relatie tussen de keuze voor maagdelijkheid en het niet dragen van enige bedekking van het hoofd:

Zelfbewust vanwege deze bijzondere levenswijze voor God verwachten ze een bevoorrechte plaats binnen de christelijke gemeenschap. Als uiterlijk teken van deze pretentie geven ze hun medechristenen tijdens de kerkdienst door hun onbedekte hoofd te kennen, dat ze de maagdelijkheid ter ere van God gekozen hebben.³⁰

Zij stelt dus dat de maagden wilden laten zien dat ze maagden waren en het blootshoofds lopen als uiterlijk teken daarvan gekozen hebben. Dat ligt dicht bij de tekst van Tertullianus zelf (De Virg. Vel. 13,5-6). Maar waarom vonden de maagden het dan zo belangrijk te laten zien dat ze maagden waren? En waarom kiezen ze daar nu juist het onbedekte hoofd voor uit, terwijl ze zich verder kleden en gedragen als de getrouwde vrouwen van hun leeftijd? Hun bijzondere positie in de gemeenschap wordt uit andere dingen ook duidelijk: ze hebben een eigen plaats voorin de kerk (De Virg. Vel. 9,5 en 14,2) en ze hadden ook de haardracht of kleding van bijvoorbeeld weduwen aan kunnen nemen om te laten zien dat ze alleenstaand waren en zich aan God gewijd hadden.³¹

Torjesen merkt, op de vraag waarom de maagden zelf ongesluierd wilden zijn in de kerk, alleen op dat ze "hun ongehuwde status aangaven door geen sluiers te dragen".³² Hiermee is ze al in strijd met haar eerdere argument dat de vrouwen gewend waren blootshoofds te lopen omdat ze de kerk als een "bin-nenshuise aangelegenheid" beschouwden. Maar afgezien daarvan geeft het, net als het antwoord van Schulz-Flügel geen enkel antwoord op de vraag *waarom* de maagden juist hun hoofd bloot lieten om aan te geven dat ze maagd waren.

²⁹Diercks, *De Oratione* p.212-213

³⁰Schulz-Flügel, *De Virginibus Velandis* p.29

³¹er wordt vaker een verband gelegd tussen de weduwen en de maagden, zo blijkt uit De Virg Vel. 9,6; zie hoofdstuk 4.

³²Torjesen, *When Women Were Priests*, p.166

Brown geeft in slechts enkele pagina's een interpretatie van *De Virginibus Velandis*.³³ Hij stelt dat de maagden door hun keuze voor maagdelijkheid "de geluidsbarrière van de sexuele schaamte, waarop de traditionele sluiering van de vrouw geacht werd te zijn gebaseerd, hadden doorbroken" (p. 80). Door hun keuze voor maagdelijkheid hoefden de vrouwen zich niet meer te schamen en dit was de reden waarom ze hun hoofd niet hoefden bedekken. Tertullianus kon hiermee niet accoord gaan, aldus Brown: voor hem kon geen enkele vrouw aan de schaamte ontstijgen ook niet door de keuze voor maagdelijkheid en door op die manier haar lichaam aan God te wijden. Het vormt in het totaal van het betoog van zijn boek slechts een detail en Brown geeft niet aan hoe hij tot deze interessante interpretatie van de tekst van Tertullianus is gekomen. We zullen hem daarom als hypothese meenemen in ons onderzoek.

1.5 Samenvatting

Het is duidelijk dat er aan het begin van de derde eeuw een conflict woedde onder de christenen in Carthago. Inzet was of een maagd het hoofd bedekt moest houden wanneer ze in de kerk kwam. Sommigen deden dat wel, anderen weigerden pertinent.

De interpretaties van de geschriften van Tertullianus en van de aard van het conflict in Carthago zijn divers. De meningen verschillen welke achtergronden meegespeeld hebben in het conflict: zo ziet Diercks een cultuurconflict tussen het strengere, ascetischer oosten en de meer liberale westerse cultuur. Schulz-Flügel dicht een rol toe aan de montanistische splitsing van de kerk in Carthago; Torjesen legt een verband met de institutionalisering van de kerk en de ontwikkeling van de kerk tot een maatschappelijke - publieke organisatie. Over Tertullianus' redenering zijn alle auteurs het in grote lijnen eens: Tertullianus eist de bedekking van het hoofd van alle vrouwen, of het nu getrouwde of ongetrouwde vrouwen betreft, godgewijde maagden of huwbare jonge meisjes vanaf de puberteit. Tertullianus baseert zijn betoog op een tekst uit de brief van Paulus aan de Korinthiërs. Het hoofd onbedekt tonen aan de mensen is schandelijk, brengt hun eer in gevaar en is hoogmoedig bovendien. Maagden maken hierop geen uitzondering.

Wat ons in deze scriptie voor alles interesseert is welke redenen de maagden zelf gehad zouden kunnen hebben om ongesluierd te blijven in de kerk. Maar vreemd genoeg geeft geen enkele auteur een bevredigend antwoord op de vraag waarom de maagden tegen wie Tertullianus tekeer gaat eigenlijk weigerden het hoofd te bedekken in de gemeenschap. De redenen die aangevoerd worden zijn tamelijk oppervlakkig en onbevredigend, met uitzondering van de hypothese die Brown formuleert. Het lijkt erop dat geen van de auteurs zich verdiept heeft in de positie van de maagden tegen wie de twee geschriften van Tertullianus gericht zijn.

Daarom blijven er nogal wat vragen te onderzoeken. Welke rol speelde de maagdelijkheid voor de *virgines* die blootshoofds bleven lopen in de kerk? Waarop baseert Tertullianus het standpunt dat Paulus' voorschrift ook voor maagden bedoeld was? Welke betekenis had het dragen van een hoofddoek voor de maagden en voor Tertullianus? Welke gewoontes waren er überhaupt in het dragen van hoofddoekjes door vrouwen?

In de volgende twee hoofdstukken zullen we de opvattingen nader bekijken waartegen de maagden

³³Brown, Peter, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia U.P., 1988

protesteerden. Het volgende hoofdstuk gaat in op de positie van vrouwen in de romeinse cultuur, waarbij zaken aan de orde komen als de waardering van mannelijkheid en vrouwelijkheid, de culturele codes van eer en schaamte en het dragen van een hoofddoek. Vanuit deze achtergrond kan in het derde hoofdstuk de vraag gesteld worden naar het standpunt van Tertullianus. Wat hield voor Tertullianus en voor de maagden de hoofdbedekking in? Waarom staat Tertullianus er op dat de maagden wèl een hoofddoek dragen?

De antwoorden op deze vragen geven ons zicht op de opvattingen waartegen de maagden protesteerden door geen hoofddoek te dragen in de kerk. Vanuit deze antwoorden kunnen we in de hoofdstukken 4 en 5 de visie van de maagden zelf gaan zoeken.

Hoofdstuk 2

De culturele achtergrond: de positie van vrouwen in de romeinse cultuur

In dit en het volgende hoofdstuk staat centraal waartegen de maagden zich verzetten. In het hoofdstuk hierna nemen we de argumentatie van Tertullianus zelf onder de loep. Maar om Tertullianus te kunnen begrijpen zullen we in dit hoofdstuk eerst een achtergrond schetsen van de romeinse cultuur. Hierin zijn we vooral geïnteresseerd in de gangbare visie op mannelijkheid en vrouwelijkheid en de verhoudingen tussen mannen en vrouwen; de ethische codes van eer en schaamte; de positie van vrouwen in de praktijk en kijken we naar wat de gewoontes waren voor vrouwen wat betreft het dragen van een hoofddoek of sluier in de romeinse samenleving.

2.1 De verhoudingen tussen de seksen in de romeinse cultuur

Mannelijkheid en vrouwelijkheid

In zijn standaardwerk over lichaam en seksuele onthouding in de christelijke oudheid begint Peter Brown met een korte schets van de romeinse cultuur, waartegen de latere uitspraken over maagdelijkheid van de christelijke auteurs beter begrepen kunnen worden.³⁴

De biologie in die tijd stelde dat de vrouw een 'mislukte man' was. Bij de bevruchting zou de vrucht in principe beide kanten nog op kunnen: de hoeveelheid warmte in de eerste tijd van de zwangerschap zou bepalend zijn of er een (volgroeid) jongetje geboren zou worden. Uit de minder met warmte omgeven vrucht zou een (minder volledig ontplooid) meisje geboren worden, dat dan ook zwakker, vloeibaarder, vormlozer dan mannen was, zowel in lichamelijk opzicht als ook moreel! Maar één troost: ook deze minder gelukte mensen waren nodig, namelijk om kinderen te baren.³⁵ De grens tussen mannelijk en vrouwelijk is in die gedachtengang niet zo heel definitief: elke vrouw had een man kunnen zijn als er bij haar zwangerschap iets meer hitte was geproduceerd in de baarmoeder en elke man moet zich realiseren dat hij een vrouw had kunnen zijn. Sterker nog: elke man liep zijn hele leven het risico terug te vallen tot een staat van vrouwelijkheid, wanneer hij zijn mannelijkheid niet zorgvuldig oefende:

Het was nooit genoeg een man te zijn: een man moest ernaar streven mannelijk te blijven. Hij moest leren uit zijn karakter en uit de beheersing en de natuur van zijn lichaam alle verraderlijke sporen van "zachtheid" uit te sluiten die in hem de half-ge-

³⁴Brown, Peter, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia U.P., 1988

³⁵Brown, *The Body*, p.10

vormde staat van een vrouw zouden kunnen verraden.³⁶

Onder mannelijkheid werd dan vooral zelfbeheersing, vriendelijkheid en vastberadenheid verstaan. Wanneer een man niet de baas wilde zijn over de eigen omgeving, kon dat weleens een teken zijn dat hij zijn mannelijkheid verloren had. Het ideaal van zelfbeheersing gold ook op het gebied van sexualiteit: te veel vrijen had een slechte invloed op de mannelijkheid, zo geloofde de Stoïcijnse leer. "De meest mannelijke man was de man die het meest van zijn vitale ziel had bewaard - dat is, degene die weinig of geen zaad verloren had."³⁷ Sexualiteit was dan ook iets om zuinig mee te zijn: de sexuele daad diende bij voorkeur alleen om kinderen te krijgen, nergens anders voor. Andersom werden ook vrouwen die van moed getuigden wel vereerd met het compliment "mannelijk" te zijn. Dit wilde echter nooit zeggen dat een vrouw aanspraak kon maken op dezelfde rechten of op dezelfde manier invloed kon uitoefenen als een man.³⁸

Sexualiteit en sterfelijkheid

Het huwelijk diende er in de eerste plaats voor om kinderen te krijgen. Kinderen krijgen was geen luxe, maar bittere noodzaak voor het voortbestaan van de familie en zelfs van de mensheid als geheel. De Romeinse beschaving kampte met een groot probleem: het sterftecijfer was erg hoog. Ziektes en de voortdurende oorlogen eisten een hoge tol van de bevolking, remedies waren er maar weinig. De gemiddelde levensverwachting van de mensen lag niet hoger dan vijftig jaar; iemand die ouder dan vijftig werd, was een uitzondering. Alleen al om de bevolking van het Romeinse rijk in stand te houden, moest elke vrouw vijf kinderen baren. In die omstandigheden was een persoonlijke keuze om te trouwen en kinderen te krijgen niet aan de orde:

Als hun kleine wereld niet wilde eindigen wegens gebrek aan burgers, zouden ze hem moeten reproduceren, elke generatie opnieuw, door huwelijk, geslachtsgemeenschap en het voortbrengen en opvoeden van kinderen. Zoals de tegenstanders van Paulus en Thecla benadrukten, was voortplanting, en niet de ontmoedigende leer die de heilige Paulus introduceerde, de enige manier om een "opstanding van de doden" te verzekeren.³⁹

Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat het huwelijk eerder als een juk en een last werd afgeschilderd, dan als een vreugde. De relatie tussen man en vrouw in het huwelijk was per definitie ongelijkwaardig. Meisjes in de Romeinse cultuur werden jong uitgehuwelijkt, mogelijk waren ze gemiddeld veertien jaar of jonger. De mannen met wie ze trouwden waren vele jaren ouder, ze hadden een opleiding achter de rug en een positie verworven. De ideale verhouding tussen man en vrouw in een harmonieus huwelijk werd geschilderd als van een vader en een dochter. De vrouw zat aan de

³⁶Brown, *The Body*, p.11

³⁷Brown, *The Body*, p.19

³⁸Hoewel we in onze tijd over zulke opvattingen over de biologie en de voortplanting moeten glimlachen, komen restanten van deze oude opvatting nog steeds voor: vrouwen worden nog altijd tot het zwakke geslacht gerekend, niet alleen fysiek maar ook rationeel en misschien zelfs moreel, en er is nog altijd een maatschappelijke angst onder mannen om 'verwijfd' gevonden te worden.

³⁹Brown, *The Body*, p.6-7

voeten van haar man om van hem te leren.⁴⁰ Door de lage gemiddelde levensverwachting en het grote leeftijdsverschil tussen man en vrouw, was het heel gewoon dat de vrouw haar man overleefde en - op jonge leeftijd - weduwe werd. Voor veel vrouwen het moment dat ze konden kiezen of ze wel of niet zouden hertrouwen of liever alleen blijven, en voor de rijke vooraanstaande *matronae* ook het moment waarop ze zelf als rijke dame haar invloed kon laten gelden in de plaatselijke politieke of religieuze sfeer.

2.2 Eer en schaamte

De omgang van mannen en vrouwen in de samenleving werd volgens Karen Jo Torjesen voor een belangrijk deel bepaald door de heersende morele codes van eer en schaamte, die enigszins vergelijkbaar zijn met wat in onze cultuur "fatsoen" wordt genoemd. Zij beschrijft deze codes aan de hand van enkele griekse en romeinse verhalen en legendes en aan de hand van een filosofisch geschrift, het neopythagoreaanse "Tractaat over de Kuisheid".⁴¹ Op haar theorie is nogal het een en ander aan te merken. Ze gebruikt gegevens uit arabische culturen en hedendaags antropologisch onderzoek naar de culturele codes in de landen rond de Middellandse Zee. Het aantal romeinse bronnen waarop ze zich baseert, is klein, waardoor ze een theorie opbouwt die in sterke mate hypothetisch blijft en nader onderbouwd zou moeten worden. Maar ondanks deze voorlopigheid lijken de romeinse bronnen haar theorie wel te rechtvaardigen en daarom geef ik hem hier. De eer van zowel een man als een vrouw werd gevormd door een combinatie van karakter, reputatie en waardigheid. Wie een gebrek aan zorg om zijn of haar eer aan de dag legde, werd als eerloos beschouwd. Hoe die eer eruit zag en hoe die bewaard diende te worden, verschilde sterk voor mannen of voor vrouwen. De man zou een natuurlijk verlangen hebben om te heersen en een natuurlijke sexuele agressie. Daarom bestond zijn eer uit moed, gezag over de familie en het verdedigen van zijn reputatie, zelfs door de reputatie van anderen aan de kaak te stellen.

In de eer van een vrouw daarentegen stond haar sexuele kuisheid centraal. Deze sexuele kuisheid wordt ook wel haar schaamte genoemd, maar hier heeft schaamte een heel andere betekenis dan zoals wij het tegenwoordig gebruiken. "De culturele waarde van schaamte schreef de vrouwelijke persoonlijkheid voor discreet, verlegen, terughoudend en timide te zijn, die eigenschappen die noodzakelijk geacht werden om de vrouwelijke seksualiteit te 'beschermen'".⁴² Om deze sexuele kwetsbaarheid van vrouwen te beschermen was echter meer nodig dan alleen maar sexuele trouw aan haar echtgenoot. De kuis vrouw gedroeg zich in alles bescheiden: ze kleepte zich alleen in wit en vermeed kleuren⁴³,

⁴⁰Brown, *The Body*, p.13-14

⁴¹Torjesen, Karen Jo, *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, HarperSan Francisco, 1993

⁴²Torjesen, *When Women were Priests*, p.137

⁴³Anders dan in onze tijd waarin "naturel" weer in de mode is, maar net zo goed uit een chemisch laboratorium komt als elke andere kleur, was in de oudheid gekleurde kleding een luxe. Kleuren, zoals rood, of purper, werden alleen voor speciale feesten en speciale rangen gebruikt, zoals bijvoorbeeld bij bruiloften. Overdadig gebruik van kleur werd door romeinse schrijvers al snel voor schaamteloos

ze schuwde cosmetica en was terughoudend met sieraden, ze ging 's avonds de deur niet uit en als ze overdag naar de markt ging, werd ze altijd vergezeld door enkele slavinnen aldus het "Tractaat over de Kuisheid".⁴⁴ Overigens zal deze beschrijving van "de kuisen vrouw" eerder prescriptief dan descriptief zijn. In werkelijkheid zullen vrouwen zich niet altijd aan deze normen gehouden hebben.

De codes van eer gingen zover dat de reputatie van een vrouw belangrijker was dan haar leven. Torjesen geeft het voorbeeld van de legende van Lucretia, het voorbeeld van trouw en kuisheid bij veel romeinse schrijvers. Volgens deze legende wordt Lucretia belaagd door een vriend van haar man. De belager is erop uit de eer van zijn vriend te schenden en kiest daarvoor zijn vrouw uit om haar te verkrachten. Lucretia pleegt liever zelfmoord dan haar eer te verliezen, maar de belager dreigt dat hij in dat geval een slaaf naast haar dode lichaam zal leggen zodat men zal denken dat ze overspel heeft gepleegd met een minderwaardige. Dat verlies van publieke eer is nog erger dan in het geheim verkracht te worden, dus laat ze de verkrachting toe. Maar later slaat ze alsnog de hand aan zichzelf, als straf voor de eer die ze verloren heeft, voor de schande die ze haar man heeft aangedaan.⁴⁵

De positie van vrouwen in de praktijk

Deze morele codes kunnen in de ideeën van mannen en vrouwen in de romeinse tijd wel belangrijk geweest zijn, maar ze weerhielden vrouwen er niet van evengoed ook belangrijke publieke rollen te vervullen, zoals *matronae* en keizerinnen hebben laten zien. Er wordt in veel hedendaagse studies uitgegaan van emancipatietendenzen van de vrouw in de griekse en hellenistische cultuur rond het begin van de christelijke jaartelling.⁴⁶ Vaak wordt dit gecombineerd met de stelling dat in latere eeuwen deze groeiende gelijkwaardigheid tussen mannen en vrouwen weer ongedaan gemaakt werd door wetgeving en de geschriften van de mannelijke, christelijke auteurs. Ook wordt wel gesteld, zoals Meeks doet, dat vooral in stromingen aan de rand van de cultuur, zoals in veel van de kleine mysteriereligiën en in intellectuele filosofische kringen, vrouwen en mannen gelijkwaardiger werden voorgesteld dan in de doorsnee cultuur.⁴⁷ De studies zijn onderling nogal tegenstrijdig wanneer nu precies deze emancipatie geweest zou zijn en wanneer de positie van vrouwen slechter geweest zou zijn. Belangrijk is echter dat de studies hebben aangetoond dat er over de positie van de vrouw vanuit andere bronnen meer te zeggen is dan vanuit de geschriften van mannen alleen. De hedendaagse lezer moet erop bedacht zijn dat er een grote kloof kon bestaan tussen wat als "ideaal" voorgesteld werd, dat wil zeggen welk gedrag mannen aan vrouwen voorschreven, en de posities die vrouwen in de praktijk innamen:

De wereld van het [Romeinse] Keizerrijk, in de bloeitijd en daarna, hield het conservatieve ideaal van de romeinse vrouw in stand zoals het dat had geërfd van de Republiek.

Tegelijkertijd was de kloof tussen de waardering van de seksen van die tijd en de ge-

uitgemaakt en verspilling gevonden (Tertullianus, *De cultu feminarum*)

⁴⁴Torjesen, *When Women were Priests*, p.142, zie ook p.174 n.25

⁴⁵Torjesen, *When Women were Priests*, p.138-140. De echo van deze romeinse legende weerklinkt tot in de middeleeuwen in de verhalen over christelijke maagden die liever zelfmoord plegen dan verkracht te worden en zo hun maagdelijkheid ongeschonden bewaren.

⁴⁶o.a. Thompson, "Hairstyles", p.112

⁴⁷Meeks, "Image of the Androgyne" p.179.

leefde werkelijkheid even groot als hij altijd was geweest; vrouwenlevens waren veel gevarieerder dan het ideaalbeeld deed geloven...⁴⁸

De kunst was echter wel om hun invloed zó uit te oefenen dat de publieke opinie ervan overtuigd was dat deze leiderschapsrollen werden vervuld binnen de bestaande moraal: dus dat de vrouwen in kwestie feitelijk zeer kuise en eerbare vrouwen waren.⁴⁹ Wanneer er bezwaren waren tegen het leiderschap van vrouwen, werd ook altijd allereerst gewezen op de eerloosheid en schaamteloosheid van vrouwen die zich buitenshuis bewogen en de codes van hun rol als bescheiden, kuise vrouw doorbraken.

2.3 De hoofdbedekking van vrouwen in de grieks-romeinse cultuur

Het onderwerp van de hoofdbedekking van vrouwen in de klassieke en christelijke oudheid is nog nauwelijks bestudeerd. Dit is vreemd omdat behalve Tertullianus ook Paulus al het gebod voor de hoofdbedekking gaf aan vrouwen, een gebod dat in de kerk nog eeuwenlang - en in een aantal kerken nog steeds - vrouwen parten heeft gespeeld. Hoewel er de laatste jaren een ware explosie van studies is naar het dagelijks leven van vrouwen in de griekse en romeinse cultuur, heb ik nauwelijks enige literatuur gevonden over haardracht en hoofdbedekking van vrouwen.⁵⁰

Schulz-Flügel veronderstelt dat alleen getrouwde vrouwen een hoofddoek droegen. Zij vermoedt dat de hoofddoek verband houdt met het eigendomsrecht dat de man op zijn vrouw kan doen gelden:

Door de bedekking van het haar en een gedeelte van het gezicht gaf de vrouw een bewijs dat ze onaantastbaar eigendom van haar man was, en op deze wijze werd natuurlijk de bedekking een teken voor vrouwelijke eerbaarheid.⁵¹

Schulz-Flügel geeft verder helaas niet aan waar ze deze hoofddracht en de interpretatie heeft gevonden. Ook is nog de vraag of de romeinse vrouwen op deze wijze hun hoofd bedekten.

Freier veronderstelt dat de hoofddoek voor vrouwen in het openbaar verplicht was en citeert hiervoor Valerius Maximus. Deze schrijft dat een zekere man in de tweede eeuw n.C., Noord-Afrika, zich van zijn vrouw liet scheiden omdat ze zich zonder sluier op het forum had vertoond:

[C. Sulpicius Gallus] liet zich scheiden van zijn vrouw omdat hij haar had herkend toen ze met ontbloot hoofd op het forum was verschenen; een bars besluit, maar niet zonder

⁴⁸*Women in the Classical World. Image and Text*, E. Fantham, H.P. Foley, N.B. Kampen e.a., New York, 1994, p. 179

⁴⁹Torjesen, *When Women Were Priests*, p.143-144

⁵⁰Enige literatuur die ik gevonden heb gaat al snel over de joodse en arabische culturen. Zo ook Toorn, K. van der, "The Significance of the Veil in the Ancient Near East", in: *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Wright, David P. e.a. (eds), 1995. Jeremias, J., *Der Schleier von Sumer bis Heute*, (*Der Alte Orient* 31/1 - 2), Leipzig, 1931 heb ik niet kunnen inzien; De veelbelovende titel *Schweigen, Schmuck und Schleier* van Max Küchler uit 1986 gaat wel over de positie van vrouwen in vroege kerk, maar geeft helaas weinig informatie over de gebruiken rond de hoofdbedekking.

⁵¹Schulz-Flügel, *De Virginibus Velandis*, p.26

goede reden verdedigd. "De wet", zegt hij, "schrijft aan jou uitsluitend mijn ogen voor."...⁵²

Hoewel Valerius Maximus de echtscheiding een erg rigoreuze maatregel vindt van de man in kwestie, kan hij de man niet betichten van enig onrecht: hij kan zich verdedigen met een beroep op de wet. Freier baseert deze verplichting op de moraal en de codes van eer, daar anders volgens hem niet te verklaren is waarom binnen andere normen gelden dan buiten. Hij gaat er verder niet op in omdat zijn studie zich beperkt tot de rituele hoofdbedekking in de Romeinse cultuur.



Afbeelding 1: Grafmonument voor Lucius Hermia en Aurelia Philematium, vroeg 1e eeuw n.C., Rome (Women, p. 320)

De inscriptie op het grafmonument van Aurelia Philematium en haar man roemt haar trouw, kuisheid en bescheidenheid, de traditionele deugden van een Romeinse vrouw. Of de hoofddoek die ze draagt die betekenis moet onderstrepen, is natuurlijk niet zeker. Vrijgelatenen konden ook andere redenen hebben om zich af te beelden met hoofddoek. Ze lieten zich ook vaak als gehuwden afbeelden: hiermee konden ze hun status als vrije mensen onderstrepen aangezien het slaven niet was toegestaan te trouwen.⁵³ Een analogie met het dragen van een hoofddoek is denkbaar: wanneer het slaven verboden zou zijn het hoofd te bedekken, zou het afgebeeld worden met hoofddoek, eerder duiden op de status van een *matrona*, een vrije vrouw, dan op bescheidenheid (zie afb. 1).

Cynthia Thompson, een van de weinigen die op zoek is gegaan naar de gebruiken van haardracht en hoofdbedekking van mannen en vrouwen in Korinthe ten tijde van Paulus' eerste Korintherbrief, heeft een aantal archeologische bronnen uit Korinthe verzameld uit de eerste eeuw voor Christus tot de derde eeuw na Christus.⁵⁴ De bronnen bestaan voornamelijk uit kleibeeldjes, standbeelden en munten.

⁵² geciteerd uit: Freier, *Caput Velare* (1963), p. 128. vert. MG

⁵³ *Women*, p. 321

⁵⁴ Thompson, Cynthia, "Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth"

De munten en beeldjes zijn niet typisch voor Korinthe alleen, maar komen ook voor in andere delen van het oude Romeinse Rijk. Ter ondersteuning gebruikt ze schriftelijke bronnen uit de oudheid, waarbij de grenzen overigens niet zo streng getrokken worden: ze noemt ook Apuleius, een romeins auteur in Noord-Afrika in de tweede eeuw, en *De Virginibus Velandis* van Tertullianus.⁵⁵ Haar bronnenmateriaal maakt duidelijk dat Korinthe geen eiland was ten opzichte van de romeinse cultuur; daarom mogen we veronderstellen dat de bronnen en haar conclusies ook enige, zij het relatieve waarde hebben voor het hele romeinse rijk in de eerste eeuwen na Christus.



Afbeelding 2: Marmeren hoofd van onbekende Romeinse vrouw, periode van Trajanus (98-117 n.C.).

Thompson beschrijft dat het haar normaliter gevlochten werd en de vlechten opgestoken. Soms werd een haarband of een diadeem gedragen. In andere kapsels zijn linten verwerkt om de vlechten vast te houden. In de loop van de tweede eeuw blijken de kapsels ingewikkelder te worden: de vlechten worden zelf weer kunstig opgestoken tot een toren boven op het hoofd (zie afb. 2 en 3). Thompson meent dat jonge meisjes, kinderen, geen hoofddoek droegen. De meeste afbeeldingen van vrouwen met hoofddoek betreffen vrouwen uit de hogere standen: notabele dames (*matronae*), keizerinnen en priesteressen. Ook zijn er afbeeldingen van vrijgelatenen met hoofddoek. Over een verbod op het dragen van een hoofddoek voor slavinnen of prostituees is uit het archeologisch materiaal niets te concluderen. Hoe de hoofddoek eruit zag, als vrouwen die droegen, beschrijft ze niet. Thompson neemt aan dat de romeinse hoofdbedekking minder rigoreus was dan de arabische. Dit leidt ze af uit schriftelijke bronnen, waaronder *De Virginibus Velandis* van Tertullianus.⁵⁶

Diverse afbeeldingen van archeologische bronnen tonen een hoofddoek die vanaf het hoofd over de schouders en de rug of naar voren hangt.⁵⁷ De doek wordt bijeen gehouden op de hoogte van de borst. Zo is het achterhoofd bedekt, terwijl de haren op het voorhoofd en het gezicht en de hals vrij blijven. Op andere afbeeldingen evenwel lijkt het dat de hoofddoek in de hals bij elkaar gehouden wordt en ook de hals bedekt.

De vele afbeeldingen van vrouwen met hoofddoek maken duidelijk dat het een normaal beeld was dat vrouwen een hoofddoek droegen. Aan de andere kant maken de vele afbeeldingen van vrouwen met ontbloot hoofd het volgens



Afbeelding 3: Marmeren portret van Faustina de Jongere (125/130-175 n.C.), de vrouw van keizer Marcus Aurelius.

Biblical Archeologist, 51 (1988) p.99-115

⁵⁵Thompson, "Hairstyles," p. 112 en 113

⁵⁶Thompson, "Hairstyles", p.113

⁵⁷Ik ontleen enkele afbeeldingen aan Fantham, *Women* 1994

Thompson onwaarschijnlijk dat vrouwen in het openbaar verplicht waren met hoofddoek te verschijnen. Zelfs vrouwen met een hoge sociale status, zoals keizerinnen en rijke vrouwen met macht, werden ook wel zonder hoofddoek afgebeeld. Thompson meent dat het dragen van een hoofddoek niet verplicht was: de vrouwen konden zelf kiezen of ze met bedekt of met bloot hoofd liepen. Hiervoor beroept ze zich op *De Virginibus Velandis* waar Tertullianus schrijft dat beide gewoontes naast elkaar hebben bestaan. Daarbij geeft zij zich er geen rekenschap van dat Tertullianus schrijft over gewoontes onder maagden, dus ongetrouwde vrouwen. Of die keuzevrijheid er ook voor getrouwde vrouwen was, blijkt allerm minst uit deze verwijzing. Ook meent zij dat er een ontwikkeling zou zijn geweest: in de loop van de tweede eeuw zouden vrouwen vaker geneigd zijn geweest het hoofd te bedekken dan in de eerste eeuw.⁵⁸



Afbeelding 4: Marmeren beeld van Eumachia, Pompeï, 1e eeuw n.C.

Veel priesteressen worden afgebeeld met hun hoofd bedekt. Vaak bekleedden keizerinnen en andere invloedrijke vrouwen ook een functie als priesteres en het is dus onduidelijk of hun sluier met hun status als *matrona* te maken heeft of met een verplichting voor priesteressen. Zo wordt over het standbeeld van Eumachia, een rijke en invloedrijke vrouw in Pompeï in de eerste eeuw na Christus, verschillend geoordeeld. De auteurs van *Women's Life in Greece and Rome* brengen de sluier in verband met haar priesteresschap, niet met een algemene plicht voor vrouwen om gesluierd te gaan. In *Women in the Classical World* wordt over hetzelfde standbeeld gezegd dat Eumachia de gewone kleding van de *matrona* draagt (zie afb. 4).⁵⁹

Excurs De bruidssluier

Voor enkele auteurs is de overeenkomst tussen het ritueel van de latere maagdwijding en het romeinse huwelijksritueel aanleiding geweest nader op zoek te gaan naar de sluier van de romeinse bruid. Volgens verschillende bronnen droeg de romeinse bruid een opvallende rode sluier, *flammeum* genoemd. D'Izarny meent dat het bij deze *flammeum* zou gaan om een doorzichtige gazen sluier, want het gezicht en het haar bleef gedeeltelijk zichtbaar volgens de bronnen.⁶⁰ Deze sluier had de bruid gekregen van de bruidegom, als teken van bescheidenheid en kuisheid (*verecundia*).⁶¹

⁵⁸Thompson, "Hairstyles", p.112

⁵⁹Fantham, *Women*, p.333-335; Lefkowitz, M.R. and M.B. Fant (eds.), *Women's Life in Greece & Rome: A Source Book in Translation*, London 1992, p.259

⁶⁰d'Izarny, R., "Mariage et consécration virginal au IVème siècle", *Vie Spirituelle: Supplément 24* (1953) p.94

⁶¹Volgens Van der Toorn is het dragen van een sluier in de assyrische en vroeg-joodse cultuur helemaal gebaseerd op deze overdracht van de sluier door de bruidegom aan de bruid. Zie K. van der Toorn, "The Significance of the Veil in the Ancient Near East" in: *Pomegrates and Golden Bells*.

De sluier die vanaf de vierde eeuw in Afrika de maagden opgelegd kregen, was volgens d'Izarny de *mitra*, een rode wollen lap stof, die als een band om het hoofd heen lag en dus niet het hele hoofd hoefde bedekken.⁶² Dit was de voor vrouwen in zijn tijd gebruikelijke hoofdbedekking, zoals ook blijkt uit het in het vorige hoofdstuk aangehaalde citaat van Tertullianus over de hoofdbedekking van getrouwde vrouwen (De virg. vel. 17), en niet speciaal een hoofddoek die het hele hoofd bedekte. Eerder diende deze haarband om het kapsel - dat bestond uit een aantal strengen of vlechten - op zijn plaats te houden.



Afbeelding 5: Vestaalse maagd, Rome, 1e eeuw n.C.

Het van oorsprong griekse woord *mitra* is verwant aan de oude latijnse naam *vitta*, en *sumere vittam* (de sluier aannemen) was een gebruikelijke uitdrukking om van een meisje te zeggen dat ze ging trouwen aldus nog steeds d'Izarny. D'Izarny stelt ons voor een probleem: volgens zijn beschrijving zou de *flammeum* identiek zijn aan de *mitra* en zou deze op de gebruikelijke haardracht van vrouwen lijken. Dragendorff echter maakt in zijn beschrijving onderscheid tussen een haarband (*infulae*) waarin *vittae* verwerkt zouden zijn, die de vrouw volgens Beard ook gewoonlijk zou dragen, en de sluier: *suffibulum* of *flammeum*, die daaroverheen gedragen werd en die alleen gedragen werd voor het offeren.⁶³ Dragendorff reconstrueert de kleding en haardracht van Vestaalse maagden aan de hand van standbeelden gevonden bij de tempel van Vesta in Rome. De sluier van de vestaalse maagden, *suffibulum*, een witte lange doek tot op de schouders, met een rode rand, is volgens Dragendorff vanouds verwant aan de bruidssluier, de *flammeum*, die van oorsprong rood was, maar ook wit kon zijn al of niet met rode rand. Typisch genoeg haalt

hij afbeeldingen en teksten over de vroegchristelijke maagdwijding aan als bronnen voor deze witte bruidssluier met rode rand. Hij rechtvaardigt dit door de stelling dat de maagdwijding toch het karakter van een bruiloft had, maar daarmee maakt hij zich natuurlijk wel schuldig aan een cirkelredenering (zie afb. 5).

De Jong schrijft enkele jaren later dan d'Izarny, eveneens over de bruidssluier en de sluier van de maagdwijding. Hij stelt dat de *flammeum* door de bruid werd gedragen en een andere is dan de *velamen*, de sluier die de bisschop oplegt aan het bruidspaar. De Jong maakt het zichzelf echter erg moeilijk met dit onderscheid, daar hij later weer wil aantonen dat de *velamen* die de maagd ontvangt bij de wijding, wèl weer dezelfde is als de *flammeum nuptiale*.⁶⁴ Over hoe *flammeum* of *velamen* eruit zouden zien, laat hij zich niet uit.

Hoofddoekjes in Carthago in de derde eeuw

Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, Wright, David P. e.a. (eds), 1995

⁶²d'Izarny, "Mariage et consécration virginal" p.112-113

⁶³Zie voor de kleding en status van vestaalse maagden: Beard, M. "The Sexual Status of Vestal Virgins", *Journal of Roman Studies* 70 (1980) 12-27 en Dragendorff, A. "Die Amtstracht der Vestalinnen", *Rheinisches Museum* 51 (1896) 281-302

⁶⁴De Jong, "Brautsegen und Jungfrauenweihe" p.314

Hoe was het nu gesteld met de praktijk van de hoofddoekjes in Carthago aan het begin van de derde eeuw? Hiervoor keren we naar de martelaarsakten van Perpetua, omgekomen in Carthago bij de christenvervolgingen in 202-203 n.C.. Daar het martelaarschap van Perpetua speelt in dezelfde stad en vrijwel dezelfde jaren als het hoofddoekjesconflict, is het heel waarschijnlijk dat Tertullianus en de maagden Perpetua gekend hebben. De martelaarsakten van Perpetua zijn grotendeels door haarzelf geschreven in dagboekvorm en afgemaakt door een ooggetuige.⁶⁵ Dat maakt haar geschrift tot het allereerste christelijke geschrift dat door een vrouw geschreven is. Perpetua is een vrouw uit een voorname familie en moeder van een baby, geen maagd dus. In de martelaarsakten is er geen sprake van dat Perpetua het hoofd op enigerlei wijze bedekt, wanneer ze in de arena tegenover de wilde dieren staat:

Eerst slingerde [een wilde koe] Perpetua weg en ze viel op haar rug. Terwijl ze rechtop ging zitten, trok ze haar *tunica*, die gescheurd was aan de zijkant, naar beneden zodat hij de dijen bedekte; eerder haar eer indachtig dan haar pijn. Vervolgens vroeg ze om een speld om haar in de war geraakte haar vast te maken; want het was niet juist dat een martelares zou sterven met loshangend haar, dan zou het lijken alsof ze treurde in het uur van haar triomf.⁶⁶

Perpetua is wel bezorgd om haar eer (*pudor*) maar heeft blijkbaar haar hoofd niet bedekt. Was haar ongesluisde hoofd haar tot schande geweest, dan had ze, zo lijkt mij, zeker eerder om een hoofddoek gevraagd dan om een speld!

Tertullianus zelf schrijft aan het eind van *De Virginibus Velandis* over hoe getrouwde vrouwen in de praktijk omgaan met de hoofdbedekking in de kerk:

Want sommigen bedekken niet het hoofd, maar omwinden het met sjaals en linten. Zo zijn ze weliswaar op het voorhoofd bedekt, maar op het hoofd zelf zijn ze bloot. Anderen bedekken zich met zulke bescheiden doekjes - naar ik vermoed om het hoofd niet te zwaar te belasten - dat ze alleen over de hersenen en niet tot aan de oren reiken. Het doet me leed wanneer hun gehoor zo slecht is dat ze door stof heen niets kunnen horen. (De Virg. Vel. 17,2)⁶⁷

En even verderop nogmaals:

Welke bestraffing hebben dan toch zij verdiend, die onder [het zingen van] de psalmen of bij het noemen van God onbedekt blijven! Is het niet uit dezelfde verdienste dat ze bij het gebed zelf even een sjaaltje of lint of een of andere draad over het achterhoofd leggen en menen dat ze bedekt zijn? Zo groot geloven ze dat hun hoofd is. (De Virg. Vel. 17,7)⁶⁸

⁶⁵Aspegren, *The Male Women A Feminine Ideal in the Early Church*, ed. R. Kieffer, Uppsala, 1990; een uitgave met engelse vertaling van de martelaarsakten van Perpetua en Felicitas in: Musurillo, H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972

⁶⁶Prior Perpetua iactata est et concidit in lumbos. et ubi sedit, tunicam a latere discissam ad velamentum femoris reduxit pudoris potius memor quam doloris. Dehinc acu requisita et dispersos capillos infibulavit; non enim decebat martyram sparsis capillis pati, ne in sua gloria plangere videretur. (Passio Perp. 20,3-5)

⁶⁷Mitris enim et lanis quaedam non velant caput, sed conligant, a fronte quidem protectae, qua proprie autem caput est, renudae. Aliae modice linteolis, credo, ne caput premant, nec ad aures usque demissis cerebro tenus operiuntur. Misereo[r] se tam infirmo auditu sunt, ut per tegmen audire non possint.

⁶⁸Quantam autem castigationem merebuntur etiam illae, quae inter psalmos vel in quacumque dei

De beschrijving van de "hoofdbedekking" die Tertullianus hier geeft, doet eerder denken aan de beschrijvingen en afbeeldingen van de wijze waarop romeinse vrouwen hun haar opmaakten dan op een beschrijving van een "bedekt hoofd". Misschien waren ook de getrouwde vrouwen, hoewel ze blijkbaar niet in het conflict betrokken waren, niet zo gewend om hun hoofd te bedekken in de kerk als Tertullianus zou willen. Misschien hebben ze om tegemoet te komen aan de wensen van sommigen inderdaad een zakdoekje bij zich gehad om tijdens het gebed op hun hoofd te leggen. Naar ik heb begrepen gebeurde zit in de jaren vijftig van deze eeuw ook nog in de katholieke kerk.

Zo'n veertig jaar later spreekt Cyprianus, bisschop in Carthago, in het geheel niet over hoofdbedekking voor maagden of andere vrouwen⁶⁹. Wanneer hij het belangrijk had gevonden dat vrouwen en ook maagden hun hoofd bedekt hadden, had hij dat toch zeker genoemd; hij spreekt immers ook over kleding, geverfd haar, oorbellen en make-up van vrouwen en leunt hierin sterk op de argumenten van zijn voorganger Tertullianus.

2.4 Samenvatting

In de romeinse cultuur werden mannelijkheid en vrouwelijkheid verschillend gewaardeerd: vrouwen werden algemeen beschouwd als minder, zowel in fysiek opzicht als ook mentaal en moreel. De cultuur kende aan vrouwen dan ook een ondergeschikte positie toe. Vrouwen hadden niet dezelfde rechten als mannen en konden niet dezelfde posities bekleden. Ook kwamen de verschillen in waardering tot uitdrukking in de morele codes van eer en schaamte die zeer verschillend werden ingevuld voor mannen en voor vrouwen. De eer van een vrouw werd bepaald door haar sexuele kuisheid. Kuisheid werd daarbij niet alleen gevormd door maagdelijkheid vóór het huwelijk en trouw aan haar echtgenoot, maar vroeg van een vrouw haar leven zo in te richten dat nooit iemand de verdenking zou kunnen uiten dat zij schaamteloos was. Zo kwam het tot uiting in haar sobere kleding en in haar handel en wandel: ze hoorde niet in publieke gelegenheden te verschijnen en wanneer ze er toch moest zijn, was ze vergezeld van een slaaf of slavin. Een eervolle vrouw diende bescheiden en zwijgzaam te zijn en haar echtgenoot te volgen.

Het dragen van een hoofddoek door de vrouw lijkt samen te hangen met haar eer. In de romeinse en hellenistische cultuur was de gewoonte wijdverspreid dat vrouwen het hoofd bedekten met een hoofddoek of sluier. Vrouwen met aanzien, zoals *matronae*, keizerinnen en priesteressen, werden afgebeeld met hoofddoek. Of ook vrouwen van andere standen gewend waren het hoofd te bedekken, zoals slavinnen en prostituees, is niet duidelijk. Het zou kunnen zijn dat er in bepaalde tijden meer druk op vrouwen werd uitgeoefend hun hoofd te bedekken dan andere, getuige het bericht van Valerius Maximus. Er waren echter ook tijden dat vrouwen hun eer bewaarden zonder een hoofddoek te dragen, zonder dat men daar moeite mee had. Mogelijk verschilde het door de tijd en per regio hoe

mentione relectae perseverant! Meritone etiam in oratione ipsa facillime fimbriam aut villum aut quodlibet filum cerebro superponunt et tectas se opinantur? Tanti caput suum mentiuntur."

⁶⁹zie: Keenan, sr. Angela Elizabeth, *Thasci Caecili Cypriani De Habitu Virginum. A Commentary, with an Introduction and Translation*, Washington, 1932 (*The Catholic University of America Patristic Studies*, vol. 34) (Dissertatie)

streng eraan vastgehouden werd dat vrouwen niet blootshoofds mochten verschijnen in het openbaar. De praktijk viel vaak soepeler uit dan de moraal deed vermoeden: een aantal vrouwen kon zich heel wat veroorloven, tot en met het bekleden van politieke functies. De posities die vrouwen in de praktijk bleken te kunnen innemen, heeft verschillende onderzoekers doen vermoeden dat er een soort feministisch bewustzijn geweest is in vroegere of latere eeuwen in de klassieke oudheid. De theorieën spreken elkaar echter sterk tegen in welke eeuwen deze feministische tendenzen geplaatst zouden moeten worden. Vermoedelijk was de kloof tussen wat vrouwen deden en wat mannen hen voorschreven, gedurende de hele oudheid groot. Wanneer vrouwen teveel wilden in de ogen van mannen, werden er pleidooien geschreven om vrouwen te wijzen op de deugd van de bescheiden, kuise huisvrouw.

Hoofdstuk 3

Het standpunt van Tertullianus

Net als het vorige hoofdstuk staat ook dit hoofdstuk in het teken van de vraag waartegen de maagden zich verzetten. Nu we globaal iets weten over de positie van vrouwen in de Romeinse samenleving en over de gewoontes rondom hoofdbedekking en de codes van eer en schaamte, wordt het tijd om naar de bronnen van de hoofddoekjesaffaire van Carthago terug te keren. Het moge duidelijk zijn dat Tertullianus de tegenovergestelde positie vertegenwoordigde van het standpunt van de maagden. We analyseren in dit hoofdstuk de redenering van Tertullianus, om te kunnen achterhalen waartegen de maagden protesteerden. Waarom was Tertullianus er zo op gebrand dat maagden een hoofddoek droegen? En wat betekende deze hoofdbedekking voor hem? De vraag die in dit hoofdstuk niet gesteld wordt, is om welke redenen Tertullianus protesteert tegen de opvattingen van de maagden. Voor het beantwoorden van de vraagstelling van dit onderzoek, de vraag naar het perspectief van de maagden, is het namelijk niet nodig te weten waarom Tertullianus tegen hun opvattingen in opstand kwam maar is het voldoende te weten wat hij tegen hun opvattingen inbracht. De literatuur over *De Virginibus Velandis* heeft beduidend meer aandacht besteed aan de vraag naar Tertullianus' standpunt, dan aan de vraag wat de overtuiging van de maagden geweest zou kunnen zijn. Daarom ontleen ik veel aan de in hoofdstuk 1 besproken interpretaties.

3.1 Een christelijke waarde of een culturele Romeinse?

Het eenvoudigst lijkt het te stellen dat Tertullianus zich inzet voor de hoofdbedekking van maagden omdat het een Bijbels voorschrift is. Uit de samenvatting van het geschrift *De Virginibus Velandis* blijkt al dat Tertullianus veel ruimte neemt om te bewijzen dat het sluiervoorschrift een Bijbelse oorsprong heeft. Voor Diercks is hiermee de vraag naar de redenen van Tertullianus opgelost, wat blijkt uit het feit dat Diercks op geen enkele manier de vraag stelt waarom Tertullianus eigenlijk zo ijvert voor de hoofdbedekking van maagden. Ook Stücklin gelooft dat Tertullianus' inspanning ervoor bedoeld is een Bijbels voorschrift te verduidelijken. "Tertullianus' pleidooi voor de hoofdbedekking van meisjes berust in wezen op Bijbelse argumenten. Met name Paulus is een veelgeciteerde zegsman."⁷⁰ Maar Stücklin verbaast zich over Tertullianus' geringschattende houding ten opzichte van vrouwen, die eigenlijk niet Bijbels te noemen is:

Tertullianus echte streven naar een Bijbelse visie kan zeker niet serieus in twijfel getrokken worden; toch mag men van de andere kant ook niet over het hoofd zien, hoe ver hij zich in het vrouwenvraagstuk verwijderd heeft van dat wat zich redelijkerwijs conform Bijbel en Nieuw Testament laat gelden.⁷¹

Tertullianus baseert zijn pleidooi voor de hoofdbedekking van vrouwen op een Bijbelpassage, nl.

⁷⁰Stücklin, *De Virginibus Velandis*, p.203

⁷¹Stücklin, *De Virginibus Velandis*, p.202

1Kor.11. Dit zogeheten sliergebod van Paulus ondersteunt hij vanuit de Schrift met verwijzingen naar de verhalen over Eva en Maria, twee maagden. Bij nadere beschouwing blijkt echter dat deze twee passages, die zoals hij het zelf noemt (De Virg. Vel. 16,1), vanuit de Schrift de argumenten voor zijn pleidooi leveren, niets zeggen over enige hoofdbedekking van vrouwen. Tertullianus maakt er een definitiekwestie van. Aan de hand van de voorbeelden van Eva en Maria kan hij zijn taalkundige definitie ondersteunen dat ook maagden *mulieres* waren en zo sluit hij hen in in het sliergebod van Paulus. Niet de verplichting om het hoofd te bedekken wordt verder onderbouwd vanuit de Schrift, maar de definitie dat maagden *mulier* zijn. Maar wanneer 1Kor.11 het enige bijbelse argument is voor Tertullianus' betoog, laat de vraag zich stellen hoe hij op het idee gekomen is vrouwen te verplichten het hoofd te bedekken. Er moet meer aan de hand zijn dan dat Tertullianus een bijbels voorschrift verduidelijkt en uitgevoerd wil zien. In de visie van Torjesen argumenteerde Tertullianus vanuit de culturele aannames rond eer en schaamte in zijn tijd en omgeving:

Zijn rechtvaardiging is christelijk, maar hij gaf uitdrukking aan de waarden van veel latijnse schrijvers over het tentoonspreiden van rijkdom in de sieraden van vrouwen.⁷²

Hoewel Torjesen dit zegt over Tertullianus' uitspraken over de kleding en uitdossing van vrouwen in *De Cultu Feminarum*, zal zij ongetwijfeld vinden dat dit ook voor zijn standpunt over de hoofdbedekking van vrouwen gold. Klopt deze visie? En hoe komt het dan dat voor Tertullianus deze cultureel bepaalde hoofdbedekking van vrouwen zo belangrijk is?

3.2 Een verplichting voor alle vrouwen

De verschillende auteurs merken op dat Tertullianus ervoor pleit dat maagden net als andere vrouwen, getrouwde vrouwen, het hoofd bedekken.⁷³ Het gaat Tertullianus dus niet om een bijzondere sluier, waarmee een maagd zich zou kunnen onderscheiden. Integendeel: het gaat hem juist om een hoofddoek zoals alle getrouwde vrouwen die al (behoren te) dragen; een maagd verbergt er haar maagdelijke staat mee:

Maak je uiterlijk van een *mulier* compleet, opdat je de staat van een maagd dient. Lieg vanwege die dingen, die innerlijk zijn, opdat je alleen God de waarheid toont. (De Virg. Vel. 16,5)⁷⁴

En ergens anders beschrijft Tertullianus nogmaals de deugd van het verborgen zijn:

Een echt heilige maagd [...] verheugt zich alleen aan zichzelf en aan God bekend te zijn. (De Virg. Vel. 15,3)⁷⁵

In Tertullianus' pleidooi neemt het bewijs dat maagden eigenlijk *mulieres* zijn een grote plaats in, zoals blijkt uit het aandeel van de definitiekwestie in het geschrift. Toch blijft het verwarrend of Tertullianus met *mulier* nu 'vrouw' in het algemeen bedoelt of eigenlijk toch 'getrouwde vrouw'. Na het bewijs dat ook maagden onder de algemene definitie van 'vrouw' vallen, gaat Tertullianus namelijk verder met aantonen dat maagden eigenlijk 'getrouwde vrouwen' zijn.⁷⁶ Voor hem is het een logische

⁷²Torjesen, *When Women Were Priests*, p.169

⁷³o.a. Stücklin, *De Virginibus Velandis*, p.185; Diercks, *De Oratone*, p.231-232

⁷⁴... Adimple habitum mulieris, ut statum virginis serves. Mentire aliquid ex his, quae intus sunt, ut soli deo exhibeas veritatem.

⁷⁵virgo sanctior ... gaudebit sibi soli et Deo nota

⁷⁶Enigszins begrijpelijk is Tertullianus' verwarrende gebruik van het woord *mulier* wel. Wanneer

zaak dat ook maagden onder de regels voor getrouwde vrouwen vallen:

Trouwens, je liegt niet dat je getrouwd bent; je bent immers met Christus getrouwd, hem heb je je lichaam gegeven, hem heb je je vruchtbaarheid beloofd. Doe naar de wil van je bruidegom. Christus is het, die ook andere verloofde en getrouwde vrouwen beveelt zich het hoofd te bedekken, hoeveel te meer dan zijn eigen. (De Virg. Vel. 16,6)⁷⁷

Voor Tertullianus zijn alle vrouwen 'getrouwde vrouwen'; ook zij die geen echtgenoot hebben, zijn *mulier* en horen een hoofddoek te dragen. Een hoofddoek is geen speciaal kledingstuk voor getrouwde vrouwen en zeer zeker niet alleen voor maagden; alle vrouwen moeten van hem gesluierd zijn.

3.3 De hoofddoek en de schaamte van vrouwen

Eer en schaamte

Waarom moeten vrouwen dan het hoofd bedekken volgens Tertullianus? Welke betekenis heeft de hoofdbedekking voor Tertullianus? Diercks noemt de sluier teken van de ondergeschiktheid van de vrouw aan de man, een juk (De Virg. Vel. 17). Ook Schulz-Flügel noemt het een teken van haar ondergeschiktheid aan de man en legt een verband met de vrouwelijke eerbaarheid.⁷⁸

Al in het begin van het geschrift legt Tertullianus het ongesluierd zijn van de maagden uit als *impudentia*, schaamteloosheid. *Impudentia* staat voor Tertullianus lijnrecht tegenover dat wat voor een vrouw deugdzaam en eervol is: *modestia*, bescheidenheid en *verecundia*, schaamtegevoel:

Als bescheidenheid, schaamtegevoel, weerzin tegen roem en het streven slechts God een plezier te doen, waarden zijn, laten die vrouwen die aanstoot nemen aan zulke waarden dan hun slechtheid erkennen. (De Virg. Vel. 3,5)⁷⁹

Het woord *pudor*, samen met de afgeleide *pudicitia* en *pudica*, komen maar liefst zes maal voor in het geschrift *De Virginibus Velandis*, *modestia* en *verecundia* respectievelijk drie en twee maal. In feite begint en eindigt Tertullianus zijn geschrift met een beroep op de eer en het gevoel voor schaamte van de vrouwen tot wie hij zich richt. Dat *modestia* en *verecundia* God welgevallige deugden zijn, is een axioma voor Tertullianus:

Niets is hem [sc. God] liever dan deemoed en welgevalliger dan bescheidenheid, niets is hem lastiger dan roem en de ijver bij mensen in de smaak te vallen. (De Virg. Vel. 16,3)⁸⁰

Deze twee uitspraken omlijsten zijn theologische pleidooi op de tekst van Paulus. En in dit pleidooi komen wederom woorden voor als zich schamen, *erubescere* (De Virg. Vel. 7,7; 11,3).

vrouwen in het algemeen trouwden zodra ze volwassen werden, waren er vrijwel geen volwassen vrouwen die een andere status hadden dan die van 'getrouwde vrouw'. Ik vertaal *mulier* niet, maar laat het onvertaald staan, om beide betekenissen te behouden.

⁷⁷Quamquam non mentiris nuptam; nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem. Christus est, qui et alienas sponsas et maritatas velari iubet, utique multo magis suas.

⁷⁸Schulz-Flügel, *De Virginibus Velandis*, p. 26, zie citaat in hoofdstuk 2

⁷⁹Si bonum est modestia, verecundia, fastidium gloriae, soli deo captans placere, agnoscant malum suum, quae de tali bono scandalizantur.

⁸⁰Nihil est illi carius humilitate, nihil acceptius modestia, nihil operosius gloria et studio hominibus placendi.

Schaamte en gezien worden

Blootshoofds lopen gaat voor Tertullianus in tegen de deugd van de schaamte: het getuigt van schaamteloosheid (*impudentia*). Maar waarop heeft die deugd van de schaamte dan betrekking? Tertullianus noemt verschillende keren dat een vrouw zich hoort te schamen om "gezien te worden". Blootshoofds lopen is voor hem hetzelfde als "gezien willen worden":

Want zulke ogen willen een maagd zien, als ook zulke ogen een maagd heeft die gezien wil worden; dezelfde soorten ogen verlangen naar elkaar; dezelfde lust is het gezien te worden en te zien. Zoals een heilige man bloost, wanneer hij een maagd ziet, zo ook bloost een heilige maagd, wanneer ze door een man gezien wordt. (De Virg. Vel. 2,5)⁸¹

Het perspectief is hier wel steeds van degene die ziet, in casu de man. Het is voor Tertullianus duidelijk dat de maagden dit doen om gezien te worden en in de smaak te vallen:

Waartoe verbergen ze dan buiten hun waardigheid en maken ze die in de kerk openlijk bekend? Ik eis een verklaring! Willen ze bij hun broeders in de smaak vallen of bij God zelf?⁸²

Als het niet is om bij God in de smaak te vallen - en dat is duidelijk, aangezien God in het verborgene ziet en ze voor God daarom hun maagdelijkheid niet openlijk zichtbaar ten toon hoeven spreiden - dan doen ze het om bij de broeders in de smaak te vallen, aldus Tertullianus. Gezien willen worden is dan wel de enige redenen die Tertullianus kan bedenken voor de maagden om blootshoofds te willen lopen. Zelfs als er geen diepere betekenis aan de hoofddoek ten grondslag ligt, zijn er alleen al uit praktisch oogpunt redenen te bedenken waarom iemand geen hoofddoek wil dragen: hij beperkt je zicht op wat er om je heen gebeurt, hij zakt steeds af of zit te strak om je hoofd. Redenen die weinig te maken hebben met "gezien willen worden", maar wel heel reëel kunnen zijn om geen hoofddoek te willen dragen. Voor Tertullianus is niet doorslaggevend wat vanuit het perspectief van de maagden zelf geldige redenen zouden kunnen zijn, - het komt zelfs niet in hem op - maar voor hem geldt alleen wat geldt voor de mannen die naar hen kijken. Hiermee toont Tertullianus het androcentrisch perspectief van zijn tijd en cultuur. Zo blijkt ook uit de omkering van het argument dat een hoofddoek voorkomt de mannen blijven kijken:

Want welke man zou durven zijn ogen te boren in een afgesloten gezicht, een gezicht zonder zinnen, een, zogezegd, triest gezicht? Elke kwade gedachte lijdt schipbreuk op die gestrengheid. (De Virg. Vel. 15,4)⁸³

De hoofddoek is dan ook een bescherming tegen de bekoring en verleiding, zowel van de maagden zelf zowel als verleiding van mannen die haar zouden zien (Orat. 22,5.6.9 en Virg. Vel. 2.3.7.15.16):

Zij neemt haar toevlucht tot de hoofddoek als tot een helm, als tot een schild, die haar waarde beschermt tegen de aanval van de verleidingen, tegen de pijlen van schandalen, tegen verdachtmakingen en geruchten en afgunst, zelfs ook tegen jaloezie. (De Virg. Vel. 15,1)⁸⁴

⁸¹Tales enim oculi volent virginem visam, quales habet virgo, quae videri volet; invicem se eadem oculorum genera desiderant; eiusdem libidinis est videri et videre. Tam sancti viri est subfundi, si virginem viderit, quam sanctae virginis, si a viro visa sit.

⁸²Quo ergo foris quidem bonum suum abstrudunt, in ecclesia vero provulgant? Exposco rationem. Utrumne, ut fratribus suis placeant an ut ipsi Deo?

⁸³Quis enim audebit oculis suis premere faciem clausam, faciem non sentientem, faciem, ut dixerim, tristem? Quicumque malus cogitatus ipsa severitate frangetur.

⁸⁴Confugit ad velamen capitis quasi ad galeam, quasi ad clipeum, qui bonum suum protegat adversus ictus temptationum, adversus iacula scandalorum, adversus suspiciones et susurros et aemulationem,

Nog sterker: de hoofddoek is een bescherming tegen het streven van de duivel om haar ten val te brengen en van God om haar op de proef te stellen.⁸⁵ De hoofddoek wordt verbonden aan de eerbaarheid van vrouwen: hij wordt een vestingwal van *verecundia* genoemd en een wapenrusting van *pudor*, eer.

Gezien worden en sexualiteit

Zien en gezien worden heeft voor Tertullianus een sexuele lading. Zo schrijft hij:

zij [dat is de verloofde Rebecca] heeft getoond dat een huwelijk tot stand komt door een blik en door een gedachte, net als overspel (De Virg. Vel. 11,6).⁸⁶

Hij verbindt "gezien willen worden" met woorden als *libido*, lust, en *concupiscentia*, begeerte. Woorden die sexueel gekleurd zijn, zoals uit het volgende citaat blijkt:

Maar ook als ze zich 'vanwege de engelen' moeten sluieren, wordt ongetwijfeld het gebod om gesluierd te zijn van kracht vanaf die leeftijd dat ze als dochters der mensen begeerte op zich kunnen laden en huwbaar zijn; want vanaf dat moment houdt zij op maagd te zijn, dat zij haar maagdelijkheid kan verliezen. (De Virg. Vel. 11,4)⁸⁷

De begeerte (van de engelen evengoed als van de mannen) is er een teken van dat de dochters der mensen huwbaar zijn. Ook het gevaar van ongesluierd zijn is sexueel: als gevolg van de zwakte zal een vrouw niet in staat zijn weerstand te bieden aan sexuele verleidingen en door haar hoofd niet te bedekken zal ze op den duur haar buik moeten bedekken om te verbergen dat ze geen maagd meer is.

Vaak is ook haar buik haar God, omdat de broederschap de maagden graag ondersteunt. Niet alleen komen ze zelf ten val, maar ook trekken ze een lange ketting van zonden met zich mee. [...] Want ze zullen niets toegeven tenzij ze verraden worden door het gekrijts van hun eigen baby's. (De Virg. Vel. 14,3.6)⁸⁸

Maar weer is het vooral het verlangen van mannen, de begeerte van mannen die telt (De Virg. Vel. 11,4). Ook hier geldt: niet het eigen sexuele verlangen van de maagden is maatgevend, maar dat wat ze bij anderen, namelijk hun christelijke broeders, teweeg brengen. Het is voor Tertullianus trouwens sowieso duidelijk dat mannen een veel grotere sexuele drift hebben dan vrouwen (De Virg. Vel. 10,3).

3.4 Schaamte, sexualiteit en zonde

Hoe ligt voor Tertullianus dan de relatie tussen schaamte, sexualiteit en zijn christelijk geloof? De schaamte is niet alleen een deugd vanwege de 'schaamte voor sexualiteit' op zichzelf; sexualiteit is voor Tertullianus ook verbonden aan zonde, en schaamte zelfs een gevolg van de zonde van het eten van de verboden boom:

ipsum quoque livorem.

⁸⁵Diercks *De Oratione* en Stücklin, *De Virginibus Velandis* p.189

⁸⁶Ostendit enim etiam nuptias de aspectu et animo fieri quemadmodum stuprum.

⁸⁷Sed etsi 'propter angelos' velandi est, sine dubio ab ea aetate lex velaminis operabitur, a qua potuerunt filiae hominum concupiscentiam sui adducere et nuptias pati; ex illo enim virgo desinit, ex quo potest non esse.

⁸⁸Aliquando et ipse venter deus earum, quia facile virgines fraternitas suscipit. Nec tantum autem ruunt, sed et funem longum delictorum sibi attrahunt, [...] Non enim confitebuntur, nisi ipsorum infantium suorum vagitibus proditae.

Want ook het eersten van het mensengeslacht Adam en Eva waren naakt zolang ze nog geen kennis hadden. En zodra ze van de boom van de kennis gegeten hadden, bemerkten ze niets eerder dan dat ze zich moesten schamen. Zo hebben ze het bewustzijn van beider sekse kenbaar gemaakt door hun bedekking. (De Virg. Vel. 11,3)⁸⁹

Tertullianus is niet uniek in zijn interpretatie dat het begin van alle kwaad in feite de ontdekking van de sexualiteit is. De kennis van de boom waarvan de eerste mensen niet mochten eten, was sexuele kennis. De zondeval bestaat in deze visie uit de bewustwording van de sexualiteit. Overigens geeft hij er zich geen rekenschap van dat in Genesis man en vrouw zich beiden schaamden en zich beiden bedekten; hij legt niet uit hoe het dan komt dat Paulus' voorschrift om het hoofd te bedekken alleen aan vrouwen gegeven wordt. De verklaring moet gezocht worden in Tertullianus' stelling dat de vrouw als enige de schuld draagt van de zondeval. Zo wordt in andere geschriften duidelijk dat de schuld van de zonde bij de vrouw alleen ligt:

In smart en zorg baar je, vrouw, op je man ben je gericht en hij heerst over je; en jij ontkent dat je als Eva bent? De straf van God over jouw sekse duurt voort tot in deze tijd; noodzakelijkerwijs duurt ook de aanklacht voort. Jij bent de poort van de duivel; jij bent de schendster van het zegel van die boom, jij bent de eerste verraadster van de goddelijke wet; jij bent het die hem overgehaald hebt toen de duivel niet sterk genoeg was om hem te benaderen; jij hebt zo lichtvaardig het evenbeeld van God, de man, verbrijzeld; vanwege jouw verdienste, namelijk de dood, moest zelfs de zoon van God sterven. En jij denkt aan jezelf mooi maken bovenop je hemd van huid? (De Cultu Feminarum I 1,1-2)⁹⁰

De zonde is "ten nauwste verbonden [...] met haar vrouw-zijn", daarom "eist Tertullianus logischerwijs de versluiering vanaf het tijdstip dat dit vrouw-zijn en tegelijkertijd het gevaar aan de dag treedt.", stelt Schulz-Flügel.⁹¹ Wanneer zij Paulus' argumenten vergelijkt met die van Tertullianus, constateert ze een verschuiving van accenten in Tertullianus' oproep tot hoofdbedekking. Terwijl voor Paulus het hoofdargument is dat de vrouw als tweede is geschapen en dus inferieur is aan mannen (alleen de man is geschapen naar het beeld van God -*imago Dei*-, de vrouw is slechts beeld en roem van de man), is voor Tertullianus de zondigheid van de vrouw doorslaggevender. Bij die eerste zonde is het trouwens niet gebleven. Met een verwijzing naar de "val van de engelen" uit Genesis 6 maakt Tertullianus in *De Virginibus Velandis* duidelijk dat de zonde van Eva niet opgehouden is:

Een dergelijk gevaarlijk gezicht dat tot in de hemel ergernis opgewekt heeft, moet daarom in de schaduw verdwijnen. Wie ervan beschuldigd wordt engelen te hebben doen vallen, zal toch ook rood worden van schaamte voor de andere engelen zodra ze voor Gods aangezicht staat. Ze zal de vrijheid van haar hoofd van vroeger beperken en die nu al niet meer aan de ogen van mensen vertonen. (De Virg. Vel. 7,7)⁹²

⁸⁹Nam et principis generis Adam et Eva quamdiu intellectu carebant, nudi agebant; at ubi de arbore agnitionis gustaverunt, nihil primum senserunt quam erubescendum; ita sui quique sexus intellectum tegmine notaverunt.

⁹⁰In doloribus et anxietatibus pariter, mulier, et ad virum tuum conversio tua et ille dominatur tui: et Evam te esse nescis? Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo: vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua; tu es arboris illius resignatrix; tu es divinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus affredi non valuit; tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius Dei mori habuit: et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tunicas?

⁹¹Schulz-Flügel, *De Virginibus Velandis*, p.28; zie ook Stücklin, *De Virginibus Velandis*, p.187

⁹²Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad caelum scandala iaculata est, ut cum deo

Ook hier verraadt Tertullianus zijn androcentrische perspectief: wanneer een man valt voor de verleidelijkheid van een vrouw, is daarvoor de vrouw verantwoordelijk. Zo zijn de "dochters der mensen" verantwoordelijk voor de val van de "engelen" (Gen.6), omdat zij zo aantrekkelijk waren dat de engelen voor hen uit de hemel gevallen zijn. Op dezelfde manier redeneert Tertullianus dat vrouwen "ophouden maagd te zijn zodra ze *mulier* kunnen zijn": dat mannen in hen een sexueel wezen zien is bepalend voor hun sexueel zijn. Welke sexuele status ze zelf kiezen, doet er volstrekt niet toe.⁹³ Om deze redenen weet Tertullianus maar één oplossing:

Bedek je, maagd, als je maagd bent: je zou je moeten schamen. Als je maagd bent, wil dan niet zoveel ogen ondergaan. Niemand kan zich vergapen aan jouw gezicht. Niemand kan jouw bedrog waarnemen. Terecht lieg je dat je getrouwd bent, wanneer je je hoofd bedekt. (De Orat. 22,9)⁹⁴

Ook al denkt men ten onrechte van een maagd dat ze getrouwd is, het is minder erg voor de maagd om te 'liegen' dan om schaamteloos genoemd te worden, in de norm van Tertullianus. En trouwens, volgens hem liegt ze niet, want elke maagd is immers naar de natuur al 'getrouwd'. Hoe groot de sluier moet zijn, weet Tertullianus ook:

De Heer heeft ons door openbaringen de omvang van de hoofddoek afgemeten. Want een engel heeft aan een zuster van ons in de slaap, op de nek slaand alsof hij ermee instemde, gezegd "Een elegante nek en met recht naakt! Het is goed, dat je je vanaf het hoofd tot op de heupen ontbloot, opdat die vrijheid van de nek niet je geen voordeel biedt." En wat aan één gezegd zal worden, zal tot allen gezegd worden. (De Virg. Vel. 17,6)⁹⁵

Blijkbaar is zelfs de openbaring van God in een ironische uitspraak gegoten. Bedoeld wordt natuurlijk dat de hoofddoek niet alleen hoofd en nek, maar ook de hele rug tot op de heupen zou moeten bedekken. Elk uitzicht op een stukje lichaam zou in mannen weleens een verlangen kunnen opwekken, waarvan dan de vrouw de schuld draagt. Dat moet de vrouw voorkomen.

Tertullianus citeert hier overigens een uitspraak van een profetes in de christelijke gemeenschap. Als deze "openbaring" mag gelden als een uitspraak van de maagden die het met Tertullianus eens waren, dan is het de enige keer dat deze groep aan het woord komt via het geschrift van Tertullianus. Te weinig om te achterhalen of ze het in alles met hem eens waren, of misschien op punten nog een andere argumentatie gevoerd zouden hebben dat hij.

3.5 Samenvatting

Tertullianus vordert de hoofdbedekking van de maagden vanaf het begin van de puberteit. Voor hem is

assistens, cui rea est angelorum exterminatorum, ceteris quoque angelis erubescat et malam illam aliquando libertatem capitis sui comprimat, iam nec hominum oculis offerendam.

⁹³Zijn interpretatie van Genesis 6 ontleent Tertullianus aan het boek Henoch, een populair geschrift over Genesis uit de eerste of tweede eeuw na Christus. Dit geschrift interpreteert ook de zondeval als uitsluitend de zonde van de vrouw.

⁹⁴...Velare, virgo, si virgo es: debes enim erubescere. Si virgo es, plures oculos pati noli. Nemo miretur in tuam faciem; nemo mendacium tuum sentiat. Bene mentiris nuptam, si caput veles.

⁹⁵Nobis dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans: "elegantēs", inquit, "cervices et merito nudaē! Bonum est, usque ad lumbos a capite reveleris, ne et tibi ista cervicum libertas non prosit." Et utique quod uni dixeris, omnibus dixeris.

het gebod van de hoofdbedekking van vrouwen geldig voor alle vrouwen zonder uitzondering, het gaat niet om een sluier waarmee maagden zich zouden onderscheiden van andere vrouwen, maar evenmin kan een maagd er een beroep op doen dat zij een uitzondering vormt op het voorschrift voor vrouwen om het hoofd te bedekken.

De theologische onderbouwing van zijn pleidooi is in feite nogal zwak: hij heeft niet meer dan één Schriftplaats om zich op te baseren. Voor de uitleg van deze passage beroept hij zich wel op andere plaatsen in de Schrift, maar deze verwijzen niet naar een verplichting tot bedekking van het hoofd.

Zijn taalgebruik en argumenten verraden een waardenpatroon dat verband houdt met de codes van eer en schaamte in de romeinse cultuur. Het komt ons voor dat dit in wezen niet een christelijke deugd is, maar een waarde die hij vanuit zijn romeinse culturele achtergrond overgenomen heeft, mogelijk nog beïnvloed door de radicalere gewoontes van de arabische vrouwen van Noord-Afrika. Voor Tertullianus behoort het wezenlijk tot de schaamte van een vrouw dat zij zorgt dat ze niet gezien wordt. Wanneer zij gezien kan worden, is dat zelf al schaamteloos en onbescheiden. Maar ze is bovendien een gevaar voor haarzelf en voor de mensen (lees: mannen), aangezien zij aanleiding geeft tot begeerte en daarmee ontucht over zichzelf afroept. De gevolgtrekkingen van Tertullianus liggen in het verlengde van zijn androcentrisch perspectief.

Vrouwen zijn voor Tertullianus onlosmakelijk verbonden met seksualiteit en met zonde. Deze relatie legt hij vanuit een interpretatie van het verhaal van de zondeval: toen Adam en Eva van de verboden boom in het paradijs aten, ontdekten ze hun eigen en elkaars sexe. De oorzaak en de schuld van die zonde is uiteindelijk Eva, daar zij de man verleid heeft te eten. Zoals de eerste mensen zich bedekten zodra zij zich bewust werden van hun schaamte, zo hebben vrouwen zich te schamen voor alle mannen die ooit geen weerstand hebben kunnen bieden aan de verleidelijkheid van een vrouwenlichaam. Niet de man moet zijn ogen sluiten om te voorkomen dat hij vrouwen ziet, maar de vrouw moet zorgen dat ze niet gezien wordt en zich dus bedekken.

Deze analyse van het perspectief van Tertullianus doet niet volledig recht aan Tertullianus' streven om de maagden te overtuigen dat ook zij verplicht zijn het hoofd te bedekken. Wat zijn achterliggende motivatie is om zo tegen de maagden in het geweer te komen, blijft nog onduidelijk. Blijkbaar verzetten de maagden die hardnekkig weigeren hun hoofd te bedekken in de kerk zich tegen deze standpunten. Maar waarmee precies zijn ze het oneens? En vooral: op grond waarvan zijn ze het met Tertullianus oneens? Het wordt tijd om naar de hoofddoek te gaan kijken vanuit het perspectief van de maagden. Daar zullen de volgende hoofdstukken aan gewijd zijn. Allereerst zal hoofdstuk 4 inleiden op het ontstaan van een christelijk ideaal van maagdelijkheid, daarna zal in hoofdstuk 5 opnieuw de tekst van *De Virginibus Velandis* onderzocht worden op de argumenten van de maagden.

Hoofdstuk 4

Maagdelijkheid in de vroege kerk

In de twee vorige hoofdstukken hebben we aan de hand van de argumenten van Tertullianus gezien waartegen de maagden zich verzetten door te weigeren met hoofddoek in de kerk te komen. In dit en het volgende hoofdstuk gaan we op zoek naar de beweegredenen van de maagden: op grond waarvan verzetten ze zich tegen de opvatting zoals die door Tertullianus werd geuit? Hoe was hun eigen visie op vrouwen en mannen; op seksualiteit en maagdelijkheid, op zonde en verlossing? Maar voordat we de bronnen zelf bestuderen, zullen we in dit hoofdstuk trachten de betekenis van maagdelijkheid aan de hand van de secundaire literatuur te beschrijven.

4.1 De opkomst van maagdelijkheid als christelijk ideaal

Het onderzoek naar de geschiedenis van de ascese in het algemeen en de maagdelijkheid in het bijzonder heeft twee invalshoeken: de eerste is de invalshoek van het historisch onderzoek naar de oorsprong van de ascese en de theologische betekenis van maagdelijkheid voor christenen in de eerste eeuwen. De andere is de invalshoek van de vrouwengeschiedenis, waarbij de vraag steeds is geweest wat de keuze voor maagdelijkheid heeft betekend voor de positie van vrouwen in de kerk. De gevolgen van de keuze voor maagdelijkheid zijn voor de positie van vrouwen altijd anders - verstrekkender- geweest dan voor mannen, daar de positie van vrouwen in grote mate bepaald is door haar reproductieve functie als moeder. Veel van de eerdere studies concentreren zich op de bloei van de maagdelijkheid vanaf de vierde eeuw, wanneer de kloosters gaan ontstaan. De voorgeschiedenis van de kloosters, ascese en maagdelijkheid in de eerste drie eeuwen van het christendom staat pas de laatste vijftien jaar in de belangstelling.⁹⁶ Lang voor de vierde eeuw toen de eerste kloosters gesticht werden en voordat Antonius zich terugtrok als *monachos* (monnik, letterlijk: eenling) in de woestijn van Egypte, waren er mannen en vrouwen in de christelijke gemeenschappen die kozen voor een leven van sexuele onthouding en maagdelijkheid. De visies op hoe belangrijk sexuele onthouding was voor de christenen van de eerste eeuwen, verschillen bij de auteurs die over de vroege kerk schrijven. Elizabeth Castelli meent:

⁹⁶Castelli, Elizabeth, "Heteroglossia, Hermeneutics, and History: A Review Essay Of Recent Feminist Studies Of Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1994) 73-98 geeft een overzicht van het recent onderzoek

De wortels van ascetisme liggen precies in het hart van de christelijke traditie, in Jezus' meer radicale aansporingen ten aanzien van de eisen aan het leerlingschap en in Paulus' advies aan vroeg-christelijke gemeenschappen om zijn voorbeeld te volgen van het celibataire leven en zo niet afgeleid te worden van de voorbereiding voor het komend rijk van God.⁹⁷

Volgens Peter Brown is maagdelijkheid niet belangrijk in de eerste christelijke gemeenschap. Celibaat komt wel voor in de evangeliën en bij Paulus, maar noch Jezus noch Paulus maken volgens Brown een groot punt van sexuele onthouding.⁹⁸ Beide auteurs menen dat maagdelijkheid en sexuele onthouding pas echt als christelijk ideaal zijn opgekomen vanaf de 3e en 4e eeuw. Wel ontstond vanaf de 2e eeuw in de oosterse kerk, met name in Syrië, het ideaal van kuisheid omwille van het geloof.⁹⁹ Er zijn zelfs aanwijzingen die erop duiden dat in sommige Syrische kerken christenen vanaf hun doop geacht werden te leven in sexuele onthouding. Dit ideaal gold dus niet voor een kleine minderheid, maar voor alle gedoopten. Het is waarschijnlijk ook in deze context dat de zgn. apokryfen van het nieuwe testament, de apokryfe evangeliën en apokryfe handelingen zijn ontstaan. Deze geschriften zijn ontstaan tussen 150 en 250 na Christus, een aantal waren er dus bekend in de tijd dat het conflict in Carthago speelde over de vraag of maagden hoofddoekjes moeten dragen. In veel apokryfe evangeliën en apokryfe handelingen speelt sexuele ascese een grote rol, daarom is het de moeite waard ze te betrekken bij de geschiedenis van de maagdelijkheid en de kuisheid.

In de geschriften van de kerkvaders werd maagdelijkheid pas echt een issue in de vierde eeuw.¹⁰⁰ In de derde eeuw is Tertullianus' geschrift *De Virginibus Velandis* een van de eerste die tot maagden gericht zijn, gevolgd door een geschrift van Cyprianus enkele tientallen jaren later in dezelfde stad. Het is onduidelijk hoeveel maagden er op dat moment in de christelijke gemeenschap leefden, wel lijkt het erop dat hun aantal gegroeid is in die jaren.

4.2 De betekenis van maagdelijkheid en celibaat voor de positie van vrouwen

In de allereerste bronnen over maagden in de christelijke gemeenschap worden zij in een adem genoemd met weduwen. Weduwen hadden al vanaf de eerste tijd in de christelijke gemeenschap een bijzondere status, zo blijkt al in de brieven van Paulus. Er zijn veel aanwijzingen dat er in verschillende regio's een "ambt van weduwe" is geweest in de christelijke gemeenschap, misschien vergelijkbaar met het ambt van de *presbyter*, degenen die in latere tijden priesters zouden worden. Het is goed mogelijk dat de weduwen onder de vrouwen de pastorale en katechetische taken vervulden die de *presbyteroi* of oudsten onder de mannen van de christelijke gemeenschap hadden. Ook wanneer onduidelijk is uit de bronnen welke taak weduwen hadden in de gemeenschap, staat vast dat ze wel

⁹⁷Castelli, Elizabeth, "Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity", p.65

⁹⁸Brown, *The Body*, p.41 en p.44-57

⁹⁹Brown, *The Body* p.83 e.v.

¹⁰⁰Burrus, Virginia, "Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10,1 (1994) 27-51

een clericale of semi-clericale positie hadden.¹⁰¹

Doordat meisjes jong uitgehuwelijkt werden door hun ouders, viel er voor hen niet zoveel te kiezen. Hun keuzevrijheid kwam pas wanneer het huwelijk geëindigd was ofwel door de dood van de echtgenoot ofwel door een echtscheiding.¹⁰² Toch waren er ook vanaf de eerste eeuwen vrouwen die van jongs af voor maagdelijkheid hadden gekozen. Waarschijnlijk sloten de weinige meisjes die wel konden kiezen en maagd wilden blijven zich bij de weduwen aan. Zo lijkt het althans te verklaren dat in de tweede eeuw Ignatius van Antiochië in een brief "de maagden die weduwen genoemd worden" groet. Ook in verschillende apokryfe handelingen, zoals de Handelingen van Paulus en de Handelingen van Petrus, komt deze vereenzelviging van maagd en weduwe voor.¹⁰³

Maagden kozen vaak op jonge leeftijd voor hun maagdelijkheid: uit grafinscripties blijkt niet zelden dat ze al op twaalfjarige leeftijd gekozen hadden voor deze levensstaat.¹⁰⁴ De eerste tijd was het waarschijnlijk gebruikelijk dat maagden bij hun ouders bleven of soms met elkaar in groepjes gingen wonen. Ook leefden ze wel samen met een man; een maagd in een dergelijke relatie wordt een *virgo subintroducta* genoemd. Deze laatste vorm van wonen werd al snel verdacht: hoe kun je volhouden dat je maagdelijk leeft als je onder één dak leeft met een man die ook beweert kuis te zijn? Van verschillende kanten kwam er dan ook kritiek (Cyprianus, Gregorius, Johannes Chrysostomus) en vanaf het einde van de derde eeuw werden verbodsbepalingen uitgevaardigd op verschillende concilies. Toch bleef deze vorm van leven voortbestaan tot zeker in de zevende eeuw.¹⁰⁵

Net als weduwen waren maagden waarschijnlijk onafhankelijker dan wanneer ze getrouwde vrouwen waren geweest. Deze onafhankelijkheid wordt door hedendaagse studies wel genoemd als verklaring voor de aantrekkingskracht van het ascetisch leven op vrouwen:

De ironie van de vroeg-christelijke geschiedenis is dat de ascetische beweging, die zo denigrerend kon zijn over vrouwen en het huwelijk, wel *de* beweging is geworden die, meer dan welke andere, in een soort van "bevrijding" voorzag voor christelijke vrouwen. *Als* ze hun identificatie met de seksuele en reproductieve functie te boven konden komen, kregen vrouwen vrijheden en rollen die hen anders niet zouden zijn toegestaan.¹⁰⁶

Zo ziet Clark dat maagden en weduwen meer toegang hadden tot studie en publieke debatten over het

¹⁰¹Tertullianus verwijst naar de clericale positie van weduwen in De Virg. Vel. 9,5-6. Ook noemt hij hier een aantal voorwaarden waaraan weduwen moesten voldoen om tot deze groep te worden toegelaten: weduwe zijn alleen was niet genoeg; een weduwe moest ook een respectabele leeftijd hebben bereikt, kinderen hebben opgevoed en goed aangeschreven staan. Een studie naar het ambt van weduwen is het boek van Bonnie Bowman Thurston, *The Widows; A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis, 1989

¹⁰²Brown, *The Body*, p.150

¹⁰³Davies, Stevan L., *The Revolt of the Widows; the Social World of the Apocryphal Acts*, Londen, 1980 p. 73-75

¹⁰⁴Castelli, Elizabeth, "Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986) 61-88

¹⁰⁵Castelli, "Virginity", p.80-81. zie ook Achelis, Hans, *Virgines Subintroductae: Ein Beitrag zum VII. Kapitel des I. Korintherbriefs*, Leipzig, 1902 en Feusi, I., *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, sein Fortleben im Mittelalter*, Fribourg en Suisse, 1917

¹⁰⁶Clark, Elizabeth A., *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, New York, Toronto: Edwin Mellen Press, 1986, met name p. 23-60: "Devil's Gateway and Bride of Christ: Women in the Early Christian World", p.42

geloof; dat ze vrij konden reizen voor bijvoorbeeld pelgrimages; dat ze leiderschapsrollen konden vervullen en vriendschappen met mannen konden sluiten; zaken die voor getrouwde vrouwen niet weggelegd waren. Ook Castelli en anderen delen deze opvatting.¹⁰⁷

Het feit dat vrouwen meer vrijheid hadden, wil echter nog niet zeggen dat ze om die reden voor maagdelijkheid kozen. Wanneer we het hebben over maagden en weduwen die aan studiekringen deelnamen, theologische debatten voerden en leiderschapsrollen vervulden, spreken we over vrouwen uit de sociale elite, vrouwen die normaal gesproken in de romeinse cultuur een goede opleiding hadden gehad. Ook heidense romeinse vrouwen konden mogelijk hun functie als hoofd van een huishouding combineren met studie en zelfs met politiek (zie hoofdstuk 2), zonder dat dit verantwoord werd vanuit een ideaal van maagdelijkheid of celibaat. Dat ze er door hun weduwschap méér tijd en meer vrijheid voor hadden, lijkt me eerder het gevolg van deze verandering in sociale positie dan verbonden aan het christelijk ideaal van sexuele onthouding.

4.3 De theologische betekenis van maagdelijkheid voor de kerkvaders

Als het niet vanwege de betere sociale positie van de vrouwen in kwestie is, blijft het de vraag hoe maagdelijkheid als ideaal zo sterk heeft kunnen worden in het christendom. De historici hebben antwoorden op deze vraag gezocht in de verschillende theologische motieven en metaforen die een rol spelen in de geschriften van de kerkvaders over maagdelijkheid.

Martelaarschap

Veel studies naar maagdelijkheid in de vroege kerk beginnen bij de theologische tractaten over maagdelijkheid uit de vierde eeuw. Ruether en Clark verbazen zich met name over de ambivalente houding van de mannelijke auteurs tegenover vrouwen: enerzijds lijken vrouwen in hun ogen inferieure wezens beladen met zonde en onlosmakelijk verbonden met seksualiteit, anderzijds kunnen vrouwen door voor maagdelijkheid te kiezen een status verwerven die net zo eervol is als die van een martelaar, ze worden moedig en mannelijk genoemd en hebben de zwakheden van hun vrouw-zijn overwonnen.¹⁰⁸ Het martelaarschap komt veel voor als motief bij de kerkvaders wanneer ze schrijven over sexuele onthouding en maagdelijkheid. Net als martelaren offeren asceten hun leven (namelijk hun vermogen om zich voort te planten) op omwille van het geloof. Brown meent dat maagdelijkheid als ideaal de plaats ging innemen van martelaarschap, toen in de vierde eeuw de vervolgingen voorbij waren en het christendom staatgodsdienst werd.¹⁰⁹ Brown staat in deze theorie niet alleen: in varianten komen we dit verband tussen martelaarschap en sexuele onthouding regelmatig tegen.¹¹⁰

De bruid van Christus

¹⁰⁷Castelli, "Virginity", p.82

¹⁰⁸Ruether, R. "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church" p.150-183; Clark, Elizabeth A., "Devil's Gateway and Bride of Christ: Women in the Early Christian World", p.23-60

¹⁰⁹Brown, *The Body*, p.76-77

¹¹⁰Castelli, "Virginity", p.66-67 noemt verschillende andere auteurs

Alle studies zijn het eens dat vanaf de vierde eeuw de kerkvaders maagdelijke vrouwen exclusief als bruid van Christus voorstellen. Deze metafoor was in het leven van maagden bepalend geworden: als bruiden van Christus waren ze evengoed gehuwd, en hadden ze de verplichtingen van getrouwde vrouwen. Het breken van de gelofte werd vergeleken met overspel en de maagdwijding was in wezen een huwelijksceremonie, met sluieroverdracht en wijdingsgebed.¹¹¹ Verschillende auteurs zijn de mening toegedaan dat juist Tertullianus in *De Virginibus Velandis* een begin maakt met deze beeldspraak die een eeuw later zo de basis is geworden van het hele instituut maagdelijkheid en de maagdwijding zelf.¹¹² McNamara heeft een heel originele verklaring voor Tertullianus' vondst van het beeld van de maagd als bruid van Christus:

Tertullianus keerde triomfantelijk terug naar het idee van het eschatologische gezin, een idee ingebed in het Nieuwe Testament, en gestaag uitgebouwd in de loop van de eeuwen. Christenen noemden God gewoonlijk hun vader en in de tweede eeuw waren ze begonnen de kerk hun moeder te noemen. Ze noemden elkaar broeder en zuster. Het was daarom geen gigantische stap voor Tertullianus om huwelijksverbeelding toe te voegen aan het schema.¹¹³

Door de maagden bruid van Christus te noemen, hadden de kerkvaders een oplossing gevonden voor het dilemma aan wie de maagden ondergeschikt waren, aldus McNamara. Als "representanten van Christus op aarde" had de clerus het gezag over zijn bruiden, de maagden.¹¹⁴ Ongetwijfeld is dit laatste waar, maar niet alle historici geven Tertullianus zo'n grote rol in de opkomst van de symbolische vereenzelviging van de maagd met een bruid van Christus. De studie van Batey naar het voorkomen van huwelijksymboliek in het Nieuwe Testament doet vermoeden dat Tertullianus toch niet zo creatief en origineel was als McNamara meent.¹¹⁵ Burrus wijst op de veelgebruikte erotische symboliek in de apokryfe geschriften van het Nieuwe Testament en vraagt zich af of maagden en ascetische vrouwen zelf deze symboliek hebben gekozen om hun bijzondere verhouding met Christus te verbeelden.¹¹⁶

¹¹¹Castelli, "Virginity" p.86; en Burrus, Virginia, "Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10,1 (1994) 27-51; voor de maagdwijding, zie d'Izarny en De Jong, reeds besproken in Hoofdstuk 2

¹¹²Koch, J., "Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten", *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur* 31/2, Leipzig, 1907, p.75; Metz, René, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine. Etude d'histoire de la liturgie*, Paris: 1954

¹¹³McNamara, J.-A., *A New Song. Celibate Women in the First Three Centuries*, New York: Harrington Park Press, 1983 p.120-121

¹¹⁴Ook Hugo Koch schrijft de oorsprong van de bruidsmetafoor aan Tertullianus toe: "De grondlegger van de westerse theologie heeft ook hier de terminologie geschapen" (Koch, "Virgines Christi", p.75)

¹¹⁵Batey, Richard A., *New Testament Nuptial Imagery*, Leiden: Brill, 1971

¹¹⁶Burrus, Virginia, "Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10,1 (1994) 27-51. Naar ik vermoed greep Tertullianus naar een reeds bekende beeldspraak om met zijn betoog de maagden aan te spreken. Ook Perpetua wordt een "ware echtgenote van Christus" genoemd op het moment dat ze de arena binnenstapt om door de wilde dieren verscheurd te worden: in dat geval verwijst de beeldspraak naar het martelaarschap en haar nadere dood. Maar ook de erotische tendenzen in bijvoorbeeld de Handelingen van Paulus en Thecla en het noemen van het bruidsvertrek als metafoor voor de heelwording

Deze theologische betekenissen van maagdelijkheid zijn in grote lijnen pas vanaf de vierde eeuw geformuleerd. Daarom is het zaak kritisch te zijn of de betekenissen van maagdelijkheid in de eeuwen daarvóór niet anders geweest kunnen zijn. Een ander punt dat ons tot voorzichtigheid noopt is het probleem dat de bronnen door mannen geschreven zijn. Gaven deze mannelijke theologen ook weer wat de vrouwen zelf dachten?

4.4 Maagdelijkheid in de apokryfen

In de tweede en derde eeuw was het onderwerp maagdelijkheid bij de theologen nog niet zo populair als een eeuw later. Bronnen uit die tijd waarin maagdelijkheid en sexuele onthouding wel een grote rol spelen, zijn de apokryfe evangeliën en apokryfe handelingen van de apostelen. De apokryfen worden zo genoemd omdat ze bij het ontstaan van de canon van het Nieuwe Testament buiten de canon terecht gekomen zijn; dit wil echter zeker niet zeggen dat het gedachtengoed ook allemaal kettters zou zijn. Veelal betreft het geschriften die veel legendarisch materiaal bevatten rondom de persoon van Jezus en de apostelen. Van de Handelingen van Paulus en Thecla is bekend dat Tertullianus en waarschijnlijk ook de maagden ze gekend hebben. Tertullianus noemt het in zijn vroege geschrift *De Baptismo*, waarin hij de vrouwen verwijt dat ze naar het voorbeeld van Thecla durven preken en misschien zelfs dopen:

Maar de aanmatiging van de vrouw die zich het recht toegeëigend heeft te onderwijzen, laat zij in ieder geval niet ook nog voor zichzelf het recht nemen om te dopen! [...] En die vrouwen die de Handelingen die ten onrechte aan Paulus zijn toegeschreven - het voorbeeld van Thecla! - verdedigen om vrouwen toestemming te geven om te onderwijzen en te dopen: zij moeten weten dat de oudste die dit geschrift gemaakt heeft in Azië, afgezet is. Het was namelijk bewezen dat hij gedaan had alsof het van Paulus was om zijn gezag te vergroten en hij had bekend dat hij dit uit liefde voor Paulus had gedaan. (De Baptismo 17,4-5)¹¹⁷

Het evangelie van Thomas zou volgens W. Frend in Noord Afrika in de derde eeuw tot de canon van het Nieuwe Testament behoord hebben.¹¹⁸

van de ziel in diverse apokryfe evangeliën, al of niet samengaand met het martelaarschap en het eeuwig leven, doen vermoeden dat de symboliek is ontstaan in vroegere tijden dan die van Tertullianus, misschien zelfs in kringen van vrouwen zelf. Het voert echter te ver buiten het bereik van de vraagstelling van deze scriptie om hier verder op in te gaan.

¹¹⁷Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tinguendi ius sibi rapiet [...]

Quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta sunt - exemplum Theclae! - ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. Voor het verband tussen maagdelijkheid en ambten voor vrouwen, met name profetische ambten, zie Wire, *Corinthian Women Prophets*.

¹¹⁸Volgens W.H.Frend was het evangelie van Thomas mogelijk bekend aan Perpetua en opgenomen in de canon van het Nieuwe Testament in Noord Afrika aan het begin van de derde eeuw (Frend, *The Rise of Christianity*, p.291 en p.347)

Het auteurschap van de apokryfe handelingen

Vrouwen spelen opvallende hoofdrollen in de apokryfe handelingen en sexuele onthouding en maagdelijkheid zijn belangrijke toetsstenen van het geloof. Dat maakt deze geschriften aantrekkelijk om ze te gebruiken als bronnen over het leven van vrouwen. Bij een dergelijke interpretatie van deze geschriften moeten wel enige kanttekeningen worden geplaatst.

Brown waarschuwt dat de apokryfe handelingen waarin vrouwen zo'n belangrijke rol spelen, niet gelezen moeten worden als een weergave van de rollen die vrouwen in de vroege kerk ook gehad zouden hebben. Vrouwen in de apokryfe handelingen zijn vooral "model-christen" voor mannen en vrouwen, stelt Brown. Dat men dan voor vrouwen kiest als hoofdpersoon, heeft te maken met de grotere kwetsbaarheid die vrouwen zouden hebben, waardoor haar bekering, haar standvastigheid tijdens de vervolgingen en de redding van haar maagdelijkheid nog grotere wonderen van Christus waren.¹¹⁹

Davies, Burrus en Aspegren zijn minder terughoudend in het gebruik van de apokryfe handelingen als bron voor de geschiedenis van vrouwen. Davies beargumenteert op overtuigende wijze dat de apokryfe handelingen waarschijnlijk niet alleen populair waren in vrouwenkringen, maar ook door vrouwen geschreven zijn.¹²⁰ Voor de Handelingen van Paulus en Thecla lijkt het haast onmogelijk vol te houden dat ze door een man geschreven zijn, zo lijnrecht worden mannen en vrouwen tegenover elkaar gezet in het verhaal en zo sexueel-sadistisch zijn de beschrijvingen van de martelingen van Thecla:

Een mannelijk auteurschap van de Handelingen van Paulus, en in het bijzonder van het Thecla-gedeelte, veronderstelt een auteur die een bijna ziekelijk negatief sexueel zelfbeeld heeft, een auteur die sympathie met vrouwen combineert met sadistische verbeelding. Een vrouwelijk auteurschap van dat geschrift veronderstelt een auteur met een positief sexueel zelfbeeld en een breed spectrum van rancunes ten opzichte van mannen. De laatste hypothese is verreweg de meest eenvoudige en vraagt minder aannames. [...] Vrouwelijk auteurschap, hoewel het een radicale notie lijkt, is feitelijk veel gemakkelijker te verdedigen.¹²¹

Burrus noemt de Handelingen van Paulus en Thecla en een anonieme brief aan een vrouw die weduwe wil blijven, "woman-centered" of gynocentrisch (in tegenstelling tot de meeste andere bronnen die androcentrisch van karakter zijn, vanuit het perspectief van mannen geschreven). Deze bronnen zijn als ze niet door vrouwen zijn geschreven, zeer waarschijnlijk dan toch in ieder geval in vrouwenkringen doorverteld.¹²²

Vrouwen moeten ophouden vrouw te zijn

Mannen zien de vrouwelijke maagdelijkheid anders dan de vrouwen zelf, zo vindt Burrus: "...de visies van ascetische vrouwen zijn opvallend anders dan de visies van mannelijke tijdgenoten".¹²³ Hoewel

¹¹⁹Brown, *The Body*, p.153-154

¹²⁰Davies, *Revolt of the Widows* met name hoofdstuk 6: "The Authorship of the Acts"

¹²¹Davies, *Revolt of the Widows*, p.107

¹²²Burrus, "Word and Flesh", p.45

¹²³Burrus, "Word and Flesh", p.31-32

zo'n conclusie op basis van niet meer dan twee bronnen mij wat te stellig is, zijn haar stellingen interessant genoeg om ze hier te noemen. Voor de vrouwen zelf zou niet het overwinnen van eigen sexuele verlangens centraal staan, zoals bij mannelijke asceten, noch de lichamelijke ongeschondenheid van het maagdenvlies, zoals bij de mannelijke theologen. Veel belangrijker was het voor vrouwen de bemoeienis van mannen kwijt te raken, die ofwel erop gericht was haar af te houden van haar ideaal, ofwel een rechtstreeks gevaar vormde in de vorm van verkrachting. Lichamelijke metaforen, zoals baren met pijn en moeite, waren voor hen geschikt om hun eigen spiritualiteit te beschrijven, in tegenstelling tot mannelijke theologen, die maagdelijkheid als bijna lichaamloos voorstelden.¹²⁴ Erotiek komt bij zowel mannelijke als vrouwelijke auteurs voor, maar wordt bij mannelijke theologen al snel voyeuristisch.

Ook Aspegren gebruikt de Handelingen van Paulus en Thecla, een aantal apokryfe evangeliën en de martelaarsakten van Perpetua in haar onderzoek naar de betekenis van maagdelijkheid voor vrouwen tegen de achtergrond van het griekse en joodse denken over mannelijkheid en vrouwelijkheid. Of de Handelingen van Paulus en Thecla door vrouwen geschreven zouden zijn, laat zij in het midden. Het gaat haar erom te laten zien dat Thecla voldoet aan het ideaal van de "mannelijke" vrouw in de vroege kerk.¹²⁵ Daar het verhaal van Thecla ook bekend was bij Tertullianus en de maagden, is het de moeite waard om het hier samengevat weer te geven.¹²⁶

Thecla wordt verliefd op Paulus wanneer hij bij de buren preekt over het evangelie en de deugd van sexuele onthouding; ze zoekt Paulus op in de gevangenis en bekeert zich tot de maagdelijkheid. Om die reden wordt ze veroordeeld tot de brandstapel. Het vuur kan als door een wonder haar niets doen en ze wordt vrijgelaten. Ze zet alles opzij (haar verloofde inclusief) om Paulus te kunnen volgen, maar Paulus heeft niet zoveel vertrouwen in haar standvastigheid en weigert haar te dopen. Wanneer ze in een vreemde stad weigert tegemoet te komen aan de verlangens van één van de machtige mannen ter plaatse, wordt ze veroordeeld tot de arena, waar ze verscheurd zal worden door de wilde beesten. Oog in oog met de dood doopt ze zichzelf, maar door een wonder van God en door de hulp van de vrouwen van de stad wordt ze gered. Thecla reist verder in de kleren van een man. In de loop van haar omzwervingen wordt het onderwerp van haar verliefdheid Christus in plaats van Paulus. Uiteindelijk vindt Thecla Paulus terug en vertelt hem dat ze zal gaan preken. Ze keert dan terug naar haar geboorteplaats, bekeert veel mensen en leeft nog lang en voorbeeldig.

Het verhaal van Thecla, zo stelt Aspegren, is geschreven in de vorm van de klassieke liefdesroman.¹²⁷ Ook in de traditionele liefdesroman ontstaat de liefde op het eerste gezicht, staat de zoektocht van de geliefden naar elkaar centraal en blijven de geliefden kuis of maagdelijk totdat ze elkaar gevonden hebben. Het verhaal van Thecla neemt wel onverwachte wendingen ten opzichte van de klassieke liefdesroman. In plaats van de hereniging met de geliefde staat de uiteindelijke vereniging met Christus centraal. Thecla ontwikkelt zich tot een vrouw die onafhankelijk beslissingen neemt, als man gekleed gaat, zelfstandig op reis gaat, preekt en mensen bekeert. Eigenschappen die in die tijd eigenlijk alleen mannen toekomen. Thecla manifesteert zich eigenlijk als een "mannelijk" ideaal voor christelijke vrouwen. Het ideaal van de maagdelijkheid, het doen ophouden van sexualiteit, is

¹²⁴Burrus, "Word and Flesh". p.50

¹²⁵Aspegren, *The Male Women*. Uppsala, 1990, p.103

¹²⁶Handelingen van Paulus en Thecla: Hennecke en Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen, 1971 (4e druk), p.243-251

¹²⁷Aspegren, *The Male Woman*, p.102-109

hiervoor wezenlijke voorwaarde. Vergelijkbare ideeën vindt Aspegren ook in de apokryfe evangeliën, zoals het evangelie van Thomas.¹²⁸ Sexualiteit moet stoppen, vrouwen moeten ophouden vrouw te zijn. De boodschap van het evangelie is het herstel van de oorspronkelijke eenheid tussen man en vrouw, zoals bij het begin van de schepping Adam en Eva één waren. De vrouw moet "mannelijk" worden. Metaforen die naast "mannelijk zijn" worden gebruikt voor hetzelfde herstel van de oorspronkelijke eenheid, zijn: "worden als kinderen" en "naakt-zijn".¹²⁹ Dat deze oproep speciaal tot vrouwen wordt gericht heeft volgens Aspegren hiermee te maken dat vrouwen gezien worden als de aanstichtsters van sexualiteit en dus van zonde; een opvatting die ook Tertullianus ventileert, zoals we in hoofdstuk 3 hebben gezien. De apokryfe handelingen zijn optimistisch over de mogelijkheid voor vrouwen om inderdaad hun vrouwelijkheid te overstijgen, wanneer ze de keuze voor sexuele onthouding gemaakt hebben.

Wanneer we ervanuit gaan dat de apokryfen eigenlijk geen beschrijvingen zijn van feitelijk gedrag van de christenen, maar "stichtelijke lectuur" voor de christenen vormde, moeten we ons afvragen of Thecla als model ook werkelijk nagevolgd is door mannen of vrouwen in de werkelijkheid. Daarbij wordt een dergelijk radicaal idee van maagdelijkheid vaak alleen voor het christendom in het oosten geldig geacht. Daarom vragen we ons af in hoeverre de maagden in Carthago in de derde eeuw zich van deze idealen bewust waren en misschien geloofd hebben ze in praktijk te kunnen brengen.

Aspegren vergelijkt om deze reden de legende van Thecla met de martelaarsakten van Perpetua. Anders dan de apokryfen die voornamelijk over legendarische personen verhalen, is het verhaal van Perpetua waar gebeurd (zie hoofdstuk 2). Aspegren meent dat Perpetua in feite het ideaal van Thecla in in praktijk brengt. Perpetua is een vrouw met aanzien in de groep christenen die met haar gevangen is; zij wordt onbetwist leidster van deze groep mannen en vrouwen genoemd. Ze treedt resoluut en met gezag op wanneer ze tegenover de autoriteiten van de gevangenis opkomt voor haar medegevangenen. In het licht van haar aanstaand martelaarschap beschrijft Perpetua een droom die ze gehad heeft waarin ze verandert in een man en moet gaan vechten met een forse kerel. Aspegren concludeert dat Perpetua het ideaal van de "mannelijke vrouw" uit de apokryfe handelingen heeft gerealiseerd.

4.5 Samenvatting

In dit hoofdstuk stond de ontstaansgeschiedenis en betekenis van de maagdelijkheid in de eerste eeuwen centraal. In de christelijke gemeenschap speelde sexuele onthouding al snel een rol, zeker voor vrouwen. In de eerste eeuwen waren het met name weduwen die hun leven aan Christus wijdden en in sexuele onthouding leefden. Maagden waren er wel vanaf het begin, maar werden waarschijnlijk lange tijd bij de weduwen gerekend. Het is duidelijk dat de keuze voor sexuele onthouding voor vrouwen ook een zekere vrijheid met zich meebracht: geen man of vader had nog zeggenschap over hen; de vrouwen hadden meer zeggenschap over hun eigen geld, waardoor ze belangrijk konden

¹²⁸Aspegren, *The Male Woman*, p.120-124

¹²⁹evangelie van Thomas en evangelie van de Egyptenaren

worden voor de christelijke gemeenschap als patrones. Daarbij hadden ze als maagd of weduwe meer mogelijkheden om te studeren en zich te verdiepen in theologische debatten, te reizen en ambten te vervullen in de christelijke gemeenschap.

Het ideaal van maagdelijkheid werd voor de kerkvaders pas echt een theologisch item in de vierde eeuw. De kerkvaders laten in hun geschriften vooral een sterke bemoeienis zien met de zuiverheid en de morele staat van de maagden in de gemeenschap. De mannen vonden de intactheid van het lichaam zo belangrijk dat ze zelfs discussieerden of een maagd die verkracht was, nog wel een maagd van Christus kon zijn. Centraal in de beeldspraak van de mannelijke theologen vanaf de vierde eeuw was het beeld van de maagd als bruid van Christus. Deze symboliek is zelfs de centrale metafoor geworden voor de maagdwijding, die geheel geënt is op het ritueel van het huwelijk en waarin de overdracht van de sluier aan de maagd centraal staat. Onderzoekers hebben de neiging om deze beeldspraak ook al in de derde eeuw bij Tertullianus te zien. Het is echter de vraag of deze symboliek voor Tertullianus of voor de maagden in Carthago zo belangrijk geweest is, en op welke wijze.

Bronnen van oudere datum waarin maagdelijkheid en kuisheid een grote rol spelen, zijn de apokryfe handelingen en apokryfe evangeliën. Het is heel waarschijnlijk dat met name een aantal apokryfe handelingen door vrouwen geschreven zijn of tenminste "gynocentrisch" mogen worden genoemd. In deze bronnen is maagdelijkheid een moedige keuze voor de vrouwen die er de hoofdrol spelen, dé weg om Christus na te volgen. Het weerstaan van de tegenwerking van mannen of zelfs van de dreiging van verkrachting speelt een grotere rol dan het overwinnen van eigen sexuele verlangens.

Het is de vraag of deze verhalen over legendarische vrouwen ook in de werkelijkheid van de tweede en derde eeuw navolging hebben gekregen en op welke wijze de vrouwen er een voorbeeld aan ontleenden. Op deze vragen zullen we in het komende hoofdstuk proberen antwoorden te vinden vanuit de geschriften van Tertullianus over de hoofddoekjesaffaire.

Hoofdstuk 5

De argumenten van de maagden

"Wij vinden het aanstootgevend", zeggen ze, "dat sommigen zus, anderen zo rondlopen". (De Virg. Vel. 3,4)¹³⁰

Op deze wijze laat Tertullianus de maagden aan het woord komen. Waaraan hebben deze maagden zich eigenlijk gestoord? Volgens Tertullianus' berichtgeving zouden de maagden die zonder hoofddoekjes lopen zich hieraan hebben gestoord dat andere maagden wel een hoofddoek droegen; ze hebben aan de leiding in de kerk gevraagd om te regelen dat de andere maagden hun hoofddoekjes af zouden doen (De Virg. Vel. 3,3). Het is hoog opgelopen: Tertullianus suggereert dat maagden die dat willen niet meer veilig met hoofddoek in de kerk kunnen komen (De Virg. Vel. 3,8). Deze passage is zeer duister van betekenis. Hij verwijst naar de christenvervolgingen, waarbij maagden hoofddoekjes afgerukt zouden zijn zodat zij geen maagden meer zouden zijn. Schulz-Flügel interpreteert dat de ruzie in de gemeenschap zo hoog opgelopen was dat de maagden zelf elkaar de hoofddoekjes afgerukt zouden hebben. Ik houd het erop dat de ruzie hoog opgelopen was.

Tertullianus steunt één van de partijen. Bijgevolg komt deze partij wier gebruik hij verdedigde, zelf niet aan het woord in zijn geschrift, uitgezonderd het visioen van de profetes genoemd in hoofdstuk 3. Wat hun redenen geweest zijn - dezelfde redenen die Tertullianus aanvoert of misschien heel andere - blijft verborgen in de geschiedenis.¹³¹ De maagden die blootshoofds liepen weigerden zich erbij neer te leggen na Tertullianus' eerste oproep in *De Oratione* en hebben het zelfs aangedurfd er bij de kerkleiding op aan te dringen er iets aan te doen dat andere maagden zich het hoofd wel bedekten. Deze maagden moeten erg overtuigd geweest zijn van hun eigen gelijk. Hun argumenten zoeken we nu in het werk van Tertullianus. Daarbij kunnen we zoeken naar vier soorten aanwijzingen, restanten van uitspraken en meningen van de maagden.¹³²

Allereerst zijn er citaten. Het betreft dan letterlijk of indirect aangehaalde uitspraken van de

¹³⁰"Scandalizamus", inquiunt, "quia aliter aliae incedunt"

¹³¹Ook wat getrouwde vrouwen vonden van zijn pleidooi voor het verplicht dragen van een hoofddoek komt nergens naar voren. In hoofdstuk 2 is wel naar voren gekomen dat zij mogelijk blootshoofds liepen.

¹³²Ik ontleen veel aan de methodische inleiding van Wire, *Corinthian Women Prophets*, p. 1-12

maagden. Het is natuurlijk de vraag óf het hier inderdaad getrouwe weergaven betreft van uitspraken die de maagden gedaan zouden hebben. In grote lijnen mogen we aannemen dat wanneer Tertullianus hen verkeerd geciteerd zou hebben, de maagden het geschrift en de boodschap helemaal niet serieus genomen hadden. Tertullianus had er dus belang bij hun woorden niet al te veel te verdraaien.

Ten tweede delen Tertullianus en de maagden enkele vooronderstellingen: gemeenschappelijke autoriteiten en waarden. Het betreft bronnen die Tertullianus kan aanvoeren zonder tegenstand te verwachten en waarden en vooronderstellingen die hij blijkbaar niet hoeft te verdedigen. Blijkbaar worden deze gezagdragers, waarden en vooronderstellingen niet in twijfel getrokken door de maagden.

De derde soort zijn de sporen van de argumenten van de maagden verborgen in vaak terugkomende en nadrukkelijk gestelde argumenten van Tertullianus. Belangrijke aanwijzingen zijn argumenten die Tertullianus (herhaalde malen) wel noemt, maar die voor zijn eigen betoog niet van belang zijn: de zijsporen in de argumentatie of zelfs tegenovergestelde argumenten.

Als vierde geeft Tertullianus beschrijvingen van het gedrag van de maagden, waaruit niet altijd hun mening valt te destilleren, maar die wel te gebruiken zijn om een visie te controleren. Hierbij moet weer gezegd worden dat Tertullianus geen neutrale beschrijving gegeven heeft van het gedrag van de meerderheid van de maagden. Hij schreef immers niet om zijn publiek te informeren, maar om hen te overtuigen.

Van deze soorten aanwijzingen zijn sommige moeilijker, sommige gemakkelijker overtuigend aan te wijzen als argumenten van de maagden. Daar ik ervan uit ga dat de redenering van de maagden net als die van Tertullianus een samenhangend geheel van redenen en betekenissen is geweest, zal ik in de aanwijzingen die ik vind zoeken naar een samenhangend geheel. Daarbij moeten we ons natuurlijk bewust zijn van mogelijke omissies in de argumenten die Tertullianus noemt: misschien heeft Tertullianus niet alle argumenten van de maagden nodig had om zijn eigen standpunt te bewijzen. Ook hier moeten we echter bedenken dat als Tertullianus heel belangrijke argumenten van de maagden had overgeslagen, zij zijn betoog zonder meer naast zich neergelegd hadden. Het was daarom niet in het belang van Tertullianus om argumenten van de maagden weg te laten.

Buiten *De Oratione* en *De Virginibus Velandis* zal ik hier en daar een beroep doen op andere geschriften die in Carthago aan het begin van de derde eeuw bekend geweest kunnen zijn, als ondersteuning van mogelijke betekenissen en motieven voor de maagden. Het betreft dan de andere geschriften van Tertullianus zelf, de martelaarsakten van Perpetua, de apokryfe handelingen van Paulus en Thecla en het apokryfe evangelie van Thomas.¹³³ Deze bronnen kunnen vanuit een andere invalshoek een tip van de sluier oplichten over motieven die niet uitgelegd worden in *De Virginibus Velandis*.

¹³³In hoofdstuk 2 (voor de martelaarsakten van Perpetua) en hoofdstuk 4 (voor het evangelie van Thomas en de handelingen van Paulus en Thecla) is aangegeven dat deze bronnen bekend verondersteld mogen worden bij Tertullianus en de maagden.

Een ander probleem betreft de samenhang in de redenering van de tegenstanders. Tertullianus citeert misschien verschillende woordvoersters van de maagden die blootshoofds liepen. Wanneer we fictief een aantal maagden zouden kunnen vragen heel nauwkeurig te vertellen wat maagdelijkheid voor hen betekent, zouden de antwoorden ongetwijfeld een spectrum aan betekenissen opleveren die elkaar aanvullen en overlappen, maar nooit een geheel coherente motivatie zullen vertonen. Wie, zoals Tertullianus, ook nog tegen hun ideeën in gaat, zal nog andere tegenargumenten van de maagden te horen krijgen, argumenten die niet bedoeld zijn om op een positieve wijze aan te geven wat de waarde van maagdelijkheid en ongesluierd zijn voor hen is, maar die slechts bedoeld zijn om andere argumenten - nl. die van Tertullianus - te ontkrachten. Voor de verschillende maagden kunnen er dus heel goed verschillende accenten gelegen hebben in de motivatie van hun ongesluierd zijn. Wanneer wij hier een samenhangende redenering proberen te geven, heeft deze niet meer dan een hypothetisch karakter.

Centraal staat nog steeds de vraag om welke redenen de maagden geen hoofdbedekking wilden dragen in de kerk. De vragen die vanuit de redenering van Tertullianus uit het derde hoofdstuk opkomen, zijn: welke betekenis had maagdelijkheid voor hen in relatie tot vrouw-zijn? Welke rol speelden seksualiteit en zonde? Welke betekenis had schaamte voor hen?

5.1 Ongetrouwde meisjes of gewijde maagden?

Allereerst stellen we ons de vraag hoe de maagden hun eigen maagdelijkheid verstaan hebben. Tertullianus, zo hebben we gezien, maakt het niets uit voor zijn stelling dat alle vrouwen gesluierd moeten zijn, tot welke groep de maagden behoorden, gewijd of gewoon nog ongehuwd. Maar hij spreekt toch de ongehuwde vrouwen erop aan: de maagden. Hoe zagen deze maagden zelf hun status als maagd? In *De Oratione* citeert Tertullianus de maagden in hun eigen woorden:

"Maar menigeen heeft zich aan God gewijd". (Orat. 22,9)¹³⁴

In het verleden hebben veel historici gezocht naar bewijzen van een maagdwijding in *De Virginibus Velandis*. Na Koch durft niemand meer te beweren dat er in het begin van de derde eeuw een maagdwijding bestaan heeft. Echter, in het streven te bewijzen dat er beslist geen sprake was van een publieke maagdwijding, heeft Koch elke mogelijkheid van een gelofte geheel uitgesloten. Dat kan hij overigens alleen door het bovengenoemde citaat uit *De Oratione* buiten beschouwing te laten.¹³⁵ In navolging van Koch gooit Stücklin alles in de strijd om te bewijzen dat er in het geheel geen sprake geweest kan zijn van enige gelofte van maagdelijkheid. In zijn visie zijn de *virgines* tot wie Tertullianus spreekt alleen ongesluierd omdat ze zo brutaal zijn een goede echtgenoot aan de haak te willen slaan. Dat Tertullianus hen toch aanspreekt als *nuptae Christi* (De Orat. 22,9 en De Virg. Vel. 16,6) moet gelezen worden als een staaltje van zijn overdrijvingszin en temperament: hij zou graag willen dat ze zich allemaal als bruiden van Christus gedroegen. Diercks en ook Metz stellen voorzichtig dat er weliswaar geen sprake kan zijn van een maagdwijding zoals die vanaf de vierde eeuw bekend is, maar dat het al te rigoreus is elke keuze voor maagdelijkheid als (tijdelijke) levensstaat te ontkennen. Schulz-Flügel bewijst overtuigend dat er niet alleen maagden waren in de gemeenschap van Carthago

¹³⁴"Sed aliqua se deo vovit"

¹³⁵Koch, "Virgines Christi" (1902)

die bewust voor maagdelijkheid gekozen hadden, maar dit ook als een keuze voor het leven beschouwden. Tertullianus wendt zich in zijn geschriften in de eerste plaats tot deze maagden.¹³⁶ Zonder het werk van Schulz-Flügel over te willen doen, zal ik enkele belangrijke passages uit *De Virginibus Velandis* op een rij zetten waar mogelijk iets blijkt over de betekenis van het ongehuwd zijn van de maagden. Een passage die Koch in het geheel niet noemt, is de volgende:

Wat voor voorrecht verdient iemand tegen haar natuur in, als ze maagd is en zich heeft voorgenomen haar lichaam te heiligen? Zou zij daarom een uitzondering mogen maken in het dragen van de sluier, zodat ze in de gemeenschap herkenbaar en opvallend binnentreedt, zodat ze de eer van haar heiligheid laat zien door de vrijheid van haar hoofd? (De Virg. Vel. 9,3-4)¹³⁷

Het gaat hier om een beschrijving van het gedrag van de maagden. Zijn woordkeus *carnem suam sanctificare proposuit* kan verschillend uitgelegd worden. *Proponere*, en het afgeleide naamwoord *propositum* kunnen duiden op een plechtige gelofte, een heilig voornemen. Het wordt echter ook gebruikt voor een voornemen of keuze met een meer informeel karakter. Maar zelfs als er sprake is van een informele keuze, is er sprake van een keuze van de maagd in kwestie. Het *sanctificare carnem suam* gebruikt Tertullianus in het algemeen alleen voor sexuele onthouding met een religieuze betekenis: van weduwen en weduwnaars, van clerici zegt hij hetzelfde. Dit maakt ook voor deze passage aannemelijk dat het gaat om een voornemen tot kuisheid in religieuze zin, niet een voornemen zich te onthouden van sex tot aan het huwelijk. Dat de maagden een keuze maakten, blijkt ook uit het volgende citaat:

Men zegt dat toen deze kwestie voor het eerst opgeworpen werd, iemand gezegd heeft:

"En hoe zullen wij anderen overhalen tot zo'n daad?" (De Virg. Vel 14,1)¹³⁸

Ook hier kan het gaan om maagdelijkheid als een waarde (*bonum*), zonder dat het noodzakelijk wijst op een formele gelofte met bijbehorende status in de christengemeenschap. Wel getuigt het citaat van een daad, een keuze, die onbegrijpelijk is als het ging om nog ongehuwde meisjes voordat ze trouwden. Zij waren immers vanzelfsprekend al maagd en konden het niet nog worden. Daarom is het logischer ervanuit te gaan dat de maagden, net als andere groepen *continentes*, een aparte groep, een *ordo* vormden in de christengemeenschap van Carthago. Dit wordt ook bevestigd in andere geschriften van Tertullianus.¹³⁹ Ook het volgende citaat betreft een beschrijving van Tertullianus:

... over de anderen, dat wil zeggen zij die niet verloofd zijn, of het nu uitstel door de ouders betreft uit armoede of overbezorgdheid, of een echte gelofte van kuisheid: dit heeft er geen enkele invloed op dat de leeftijd zijn beloop heeft in de tijd en zijn tol betaalt voor het volwassen worden ... (De Virg. Vel. 11,7)¹⁴⁰

¹³⁶Schulz-Flügel, *De Virginibus Velandis*, p.39-59

¹³⁷Quid praerogativae meretur adversus condicionem suam, si qua virgo est et carnem suam sanctificare proposuit? Idcirco velaminis venia fit illi, ut in ecclesiam notabilis et insignis introeat, ut honorem sanctitatis in libertate capitis ostendat?

¹³⁸Referunt aliquando dictum a quodam, cum primum quaestio ista temptata est: "Et quomodo ceteras sollicitabimus ad huiusmodi opus?"

¹³⁹praesr. 3,5; 27,1; 40,5; 44,2; ux. 1,8,3; 1,6,3; castit. 9,4. Voor een vollediger overzicht zie Schulz-Flügel, *De Virginibus Velandis*, p.49

¹⁴⁰... de ceteris vero, id est quae desponsatae non sunt, viderit aut parentum procrastinatio ex angustiis vel scrupolositate descendens, viderit et ipsum continentiae votum: nihil pertinet ad aetatem sua spatia

Hoewel Tertullianus hier niet uitspreekt dat hij zich werkelijk tot maagden richt die inderdaad zo'n gelofte van kuisheid hebben afgelegd, wijzen de hier gebruikte woorden *continentiae votum* op het bestaan van een gelofte, hetzij een geheime gelofte, hetzij een openbare zoals ook weduwen en weduwnaars aflegden. Het is dus heel goed mogelijk dat maagden een dergelijke gelofte hadden afgelegd. Mogelijk was zo'n gelofte wel inbegrepen bij de doop zelf, want in *De Baptismo* (gedateerd 197 n.C.) schrijft Tertullianus zelf:

Om niet minder zware reden moet ook worden gewacht [met de doop] aan de ongehuwden wanneer voor hen nog verleiding te voorzien is: zowel aan de maagden zolang ze huwbaar zijn als aan de weduwen zolang ze nog weifelen, totdat ze ofwel trouwen ofwel sterk genoeg geworden zijn voor onthouding. Als mensen het gewicht van de doop begrijpen, zullen ze banger zijn het te bereiken dan het uit te stellen: integer geloof is veilig door de verlossing! (De Baptismo 18,6)¹⁴¹

Blijkbaar was er vóór de doop nog de vrijheid om wat te veranderen, na de doop waren er maar twee wegen: getrouwd zijn of onthouding.¹⁴² Ook de volgende woorden zijn het best te begrijpen vanuit een gelofte:

Je blijkt ook niet te liegen [nl. door je voor te doen als getrouwde vrouw]: je bent immers met Christus getrouwd: hem heb je je vlees gegeven, hem heb je je vruchtbaarheid beloofd. Handel naar de wil van je bruidegom. Christus is het die beveelt dat ook vreemde bruiden en echtgenotes gesluierd moeten worden, hoeveel te meer niet zijn eigen. (De Virg. Vel. 16,6.)¹⁴³

Het behoeft geen uitleg dat het Tertullianus goed uitkwam de maagden "echtgenotes en verloofden van Christus" te noemen. Het past geheel en al in zijn betoog dat ook de niet-getrouwde vrouw uiteindelijk toch getrouwd is en daarmee onder de wetten voor getrouwde vrouwen valt. Deze vergelijking van maagdelijkheid met een huwelijk met Christus ligt echter niet voor de hand wanneer Tertullianus met maagden àlle nog ongehuwde meisjes op het oog had, zoals Koch en Stücklin veronderstellen. Hij zou immers de maagden dwingen tot echtbreuk zodra ze alsnog een aards huwelijk aangingen. Waarschijnlijker is dat Tertullianus hier de gewijde maagden en de getrouwde vrouwen op één lijn zet om aan te tonen dat de gelofte van maagdelijkheid de maagd nog geen hogere status geeft dan een getrouwde vrouw. Deze woorden wijzen niet alleen op een gelofte die aan iedereen bekend was, maar ook op maagdelijkheid als ideaal voor het leven.

Als hij met deze woorden zijn betoog kracht wil bijzetten, moeten ze de maagden niet onaanvaardbaar

currentem suaque debita maturitate luentem ...

¹⁴¹Non minore de causa innupti quoque procrastinandi in quibus temptatio praeparata est tam virginibus per maturitatem quam viduis per vagationem, donec aut nubant aut continentiae corroborantur. Si qui pondus intelligent baptismi magis timebunt consecutionem quam dilationem: fides integra segura est de salute!

¹⁴²Getrouwd zijn betekende ook getrouwd blijven; Tertullianus is tegen echtscheiding. Zie *De Monogamia* 5

¹⁴³Quamquam non mentiris nuptam: nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem. Christus est, qui et alienas sponsas et maritatas velari iubet, utique multo magis suas. Bijna letterlijk herhaalt Tertullianus de woorden uit De Orat. 22,9: Immo mentiri non videris; nupsisti enim Christo. Illi carnem tuam tradidisti: age pro mariti tui disciplina. Si nuptas alienas velari iubet, suas utique multo magis.

in de oren geklonken hebben. Waarschijnlijk hadden ze de metafoor eerder gehoord of zelf gebruikt. Tegelijkertijd neemt het beeld in *De Virginibus Velandis* zo'n marginale plaats in, dat het onwaarschijnlijk is dat het voor de maagden centraal gestaan heeft in hun beleving van de keuze voor maagdelijkheid, zoals dat een eeuw later wel het geval is in de geschriften van de kerkvaders.¹⁴⁴

5.2 Een voorschrift van een voorganger

De maagden hebben hun gewoonte niet zonder enig gezag. In *De Oratione* citeert Tertullianus hen:

"Maar het is een algemene overtuiging dat wat een voorganger ingesteld heeft, niet afgeschaft mag worden" (Orat. 22,10)¹⁴⁵

Wie is die voorganger? Een voorganger kan volgens Diercks zowel een voorganger in de temporele zin zijn (een voorganger die opgevolgd is), als ook een leidinggevende in de gemeenschap. Uit *De Oratione* valt verder niet op te maken in welke van de twee betekenissen het gebruikt is. In beide gevallen gaat het om iemand met gezag in de gemeenschap, zowel voor de maagden als voor Tertullianus. Het hoeft niet per se iemand van de clerus te zijn: mogelijk is het één van de maagden zelf, iemand binnen de groep maagden die leiding geeft aan de maagden en voor hen iets ingesteld heeft. Wat heeft deze voorganger ingesteld? Hierover wordt weinig duidelijk uit *De Oratione*. In ieder geval heeft deze instelling het de maagden mogelijk gemaakt - of zelfs verplicht - blootshoofds te verschijnen in de kerk. De roep van de maagden dat "wat een voorganger ingesteld heeft, niet afgeschaft mag worden" klinkt alsof het om een voorschrift gaat dat de maagden verplichtte zonder hoofddoek te lopen.

In *De Virginibus Velandis* is het voorschrift van de voorgang(st)er voor Tertullianus geen gezaghebbende bron meer. De enige voorganger die hij nog accepteert, is de in de montanistische beweging geldende paracleet (De Virg. Vel. 1,11), die via profetien en visioenen zijn wil duidelijk maakt aan de gemeenschap. Dit heeft te maken met zijn eigen ontwikkeling naar het montanisme toe. Waar hij in *De Oratione* nog terugkrabbelde tegenover het gezag van deze voorganger, maakt Tertullianus zich er in *De Virginibus Velandis* snel vanaf. Voor de maagden zal het gezag van de voorganger niet verdwenen zijn.

5.3 Maagden zijn geen *mulieres*

De maagden beriepen zich op hun zelfgekozen maagdelijkheid om het hoofd niet te hoeven bedekken. Tot zover ging ook het antwoord van Schulz-Flügel op de vraag waarom ze blootshoofds liepen. Maar dat geeft nog altijd geen antwoord op de vraag waarop de maagden baseerden dat ze als gewijde maagden geen hoofddoek hoefden dragen. Tertullianus voert op sarcastische toon als hun eerste tegenargument tegen zijn stelling aan:

Aangezien het ook de gewoonte is uit de Schrift argumenten tegen de waarheid aan te voeren, wordt steevast tegen ons ingebracht dat de Apostel geen melding heeft gemaakt

¹⁴⁴Zie hoofdstuk 4

¹⁴⁵"Sed non putat institutionem unusquisque antecessoris commovendam"

van maagden, maar steeds *mulieres* heeft genoemd, terwijl als hij gewild had dat ook maagden zich bedekten, hij behalve over de genoemde *mulieres* ook over de maagden gesproken zou hebben... (De Virg. Vel 4,1)¹⁴⁶

Allereerst kunnen we vaststellen dat Paulus gezag bezit voor zowel de maagden als Tertullianus. De maagden wijzen Paulus' gebod niet af en komen niet in verweer tegen het voorschrift dat vrouwen in het algemeen het hoofd bedekt moeten hebben in de kerk. Mogelijk zijn ze het ermee eens, mogelijk ook vinden ze het voldoende te bewijzen dat maagden niet gesluierd hoeven zijn. Terwijl Tertullianus zijn hele betoog bouwt op het sluiergebod van Paulus in 1Kor.11, halen de maagden volgens Tertullianus een andere tekst van Paulus aan:

"Op dezelfde manier heeft hij [nl. Paulus]", zo zegt men, "waar hij over het huwelijk schreef, ook verklaard hoe met de maagden omgegaan moest worden." Zo heeft hij hen niet onder de wet van de hoofdbedekking meegerekend, omdat hij hen niet genoemd heeft, ja hij heeft het hen zelfs verboden omdat hun die niet genoemd worden, niets opgedragen wordt. (De Virg. Vel. 4,1)¹⁴⁷

Hierin verwijzen de maagden naar de woorden van Paulus in 1Kor.7. Even later geeft Tertullianus zelf het citaat in zijn geheel:

"Er is een onderscheid", zegt hij [nl. Paulus], "tussen de vrouw en de maagd." Waarom? Omdat "de ongehuwde", dat is de maagd, "denkt aan wat van de Heer is, opdat ze heilig is naar lichaam en geest, maar de getrouwde", dat is zij die geen maagd is, "denkt aan hoe ze haar man kan plezieren." (De Virg. Vel. 4,4)¹⁴⁸

Dit citaat komt in de redenering van Tertullianus zelf vreemd voor. Hij heeft er niets aan en schuift het dan ook meteen terzijde aangezien hij juist beargumenteert dat er voor gewijde maagden geen enkele uitzondering op het voorschrift van Paulus geldt (De Virg. Vel. 4,5). De maagden hebben zich er klaarblijkelijk op beroepen, anders had Tertullianus er beter aan gedaan het hele citaat niet te noemen. De maagden van hun kant menen op grond van 1Kor.7 te mogen concluderen dat ze een aparte status in de gemeenschap hadden, anders dan *mulieres*. Waar kwam deze aparte status uit voort? Tertullianus citeert hen zelf:

... en zij schijnen maagden te zijn, die iets aan mannen durven vragen en dan nog wel zoiets, namelijk dat hun rivalen uitgeleverd worden aan hen, die *des te vrijer zijn naar mate ze exclusiever dienstmaagden van Christus zijn*. (De Virg. Vel. 3,3) [cursivering MG]¹⁴⁹

¹⁴⁶Quatenus autem et de scripturis adversus veritatem argumentari consuetudo est, statim opponitur nobis nullam mentionem virginum ab apostolo factam, ubi de velamine praefinit, sed de tantum mulieres nominatas, cum, si voluisset et virginibus tegi, de virginibus quoque cum mulieribus nominatis pronuntiasset...

¹⁴⁷"quomodo illic", inquit, "ubi de nuptiis tractat, quid observandum sit etiam de virginibus declarat", itaque non contineri eas lege velandi capitis ut non nominatas, immo ex hoc vetari, qua non iubentur, quae nec nominantur.

¹⁴⁸"Divisa est", inquit, "mulier et virgo." Quare? Quoniam "innupta", id est virgo, "cogitat ea quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu, nupta autem", id est non virgo, "cogitat quomodo placeat viro."

¹⁴⁹...et virgines videntur, quae aliquid a viris petere possunt, nedum tale factum, ut scilicet aemulae earum, tanto magis liberae quanto Christi solius ancillae, dedantur illis!

Met grote verontwaardiging citeert Tertullianus hun eigen woorden wanneer hij hen "dienstmaagden van Christus" noemt. Ook hier lezen we weer een verwijzing naar 1Kor.7. Blijkbaar is deze passage van Paulus voor de maagden belangrijk. Het gaat om een tekst die aan het begin van de ascetische traditie staat: Paulus stelt dat maagdelijkheid en kuisheid een grotere waarde hebben dan getrouwd zijn, hoewel hij van niemand eist om maagdelijk of kuis te leven (zie ook 1Kor.7,8-9). Maagden zijn dus door hun maagdelijkheid dienaressen van Christus en hebben daarom een andere status in de gemeenschap dan getrouwde vrouwen. *Mulieres* daarentegen worden bepaald door hun seksuele relatie met een man, zo citeert Tertullianus:

Maar aangezien zij de term *mulier* zo gebruiken, dat ze menen dat die alleen van toepassing is op haar, die een man ondergaan heeft, moet door ons bewezen worden, dat dit woord bij het gehele geslacht hoort, niet bij een categorie binnen het geslacht, waartoe algemeen ook de maagden worden gerekend. (De Virg. Vel.5,1)¹⁵⁰

Het betreft ook hier een citaat van de maagden: zij verstaan onder het woord *mulier* alleen vrouwen die "een man hebben ondergaan", dat wil zeggen vrouwen die ervaring met seksualiteit hebben. Maagden zijn daarom geen *mulier*. Er ligt hiermee een duidelijke tegenstelling tussen de zelfgekozen maagdelijkheid, het dienen van Christus en zich onthouden van seksualiteit aan de ene kant, en *mulieres* die hun mannen dienen en seksuele ervaring hebben aan de andere kant. Door hun maagdelijkheid en hun toewijding aan Christus kunnen de maagden voor zichzelf een uitzondering maken op de verplichting voor *mulieres* om een hoofddoek te dragen. Een verplichting die ze op zichzelf overigens niet per se ontkennen.

5.4 Zonder kennis van seksualiteit zijn

Waarom hoefden maagden dan geen hoofddoekjes te dragen en waarom getrouwde vrouwen wel? Waarop is dit onderscheid tussen maagden en *mulieres* gebaseerd? Uit het laatste citaat van de maagden in de vorige paragraaf blijkt dat het volgens hen seksualiteit is die vrouwen tot *mulier* maakt. Tertullianus meent te moeten bewijzen dat maagden wel degelijk als *mulier* moeten worden beschouwd, en vindt het niet genoeg te bewijzen dat alle vrouwen *mulier* genoemd kunnen worden, want dan had hij zijn betoog kunnen stoppen na zijn bewijs dat Eva en Maria beiden ook *mulier* waren. Hij gaat verder en zegt dat de maagden in feite getrouwde vrouwen zijn, dus vrouwen die 'sexueel kennen'. Hij hanteert hiervoor wel een heel wonderlijke definitie van getrouwd zijn:

[...] die andere moeder in het verborgene, de natuur, en de andere vader in het geheim, de tijd, hebben hun dochter volgens hun eigen wetten uitgehuwelijkt. (De Virg. Vel. 11,7)¹⁵¹

Hoe komt hij tot zo'n wonderlijke uitspraak dat meisjes door hun leeftijd alleen al 'getrouwd zijn', zonder dat er een man aan te pas gekomen is? 'Getrouwd zijn', aldus Tertullianus, heeft in feite meer met de leeftijd dan met de status van een vrouw te maken:

Maar ook als ze zich 'vanwege de engelen' moeten sluieren, wordt ongetwijfeld het ge-

¹⁵⁰Sed quoniam ita mulieris nomen usurpant, ut non putent competere illud nisi si soli, quae virum passa sit, probari a nobis oportet proprietatem eius vocabuli ad sexum ipsum, non ad gradum sexus pertinere, quo communiter etiam virgines censeantur.

¹⁵¹Alia in occulto mater, natura, et alius in latenti pater, tempus, filiam suam legibus suis maritarunt.

bod om gesluierd te zijn van kracht vanaf die leeftijd dat ze als dochters der mensen begeerte op zich kunnen laden en huwbaar zijn; want vanaf dat moment houdt zij op maagd te zijn, dat zij haar maagdelijkheid kan verliezen. (De Virg. Vel. 11,4)¹⁵²

Een maagd wordt *mulier* zodra ze de begeerte van mannen kan opwekken en op dat moment houdt ze op maagd te zijn. Zo stemt Tertullianus in met het standpunt van de maagden, dat bepalend is voor de *mulier* dat ze kennis heeft van seksualiteit. Alleen stelt Tertullianus dat meisjes wanneer ze groeien, onontkoombaar *mulier* worden, met kennis van seksualiteit en al. De keuze voor maagdelijkheid doet daar niets aan af, betoogt Tertullianus. Sterker nog, in feite is ze al geen maagd meer vanaf het moment dat ze begeerlijk is. Vanuit deze nadrukkelijke en herhaalde argumentatie van Tertullianus kan worden afgeleid dat de maagden zichzelf inderdaad a-sexueel hebben begrepen (De Virg. Vel. 11,7; 12,1; 12,3-5; De Orat. 22,8). De maagden onderscheidden zich van *mulieres*, meenden ze, omdat ze geen kennis van seksualiteit hadden.

Excurs: een derde geslacht

Mogelijk vonden de maagden niet alleen dat ze geen *mulieres*, getrouwde vrouwen waren, maar zelfs dat ze in het geheel geen vrouwen waren. Dit idee is ook bij Tertullianus opgekomen en hij vindt het zo ondenkbaar, dat hij schrijft:

Indien het hoofd van de vrouw de man is, dan toch ook van de maagd, want de maagd wordt vrouw wanneer ze trouwt; tenzij de maagd een of ander monsterlijk derde geslacht is met een hoofd van zichzelf. (De Virg. Vel. 7,2)¹⁵³

Ook verderop schrijft Tertullianus nog een keer dat maagden niet van een ander geslacht zijn dan het vrouwelijk (De Virg. Vel. 8,5). Is het een staaltje van Tertullianus' overdrijvingszin, dat hij de gedachte van de maagden dat ze geen vrouw waren tot in het absurde doortrekt en dus onderzoekt of ze dan soms mannen waren? Of moeten we hier ook een argument van de maagden achter zoeken, dat ze zichzelf inderdaad "als mannen" verstonden? Uit *De Virginibus Velandis* alleen is dit moeilijk op te maken. Andere bronnen uit die tijd onthullen echter wel het thema van maagdelijkheid als opheffen van vrouwelijkheid. Zo is het een populair thema in de apokryfe evangeliën. In het evangelie van Thomas wordt de opheffing van mannelijkheid en vrouwelijkheid genoemd als voorwaarde om het Koninkrijk te vinden:

... [de leerlingen zeiden tot hem] Zullen wij dan, als wij kinderen zijn, het Koninkrijk binnengaan? Jezus zei tot hen: Als jullie de twee één maakt en als jullie het innerlijk maakt als het uiterlijk en het uiterlijk als het innerlijk en het boven als het beneden, en als jullie het mannelijke en vrouwelijke tot één maakt, zodat het mannelijke niet mannelijk zal zijn en het vrouwelijke niet vrouwelijk ... dan zullen jullie binnengaan in het Konink-

¹⁵²Sed etsi 'propter angelos' velanda est, sine dubio ab ea aetate lex velaminis operabitur, a qua potuerunt filiae hominum concupiscentiam sui adducere et nuptias pati; ex illo enim virgo desinit, ex quo potest non esse.

¹⁵³Si caput mulieris vir est, utique et virginis, de qua fit mulier illa, quae nupsit, nisi si virgo tertium genus est monstruosum aliquod sui capitis.

rijk. (Ev. Thom. 22)¹⁵⁴

De Martelaarsakten van Perpetua vertellen van een droom waarin Perpetua in de arena wordt gezet om te vechten tegen een grote sterke man:

En mijn kleren werden afgestroopt en ik was ineens een man; en de helpers begonnen me met olie in te wrijven zoals ze normaal doen voor de wedstrijd. (Passio Perp. 10,7)¹⁵⁵

Aspegren ziet hierin het vroeg-christelijke ideaal van mannelijkheid dat door vrouwen nagestreefd zou worden.¹⁵⁶ Dit ideaal zouden de maagden ook kennen door het voorbeeld van Thecla, dat immers bekend was in Carthago (zie hoofdstuk 4). Maar of de maagden in Carthago iets dergelijks nagestreefd hebben bij hun keuze voor maagdelijkheid, kan ik uit de bron zo eenvoudig niet opmaken.

5.5 De straf van Eva te boven

Wat betekende het voor de maagden dat ze geen kennis hadden van sexualiteit? Wat betekent dat voor hun uitzonderingspositie ten opzichte van het verplicht dragen van hoofddoekjes? Hier ontbreekt het ons aan citaten van de maagden bij Tertullianus. Wel lezen we iets over het verband dat hij zelf legt tussen maagdelijkheid, sexualiteit en het bedekken van het lichaam. Wanneer Tertullianus wil aantonen dat het voor meisjes in de kinderleeftijd niet nodig was het hoofd te bedekken, vergelijkt hij hen met Adam en Eva uit het paradijsverhaal:

Want ook de eersten van het mensengeslacht, Adam en Eva, waren naakt zolang ze nog geen kennis hadden. En zodra ze van de boom van de kennis gegeten hadden, bemerkten ze niets eerder dan dat ze zich moesten schamen. Zo hebben ze het bewustzijn van beider sekse kenbaar gemaakt door hun bedekking. (De Virg. Vel. 11,3)¹⁵⁷

Op dezelfde manier hoeven kinderen hun hoofd nog niet te bedekken, want voordat ze lichamelijk rijp worden, hebben ze volgens hem geen kennis van sexualiteit. De nauwe relatie tussen sexualiteit en zonde in de gedachtengang van Tertullianus betekent heel logisch dat kinderen eigenlijk niet zondig zijn (zie *De Anima*). Tertullianus' interpretatie van de zondeval en de rol van de vrouw daarin zijn in hoofdstuk 3 al uitgebreid aan de orde geweest. Waar we niet op ingegaan zijn, is zijn visie op verlossing en de rol van kuisheid en maagdelijkheid daarin. Christus is de nieuwe Adam, volgens Tertullianus, gekomen om alles wat er bij de eerste Adam fout ging, weer te herstellen:

En zozeer wordt alles in Christus teruggeroepen naar het begin, dat ook het geloof bekeerd is van de besnijdenis naar de ongeschondenheid van het lichaam zelf, zoals het in het begin geweest is; dat men vrij is in het voedsel en alleen van bloed moet afzien,

¹⁵⁴Nederlandse vertaling met commentaar in: J. Slavenburg en W.G. Glaudemans, *Nag Hammadi geschriften I. Een integrale vertaling van alle teksten uit de Nag Hammadi-vondst en de Berlijnse Codex*, deel 1: Jezus van Nazareth en Hermes Trismegistos, Deventer: Ankh-Hermes, 1994, p. 129-168

¹⁵⁵Et expoliata sum et facta sum masculus; et coeperunt me favisores mei oleo refricare, quomodo solent in agone.

¹⁵⁶Aspegren, *The Male Women*

¹⁵⁷Nam et principis generis Adam et Eva quamdiu intellectu carebant, nudi agebant; at ubi de arbore agnitionis gustaverunt, nihil primum senserunt quam erubescendum; ita sui quique sexus intellectum tegmine notaverunt.

zoals het in het begin geweest is; dat het huwelijk onscheidbaar is, zoals het in het begin geweest is; dat echtscheiding tegengehouden wordt, die er in het begin niet geweest is; dat kortom de hele mens wordt teruggeroepen tot het paradijs, waar hij in het begin geweest is. (*De Monogamia* 5,3)¹⁵⁸

In het paradijs, voor zijn verbanning, was Adam maagdelijk. Na zijn verbanning hield hij op maagdelijk te zijn en trouwde zijn vrouw Eva. Christus, de tweede Adam, heeft de eerste vervolmaakt door zijn hele leven niet te trouwen. Het streven van de mens is de oorspronkelijke heelheid van het paradijs te herstellen, en daarom is het eigenlijk het beste voor de mens maagdelijk te blijven. Als dat teveel gevraagd is, zegt Tertullianus, mag je wel trouwen, maar dan maar één keer (*De Monogamia* 5,1-7). Want de kuisheid, de seksuele onthouding is voor Tertullianus het middel bij uitstek om Christus na te volgen en de wil van God te doen:

De seksuele onthouding is ons getoond door de Heer, God van de genade, als een instrument tot eeuwig leven; als getuigschrift van geloof; als aanbeveling van dit lichaam wanneer het aangeboden wordt voor het toekomstig kleed van de ongeschondenheid; tenslotte om de wil van God te vervullen. (*Ad Uxorem* 1,7,1)¹⁵⁹

In dit geschrift haalt Tertullianus het ons reeds bekende citaat van Paulus uit 1Kor.7 aan (*Ad Uxorem* 1,3,6). Hier gebruikt hij het in positieve zin om zijn pleidooi te onderbouwen dat vrouwen na de dood van hun echtgenoot er beter aan doen niet meer te hertrouwen en zich aan seksuele onthouding te wijden. In de hiërarchie van seksuele onthouding staat maagdelijkheid het hoogst genoteerd; kuisheid vanaf de doop, de tweede geboorte, staat op de tweede plaats, en de kuisheid na het (eerste) huwelijk komt als derde op de erelijst (*Exhortatio Castitatis* 1). Een dergelijke relatie tussen de paradijselijke - kinderlijke - staat van Adam en Eva en de maagdelijkheid is geen uitvinding van Tertullianus. In hoofdstuk 3 is al aan de orde geweest dat Tertullianus zijn exegese van het Genesisverhaal ontleent aan het geschrift Henoch. Ook komt deze relatie tussen maagdelijkheid en de verlossing van Christus voor als motief in de apokryfe evangelin. Zoals bijvoorbeeld in het evangelie van Thomas:

Zijn leerlingen zeiden: op welke dag zult u zich aan ons openbaren en op welke dag zullen wij u zien? Jezus zei: als jullie je kleren aflegt zonder schaamte en dan je kleren opneemt en ze onder je voeten legt, - zoals kleine kinderen -, en eroverheen loopt; dan zullen jullie de Zoon van de Levende zien en zullen jullie niet bevreesd zijn. (Ev. Thom. 37)¹⁶⁰

Het "worden als kinderen" is in het evangelie van Thomas een belangrijke motief voor het binnengaan van het koninkrijk, net als het eerder aangehaalde citaat over het opheffen van het mannelijk en het vrouwelijk.

Wat zegt dit over de argumenten van de maagden zelf? Tertullianus heeft in *De Virginibus Velandis*

¹⁵⁸Et adeo in Christo omnia revocantur ad initium, ut et fides reversa sit a circumcissione ad integritatem carnis illius, sicut ab initio fuit, et libertas ciborum et sanguinis solius abstinentia, sicut ab initio fuit, et matrimonii individuitas, sicut ab initio fuit, et repudii cohibitio, quod ab initio non fuit, et postremo totus homo in paradysum revocatur, ubi ab initio fuit.

¹⁵⁹Nobis continentia ad instrumentum aeternitatis demonstrata est a Domino, salutis Deo, ad testimoneum fidei, ad commendationem carnis istius, exhibendae superventuro indumento incorruptibilitatis, ad sustinendam novissime voluntatem Dei.

¹⁶⁰vertaling J. Slavenburg, *Nag Hammadi Geschriften* dl. I

niet de bedoeling een pleidooi voor kuisheid of voor maagdelijkheid te houden. Integendeel: hij ontkent zelfs dat de maagden enige eer zouden kunnen ontleenen aan hun maagdelijkheid (De Virg. Vel. 10). Het kwam hem dus ook zeker niet goed uit om een dergelijke exegese van het paradijsverhaal in zijn betoog op te nemen. Dat hij dan toch naar Eva's maagdelijke staat verwijst en wel driemaal (De Virg. Vel. 5,2-3; 8,3 en 11,3; hiermee is het na de eerste brief van Paulus aan de Korinthiërs de meest aangehaalde bijbeltekst), betekent dat de maagden zelf een beroep op de maagdelijke staat van Eva deden om hun gedrag te verdedigen. Dat maakt het ook begrijpelijk dat de maagden een tegenargument aanvoerden tegen zijn eigen bewijsvoering dat ook Eva, toen zij nog maagd was, *mulier* genoemd werd:

Maar heel vindingrijk willen sommigen horen dat het van de toekomst gezegd is "zij zal vrouw genoemd worden" alsof ze dat pas in de toekomst zou worden wanneer ze de maagdelijkheid verloren zou hebben. Net zo was immers ook toegevoegd: "daarom zal de man zijn vader en moeder verlaten en samenplakken met zijn vrouw en de twee zullen één in vlees zijn". (De Virg. Vel.5,3)¹⁶¹

Tertullianus ontkracht hun argument daarna, maar dit wil nog niet zeggen dat de maagden verkeerde redenen hadden om zich op Eva's maagdelijkheid te beroepen. Op welke wijze doet Tertullianus zelf een beroep op het paradijsverhaal? Hij betreft hij de situatie van meisjes voor de puberteit - kinderen - bij het betoog (De Virg. Vel. 11,3). De situatie van meisjes voor de puberteit was echter geen punt van discussie, want de maagden waren volwassen: ze kleedden en verplaatsten zich als de getrouwde vrouwen van hun leeftijd (De Virg. Vel.12,3; 12,5 en 13,2; De Orat. 22,9). In feite is het een zijspoor in het betoog van Tertullianus, dat begrijpelijker wordt wanneer we aannemen dat de maagden zelf een beroep op het verhaal deden. Het kan zijn dat ze zelf aanvoerden dat ze net als Eva waren vóór het eten van de boom: ook Eva had toen geen kennis van sexualiteit. Of misschien dat ze 'als kinderen' waren. Ze hadden immers met kinderen gemeen dat ze geen kennis hadden van sexualiteit. Heel kernachtig wordt deze gedachte uitgewerkt in het Evangelie van Filippus:

Toen Eva nog in Adam was, was er geen dood. Toen zij zich van hem scheidde, ontstond de dood. Als zij weer in hem gaat, en hij haar weer in zich opneemt, zal er geen dood meer zijn. (Fil. 59)¹⁶²

Hoewel we niet zeker weten of dit laatste evangelie in Carthago bekend geweest is, heeft het parallellen met het evangelie van Thomas en andere apokryfe evangeliën en is het gedachtengoed uit deze apokryfe geschriften breed verspreid geweest. Mogelijk meenden de maagden inderdaad dat zij door hun maagdelijkheid al de paradijselijke staat van Adam en Eva hadden hersteld. Door hun keuze voor maagdelijkheid waren ze aan het lot van Eva ontkomen, zoals Cyprianus enkele tientallen jaren later opmerkt:

Willen jullie weten van welk kwaad de deugd van de onthouding vrij is en welke waarde het heeft? "Ik zal vermeederen", zo heeft God tegen de vrouw gezegd, "je verdriet en je zorg, en met verdriet zul je kinderen baren en je zult gericht zijn op je man en hij zelf zal over je heersen". Jullie zijn vrij van deze straf, jullie vrezen niet de zorg en het verdriet

¹⁶¹Sed ingeniose quidam de futuro volunt dictum "vocabitur mulier", quasi quae hoc futura esset, cum virginitatem resignasset, quoniam et adicit: Propterea relinquet homo et patrem et matrem et conglutinabitur mulieri suae et erunt duo in carne una.

¹⁶²vert. J. Slavenburg, *Nag Hammadigeschriften* dl. 1

van vrouwen; jullie hebben geen angst om kinderen vanaf de geboorte, en jullie echtgenoot is niet je heer, jullie heer en hoofd is Christus, evenals en in de plaats van de man; jullie lot en status is dezelfde. (Hab. Virg. 22)¹⁶³

Cyprianus stelt maagden op een lijn met mannen: hun lot en status is dezelfde. Maagden waren wat hem betreft *imago Dei*, evenbeeld van God geworden, net als mannen. Een status die gewone vrouwen niet vergund was.

Ze waren door hun keuze voor maagdelijkheid als kinderen geworden, als Adam en Eva voordat ze van de boom gegeten hadden, en hoefden dan dus volgens hun redenering zich niet te bedekken. Wanneer dit inderdaad een centraal argument voor de maagden is geweest, is het begrijpelijk dat Tertullianus het via een zijspoor invoert in zijn betoog en het meteen daarbij tot ongeldig verklaart voor de situatie van volwassen maagden. Dat voor Tertullianus volwassen maagden wel sexueel zijn, is gebaseerd op hoe ze gezien worden, niet op waar ze zelf voor kiezen. Dat is voor hem voldoende om hen tot sexuele wezens te bestempelen (De Virg. Vel. 11,4), maar terecht protesteerden de maagden daar natuurlijk tegen: niet hoe ze gezien worden door anderen (mannen), is voor hun bepalend voor het feit dat ze verlost zijn, maar hun eigen keuze voor onthouding van sexualiteit is voor hen normgevend.

Samengevat komt de visie van de maagden overeen met die van Tertullianus dat Eva vóór de zondeval maagdelijk was, zich niet bewust was van sexualiteit, zich niet behoefde schamen noch bedekken. Sexualiteit is ook volgens de maagden een gevolg van de zonde van Eva. Getrouwde vrouwen hebben met Eva gemeen dat ze sexueel en zondig zijn; daarom moet ze zich schamen, bescheiden zijn en het hoofd bedekken. Anders dan Tertullianus vonden de maagden dat ze het 'gemeenschappelijk lot van vrouwen' konden ontwijken door maagdelijk te blijven. De maagden zagen een mogelijkheid de zonde van Eva te ontlopen en de oorspronkelijke staat in het paradijs te herstellen door maagdelijk te blijven, als kinderen. Daarom was hun schaamte opgeheven, ze zagen geen reden voor schaamte, noch om zich te bedekken.

5.6 Conclusie

De maagden vonden dat ze geen hoofddoekje hoefden dragen in de kerk. Dit voorrecht ontleenden de maagden aan hun bijzondere status in de kerk op grond van hun keuze voor maagdelijkheid. Het is niet bekend of deze keuze voor maagdelijkheid werd gemaakt door een plechtige gelofte in het openbaar, wel lijkt het erop dat hun keuze voor iedereen bekend was en in principe een keuze voor het leven. De maagden ontkenden niet dat getrouwde vrouwen hun eer beschermen door een hoofddoek te dragen. Maar ze maken voor zichzelf een uitzondering op de verplichting voor vrouwen op grond van

¹⁶³Vultis scire quo malo careat et quid boni teneat continentia virtus? "Moltiplicabo" inquit mulieri Deus, "tristitias tuas et gemitus tuos, et in tristitia paries filios et conversio tua ad virum tuum et ipse tui dominabitur." Vos ab hanc sententia liberae estis, vos mulierum tristitias et gemitus non timetis, nullus vobis de partu circa filios metus est; nec maritus dominus, dominus vester et caput Christus est ad instar et vicem masculi, sors vobis et condicio communis est. Zie sr. Angela Elizabeth Keenan, *Thasci Caecili Cypriani De Habitu Virginum. A Commentary, with an Introduction and Translation*, Washington, 1932.

hun maagdelijkheid.

Ook voor de maagden is seksualiteit een gevolg van de zondeval in het paradijs. Wie sexuele ervaring hebben, zijn als Eva en Adam zondige mensen, en daarom moeten ze zich schamen. De schaamte van de vrouw hangt samen met haar seksualiteit, de hoofddoek is een teken van deze schaamte en seksualiteit. Door maagdelijk te blijven kiest een maagd voor een leven als *ancilla Christi*, dienaar van Christus. Dit verheft haar boven de tweederangsstatus van vrouwen, ze is net als de man *imago Dei* geworden. Door haar afwijzen van seksualiteit blijft ze gespaard voor de straf van Eva. Ze is als Eva vóór de zondeval, hoeft geen kinderen te baren in smart en geen man onderdanig te zijn. De eer van een maagd wordt niet meer bepaald door haar sexuele relaties met mannen, maar wordt bepaald door haar maagdelijkheid. Daarom is een hoofddoek niet meer nodig, zelfs verboden omdat het haar eer verbergt en zo Gods verlossende werk verhult.

Conclusie

Deze studie belicht vanuit het geschrift *De Virginibus Velandis* van Tertullianus het perspectief van degenen tot wie hij zich richt: de maagden die zonder hoofddoek in de kerk kwamen. Op basis van de inzichten uit de hoofdstukken kunnen we nu een antwoord formuleren op onze vraagstelling van het begin, dezelfde vraag als die Tertullianus zelf zo prikkelend stelt:

Waartoe verbergen ze dan buiten hun waardigheid en maken ze die in de kerk openlijk bekend? Ik eis een verklaring! (De Virg. Vel. 13,2)¹⁶⁴

Zonder ons te laten verleiden te menen dat de maagden weigeren hun hoofd te bedekken om in de smaak te vallen bij wie dan ook, hebben wij gezocht naar de relatie voor de maagden tussen de zelfgekozen maagdelijkheid en hun weigering een hoofddoek te dragen.

In het eerste hoofdstuk hebben we het conflict verkend: hier hebben we vastgesteld dat er twee groepen maagden waren in de kerk: een groep maagden die weigerden een hoofddoek te dragen en een groep maagden die het hoofd wel bedekten. Dit gaf aanleiding tot conflicten. Buiten de kerk was er geen conflict, daar droegen in ieder geval sommigen van hen wel een hoofddoek of anders maakte niemand zich er druk om. Tertullianus pleit er in *De Oratione* en in *De Virginibus Velandis* voor dat alle vrouwen een hoofddoek dragen vanaf het moment van hun eerste menstruatie.

Op de vraag waarop Tertullianus zijn standpunt baseert, hebben we geconstateerd dat hij weliswaar een beroep doet op het voorschrift van Paulus aan de vrouwen van Korinthe (1Kor.11), maar veel verder dan dit ene voorschrift helpt de Schrift hem niet. Verhelderend is een verkenning van de romeinse cultuur die van getrouwde vrouwen vroeg om het hoofd te bedekken. De voorschriften en gewoontes omtrent het dragen van een hoofddoek in de romeinse cultuur zijn nog niet volledig opgehelderd. Het dragen van een hoofddoek wordt vaak in verband gebracht met de culturele waarde van de eer van een vrouw. Die eer wordt vooral bepaald door haar kuisheid en komt tot uiting in onder andere haar gedrag in het openbaar en kledinggewoontes. Het dragen van een hoofddoek zou daarbij horen. Voor welke vrouwen deze codes wel en niet verplicht waren, en welke vrouwen zich er al dan niet aan gehouden hebben en wanneer, weten we niet. Zoals in veel zaken die vrouwen betreffen in de romeinse en ook de griekse cultuur, bestond er een grote kloof tussen het ideaal voor vrouwen in de cultuur en wat vrouwen in de praktijk allemaal ondanks dit ideaal toch deden. Zo kan het ook zijn dat er tijden waren dat de hoofddoekenverplichting niet zo streng werd nagevolgd door de vrouwen. In Noord-Afrika in de derde eeuw was een hoofddoek voor Perpetua geen noodzakelijkheid om een eervolle vrouw te zijn.

¹⁶⁴Quo ergo foris quidem bonum suum abstrudunt, in ecclesia vero provulgant? Exposco rationem.

Voor Tertullianus was een vrouw eerloos als ze haar hoofd niet bedekte. In alle toonaarden wijst hij de maagden hierop. Maagden vormen geen uitzondering op het gebod voor vrouwen. In zijn perspectief zijn alle vrouwen onlosmakelijk verbonden aan sexualiteit, of ze nu getrouwd of ongetrouwd zijn, of zelfs aan God gewijd. Als vrouw is ze in staat de sexuele verlangens van mannen op te wekken en dat maakt haar per definitie en uitsluitend tot sexueel wezen. Haar eigen beweegredenen doen niet ter zake; hoe ze door anderen gezien wordt is van meer belang voor haar sexuele status dan hoe ze zichzelf ziet. De enige manier om niet met haar sexualiteit te koop te lopen en voor schaamteloos uitgemaakt te worden, is door zich helemaal te bedekken. Met deze visie sluit Tertullianus dicht aan bij de gangbare androcentrische moraal van zijn tijd en cultuur.

Tertullianus legitimeert zijn visie op de vrouw vanuit het christelijk geloof met een uitleg van het zondevalverhaal. Het eten van de boom van de kennis wordt gekoppeld aan sexualiteit, die daarmee zondig wordt. Het gevolg van sexualiteit is daarom de verdrijving uit het paradijs en de sterfelijkheid van de mensen. In uitleg is de vrouw de aanstichtster van sexualiteit: het was immers de vrouw die de man ertoe aanzette van de boom te eten. Zo is de vrouw, behalve tweederangs omdat ze als tweede geschapen is, bovendien als enige schuldig aan de zondeval van de mensen en hun uitdrijving uit het paradijs. De negatieve waardering van sexualiteit wordt daarmee verbonden met een negatieve kijk op vrouwen.

En waarom hebben de maagden van Carthago van hun kant zich tegen Tertullianus' oproep verzet? Om te beginnen ontkennen de maagden niet de band tussen vrouwelijke eer en de hoofddoek. Alleen al het feit dat ze buiten de kerk blijkbaar een hoofddoek droegen, wijst daarop. Ook ontkennen ze niet de geldigheid van het voorschrift van Paulus voor vrouwen. Waartegen de maagden wel protesteren is het androcentrisch karakter van Tertullianus' oproep, de noodzakelijkheid waarmee hij stelt dat vrouwen sexueel zijn, door hun uiterlijk alleen. Ze zijn geen sexuele vrouwen, zoals Tertullianus hen wil zien, want ze hebben door hun keuze voor maagdelijkheid afgezien van sexualiteit.

Maagden lijken op Eva en Adam voordat ze sterfelijk geworden waren, voordat dezen van de boom van de kennis gegeten hadden en uit het paradijs weggestuurd werden: ze zijn 'als kinderen'. Daarom beroepen de maagden zich op een uitzonderingspositie ten opzichte van gewone vrouwen. De achterliggende interpretatie van de zonde is in grote lijnen hetzelfde als de interpretatie van Tertullianus: het eten van de boom bracht de mensen sexualiteit en sterfelijkheid. Sexualiteit is in de oudheid voor alles verbonden aan de noodzaak om nageslacht te reproduceren. De alomtegenwoordige dood maakte het dringend dat elke vrouw zich inzette voor het voortbestaan van de volgende generatie. Kiezen voor maagdelijkheid is in die omstandigheden niet slechts afzien van een plezierig tijdverdrijf, maar een radicale keuze tegen de dwang van de cyclus van sterfelijkheid en voortplanting. De verlossing die Christus in het vooruitzicht had gesteld, namelijk de verlossing van de dood, begon met de verlossing van de sexualiteit, namelijk door maagdelijkheid. Door voor maagdelijkheid te kiezen, waren de maagden in deze wereld al verlost, niet gebonden aan de zonde. De straf van Eva gold niet voor hen. Met deze interpretatie van maagdelijkheid als verlossing van de dood kunnen ze bogen op een traditie die in de oosterse en met name de Syrische Kerk al vroeg in de tweede eeuw ontstaan was en via de apokryfe evangeliën en handelingen bekend was geworden in het westen. Overigens is ook Tertullianus zelf deze waardering van maagdelijkheid en celibaat die niet vreemd; in andere geschriften pleit hij vol vuur tegen het hertrouwen van weduwen, voor het bewaren van kuisheid in

het huwelijk en voor celibaat als herstel van de maagdelijke staat van Adam.

De eer die de maagden hebben te verdedigen is een andere dan de traditionele sexuele eer van vrouwen in de romeinse cultuur. De eer van haar maagdelijkheid verheft haar uit haar ondergeschikte positie als vrouw en ontslaat haar van de zonde van Eva, zo is gebleken uit hoofdstuk 5. Door hun keuze voor maagdelijkheid mogen ze de verlossing van Christus verwachten. De maagden zijn niet meer gevangen in de kringloop van geboorte en dood: ze zijn niet meer bekommerd om het dienen van deze wereld, maar alleen om dienen van Christus, ze zijn *ancilla Christi* geworden. Door boven het aardse leven te gaan staan, staan ze op een lijn met de martelaren.

De hoofddoek past hier voor de maagden niet bij. Sterker: een hoofddoek dragen zou afbreuk doen aan de verlossing. Een hoofddoek dragen zou betekenen dat ze niet werkelijk geloven dat ze verlost zijn door hun maagdelijkheid. Daarom weigeren ze niet alleen zelf een hoofddoek te dragen, maar vinden ze ook dat de andere maagden, die wel verkozen een hoofddoek te blijven dragen in de kerk, daarmee moeten ophouden. Omdat ze maagd zijn laten ze juist hun hoofddoek af in de kerk. Vanuit dat perspectief is het heel begrijpelijk dat ze niet met Tertullianus' redenering kunnen instemmen. Als ze geen sexuele vrouwen meer zijn, geen *mulieres*, dan zijn ze ook geen tweederangs mensen meer, staan ze boven de zonde van Eva en hoeven ze geen schaamte te hebben. Het zou inderdaad een regelrechte ontkenning van hun genadevolle staat zijn wanneer ze wèl een hoofddoek zouden dragen: daarmee zouden ze Gods verlossende werk toch ontkennen!

In de derde eeuw in Carthago is de hoofddoek niet verbonden aan de symboliek van het heilig huwelijk van maagden met Christus. Het beeld van het huwelijk met Christus komt helemaal niet voor in het centrum van zijn betoog. Slechts eenmaal noemt Tertullianus de maagden 'verloofden en echtgenotes van Christus' (De Virg. Vel.16,4), maar hier legt hij geen direct verband met de hoofddoek als bruidssluier. Het gaat hem om de gewone hoofddoek van getrouwde vrouwen. Ook voor de maagden is de hoofddoek niet verbonden aan het beeld van een huwelijk met Christus. De liefdes- en huwelijkssymboliek als symboliek voor de relatie met Christus was hen waarschijnlijk niet vreemd en mogelijk herkenden ze zich er ook in.¹⁶⁵ Maar deze verbeelding van de maagdelijkheid als een liefdesrelatie met Christus heeft er voor de maagden allerminst toe geleid dat zij als getrouwde vrouwen het hoofd zouden bedekken. Voor zover ze zichzelf begrepen als *nupta Christo*, was dat zelfs lijnrecht in tegenspraak met het symbool van de sluier. Deze status zette hen juist apart van de getrouwde vrouwen, niet op één lijn met hen. Als maagden al een liefdesrelatie met Christus nastreefden, dan was het een a-sexuele relatie, waarbij hoofddoekjes te aards waren. Wanneer we dit weten, is het eigenlijk vreemd dat een eeuw later de sluier het teken van maagdelijkheid werd, dat de sluieroverdracht het centrale ritueel werd voor de maagdwijding. Dat de sluier het symbool werd waarmee maagden de gelofte bekrachtigden hun maagdelijkheid te bewaren als "bruid van Christus", was in het

¹⁶⁵Zoals in hoofdstuk 4 al aangeduid, vermoed ik dat de liefdesrelatie een belangrijke metafoor was voor de vereniging van de gestorven christen met Christus in het hiernamaals. De allereerwaardigste "verloofden en echtgenotes van Christus" waren de martelaren (mannen en vrouwen), die immers direct hun geloof met de dood hebben moeten bekopen. Tertullianus noemt ook mannen en vrouwen die bijzonder aanzien genoten in de christelijke gemeenschap, de weduwen, weduwnaars, *presbyters* (oudsten) en maagden.

begin van de derde eeuw absoluut niet aan de orde.

Dit roept dan ook de vraag op wat er dan is veranderd in de loop van de derde eeuw dat vrouwen zich vanaf het begin van de vierde eeuw lieten sluieren juist als teken van hun band met Christus. Helaas is de opdracht van deze scriptie te beperkt om hier ook maar een theorie over te kunnen opwerpen: het zou een heel nieuw onderzoek vergen om hier verder op in te gaan.

Sleutelteksten in zowel Tertullianus' argumentatie als die van de maagden zijn Genesis 2 en 3, het paradijs- en zondevalverhaal. Het was onmogelijk binnen het kader van deze scriptie alles te zeggen over de interpretaties van Tertullianus en de maagden van het verhaal van de zondeval. Hoe hebben deze interpretaties volgens hen de bestaande verhouding tussen mannen en vrouwen beïnvloed of gelegitimeerd? En wat is de betekenis van maagdelijkheid als opheffing van de verschillen tussen mannen en vrouwen? Volgens Aspegren zijn er interpretatieverschillen tussen in grote lijnen de apokryfe evangeliën aan de ene kant en de apokryfe handelingen aan de andere kant. In de apokryfe evangeliën komt leggen volgens haar de schuld van de zondeval uitsluitend bij de vrouw te liggen, terwijl de apokryfe handelingen geneigd zijn man en vrouw even schuldig te verklaren aan het eten van de verboden boom.¹⁶⁶ Tertullianus, zo weten we, was geneigd de schuld van de zondeval eenzijdig bij de vrouw te leggen. Het zou interessant zijn te onderzoeken of de visie van de maagden op de zondeval verschilt van de visie van Tertullianus. Het vergt echter meer speurwerk in de bronnen dan ik hier heb kunnen doen om de nuances van een visie van vrouwen op de zondeval te kunnen onderscheiden van de visie die Tertullianus ventileert.

Een onderliggende kwestie, misschien wel dé onderliggende kwestie, in het conflict is de vraag of christenen in de aardse situatie al volledig verlost (kunnen) zijn.¹⁶⁷ Tertullianus heeft weliswaar veel achting voor maagdelijkheid en sexuele ascese, maar hij kan niet zover gaan dat hij hen hier en nu al verlost ziet uit de zondige, aardse staat van mensen. Een christen mag wel rekenen op de verlossing van Christus, maar is hier en nu op aarde nog altijd gebonden aan het lichaam, aan de seksualiteit en de zonde in de visie van Tertullianus. Dat dit voor een vrouw slechter uitpakt dan voor een man, is een gevolg van zijn uitleg dat juist de vrouw nooit ophoudt sexueel te zijn, en daarmee schuldig is aan de zonde van de man. Ook voor Tertullianus is maagdelijkheid, of als dat niet meer kan, celibaat na het huwelijk, een streven naar de oorspronkelijke, hele staat van Adam. Maar dat men die staat al bereikt zou hebben door de keuze voor maagdelijkheid alleen, is in zijn visie hoogmoed. Daarvoor is Tertullianus teveel een realist die rekent met de zwakheid van de mensen.

De maagden geloven dat ze door te kiezen voor maagdelijkheid hier en nu al verlost zijn, nu al leven als waren ze "niet van deze wereld". Hun leven nu wordt bepaald door de regels van het Rijk Gods, niet door de regels van mensen op aarde. Voor de maagden betekende dit een opheffen van hun

¹⁶⁶Aspegren, *The Male Woman*, p. 120-121 en 128-129.

¹⁶⁷Dit plaatst het onderwerp in de discussie over de gedachten over "gerealiseerde eschatologie" in de vroege kerk. Al in de brieven van Paulus zijn sporen aanwezig van een geloof dat het einde der tijden hier en nu al begonnen is voor christenen. Dit einde der tijden wordt dan verbeeld als het herstel van het paradijs. Een overzicht van deze gedachten geeft Aune, David Edward, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden: Brill, 1972

tweederangs positie als vrouw. Ze waren door hun maagdelijkheid gelijk in positie aan mannen en *imago Dei*, beeld en gelijkenis van God. De maagden protesteerden niet tegen de visie dat vrouwen zondig zijn, zodra ze sexueel zijn. Wel protesteren ze tegen de onontkoombaarheid van deze sexuele status: dat vrouwen *per definitie* sexueel en zondig zijn. In hun visie hadden vrouwen de mogelijkheid te ontkomen aan de culturele tweederangsheid van vrouwelijkheid in het licht van de christelijke boodschap. Mogelijk stond de maagden inderdaad, zoals Aspegren verdedigt, een ideaal voor ogen om 'een mannelijke vrouw' te worden. Dat het mogelijk was deze status "gelijk aan mannen" te verwerven door de keuze voor maagdelijkheid, is in de geschiedenis door onder meer Cyprianus nog wel bevestigd, maar is toch op de een of andere manier in zijn radicaliteit verloren gegaan sinds de maagden als hemelse "bruiden van Christus" aan de aardse dracht van sluiers gingen meedoen.

In de tijd van de hoofddoekjesaffaire zelf heeft Tertullianus waarschijnlijk het onderspit moeten delven: daarop duidt althans de stilte over hoofddoekjes in de geschriften van Cyprianus en andere bronnen uit die tijd. Mogelijk weerspiegelde Tertullianus in zijn tijd een minderheidsstandpunt, dat alleen binnen de montanistische beweging voet aan de grond heeft gekregen en niet in de grote kerk. Dat neemt niet weg dat in de geschiedenis zijn opvattingen veel andere kerkvaders hebben beïnvloed, allereerst Cyprianus en twee eeuwen later Augustinus. Tot in onze tijd leven zijn ideeën over het verbod van seksualiteit en zonde en over de deugd van de bescheidenheid door als christelijke waarden. De maagden aan de andere kant mogen in de geschiedenis, zoals vrouwen zo vaak, de verliezers geworden zijn, hun visie blijkt niet minder christelijk gefundeerd dan de visie van Tertullianus. De resultaten van dit onderzoek bevestigen dat er meer te zeggen valt over de eigen christelijke tradities van vrouwen dan tot voor kort werd aangenomen.

Bibliografie

Bronnen

Tertullianus

Ad Uxorem

Tertullien - A son épouse. Introduction, texte critique, traduction et notes de Ch. Munier, Paris: éd. du Cerf, 1980 (*Sources Chrétiennes* no. 273)

De Baptismo

Tertullien - Traité du baptême. Texte, introduction et notes de R.F. Refoulé, Paris, éd. du Cerf, (*Sources Chrétiennes* no. 35)

De Cultu Feminarum

Tertullien - La toilette des femmes (De Cultu Feminarum) Introduction, Texte critique, Traduction et Commentaire de M. Turcan, Paris: éd. du Cerf, 1971 (*Sources Chrétiennes* no. 173)

De Monogamia

Tertullien - Le mariage unique (de monogamia). Introduction, texte critique, traduction et commentaire de P. Mattei, Paris: éd. du Cerf, 1988 (*Sources Chrétiennes* no. 343)

De Oratione

Diercks, G.F., *Q. Septimius Florens Tertullianus De Oratione. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar*, Bussum: uitg. Paul Brand, 1947 (dissertatie)

De Virginibus Velandis

Schulz-Flügel, Eva, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Virginibus Velandis. Einleitung, Text, deutsche Übersetzung, theologischer und philologischer Kommentar*, Göttingen, 1977 (dissertatie)

Stücklin, Christoph, *Tertullian De virginibus velandis. Übersetzung, Einleitung, Kommentar. Ein Beitrag zur altkirchlichen Frauenfrage*, Bern/Frankfurt a.M.: Lang, 1974

Cyprianus

De Habitu Virginum

Keenan, sr. Angela Elizabeth, *Thasci Caecili Cypriani De Habitu Virginum. A Commentary, with an Introduction and Translation*, Washington, 1932 (*The Catholic University of America Patristic Studies*, vol. 34) (dissertatie)

Handelingen van Paulus en Thecla

Schneemelcher, Wilhelm en Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, dl. II, Tübingen, 1971⁴, p. 221-270

Nederlandse vertaling:

Klijn, A.F.J. (red.) *Apokriefen van het Nieuwe Testament 1*, Kampen: Kok, 1984, p. 154-196

Evangelie van Thomas

Nederlandse vertaling met commentaar in: J. Slavenburg en W.G. Glaudemans, *Nag Hammadi geschriften I. Een integrale vertaling van alle teksten uit de Nag Hammadi-vondst en de Berlijnse Codex*, deel 1: Jezus van Nazareth en Hermes Trismegistos, Deventer: Ankh-Hermes, 1994, p. 129-168

Martelaarsakten van Perpetua en Felicitas

Kritische editie van het latijn: Musurillo, H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972

Engelse vertaling: Petroff, Elizabeth Alvilda, *Medieval Women Writers*, New York/Oxford: 1986. p. 70-77

Secundaire literatuur

Achelis, Hans, *Virgines Subintroductae: Ein Beitrag zum VII. Kapitel des I. Korintherbriefs*, Leipzig, 1902

Aspegren, Kerstin, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, ed. R. Kieffer, Uppsala, 1990 (*Acta Universitatis Uppsalensis. Uppsala Women's Studies, A: Women in Religion*, 4)

Batey, Richard A., *New Testament Nuptial Imagery*, Leiden: Brill, 1971

Beard, M. "The Sexual Status of Vestal Virgins", *Journal of Roman Studies* 70 (1980) 12-27

Brooten, Bernadette, "Early Christian Women and Their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction", in: *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. Collins, A. Y., California, 1985, pp. 65-91

Brown, Peter, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia U.P., 1988

Burrus, Virginia, "Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10,1 (1994) 27-51

Camelot, Th., "Les traités *De Virginitate* au IV^e siècle", *Etudes Carmelitaines: Mystique et continence* 31 (1952) 273-292

Castelli, Elizabeth, "Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986) 61-88

Castelli, Elizabeth, "Heteroglossia, Hermeneutics, and History: A Review Essay Of Recent Feminist Studies Of Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1994) 73-98

Clark, Elizabeth A., "Devil's Gateway and Bride of Christ: Women in the Early Christian World", in: Clark, Elizabeth A., *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, New York, Toronto: Edwin Mellen Press, 1986, p. 23-60

Davies, Stevan L., *The Revolt of the Widows; the Social World of the Apocryphal Acts*, Londen, 1980

d'Izarny, R., "Mariage et consécration virginale au IV^eme siècle", *Vie Spirituelle: Supplément* 24 (1953) 92-119

Fiorenza, Elizabeth Schüssler, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Londen: SCM Press, 1983

Fiorenza, Elisabeth Schüssler, "Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians", *New Testament Studies* 33 (1987) 386-403

Freier, Heinrich, *Caput velare*, Tübingen, 1963 (dissertation)

Frend, W.H.C., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1971 (oorspr. 1952)

Frend, W.H.C., *The Rise of Christianity*, London: Darton, Longman and Todd, 1984

Harrison, O.G., "The Formulas <<Ad Virgines Sacras>>. A study of the Sources", *Ephemerides Liturgicae* 66 (1952) 252-273 en 352-366

Jong, J.-P. de, "Brautsegen und Jungfrauenweihe", *Zeitschrift für katholische Theologie* 84 (1962) 300-322

Koch, J., "Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten" *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur* 31/2, Leipzig, 1907, p. 59-112

McNamara, J.-A., *A New Song. Celibate Women in the First Three Centuries*, New York: Harrington Park Press, 1983 (150 p.)

Meeks, Wayne A., "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *History of Religions*, 13 (1974) p. 165-208

Metz, René, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine. Etude d'histoire de la liturgie*, Paris: 1954 (*Bibliothèque de l'Institut de Droit Canonique, Strassbourg*, 4)

Ruether, R. "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church" in: Ruether, R. (ed.) *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1974, p.150-183

Thompson, Cynthia, "Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth" *Biblical Archeologist*, 51 (1988) p.99-115

Thurston, Bonnie Bowman, *The Widows; A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis, 1989

Toorn, K. van der, "The Significance of the Veil in the Ancient Near East", in: *Pomegrates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Wright, David P. e.a. (eds), 1995

Torjesen, Karen Jo, *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, San Francisco: Harper, 1993

Wilpert, Joseph, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhundert der Kirch nach patristische Quellen ind den Grabdenkmälern dargestellt* Freiburg/Br. 1892

Wire, Antoinette Clark, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis: Fortress Press, 1990

Women in the Classical World. Image and Text, E. Fantham, H.P. Foley, N.B. Kampen e.a., New York/Oxford: Oxford University Press, 1994

Women's Life in Greece & Rome: A Source Book in Translation, Mary R. Lefkowitz and Maureen B. Fant (eds.), London: Duckworth, 1992