

*Facta sum masculus: christelijke genderrollen  
in de Passio Perpetuae et Felicitatis*

Lisa van Gemert

s1052044

Bachelorscriptie Latijn

dr. V.J.C. Hunink

31-05-2023

## Contents

Inleiding .....	3
Hoofdstuk 1 Christelijke genderrollen.....	5
Hoofdstuk 2 Vrouwelijke christelijke genderrollen.....	11
Hoofdstuk 3 Mannelijke christelijke genderrollen .....	20
Hoofdstuk 4 Verklaring van de genderrollen .....	32
Conclusie .....	39
Bibliografie .....	42

# Inleiding

In deze scriptie zal ik onderzoek doen naar de *Passio Perpetuae et Felicitatis*, een martelaarstekst geschreven kort na 203.<sup>1</sup> Het verhaal speelt zich af in Carthago, waar een groep christenen is opgepakt wegens hun geloof en uiteindelijk veroordeeld wordt *ad bestias*. De belangrijkste van deze personages zijn Perpetua, Felicitas en Saturus. Perpetua en Saturus vertellen allebei delen van het verhaal vanuit hun perspectief, in de vorm van autobiografische passages.

Voornamelijk vanwege dit autobiografische element – en meest van alle het autobiografische element van een *vrouw* – is de *PPF* erg bekend geworden.<sup>2</sup> Toch is er een debat over of dit autobiografische element ‘echt’ is: zijn deze passages daadwerkelijk door een Perpetua of een Saturus geschreven? Of heeft de auteur van het geheel dit autobiografische element zelf toegevoegd? Zo stelt Muehlberger (2022) dat de *PPF* is samengesteld in de 4<sup>e</sup> of 5<sup>e</sup> eeuw door christenen die al langer vereerde martelaren een tekst wilde geven met een overzicht van hun prestaties. Aan de andere kant stelt Bremmer (2017) dat de *PPF* een samenstelling is van de autobiografie van Perpetua, de autobiografie van Saturus en passages van een andere auteur met aanvullende informatie. Naast dit debat over de authenticiteit van de tekst zijn ook de verschillen en overeenkomsten tussen de Griekse en Latijnse variant van de tekst bestudeerd (zie bijvoorbeeld Mazzucco (2018) voor een opsomming van dit debat) en op theologisch vlak heeft bijvoorbeeld Orbán (1989) de verbeelding van het leven na de dood in de *PPF* geanalyseerd. Ander theologisch onderzoek is bijvoorbeeld Kitzler (2016), die de *PPF* in de context plaatst van de vroegchristelijke martelaarsteksten en de vroegchristelijke gebruiken in het algemeen.

Bovendien is er op het gebied van genderstudies onderzoek gedaan naar de *PPF*. Zo geeft Cobb (2008) een algemeen overzicht van het verbeelden van mannelijkheid in vroegchristelijke martelaarsteksten, waarbij ook de *PPF* wordt behandeld. Gold (2011) gaat specifiek in op de dynamische genderaspecten in de *PPF*, waarbij ze voornamelijk de vermannelijking van Perpetua en de vervrouwelijking van haar vader behandelt. Dit is een

---

<sup>1</sup> De datum 7 maart 203 wordt in de *Acta* – een kortere en latere versie van de *PPF* – en in een latere Romeinse kalender genoemd als de datum van het martelaarschap van Perpetua en de andere martelaren met haar. In 203 had Hilarius tevens de positie van proconsul van Afrika overgenomen van Minicius Opimianus, zoals ook in *PPF* 6.3 wordt genoemd. De vroegste referentie naar de *PPF* staat in Tertullianus’ *De anima* 55.4, geschreven tussen 210-213. De *PPF* is dus zeker na 203 geschreven en voor 213. Zie hiervoor Gold (2018), 13.

<sup>2</sup> In de rest van deze scriptie zal de *Passio Perpetuae et Felicitatis* benoemd worden als *PPF*.

algemene trend in onderzoek naar de *PPF* op het vlak van genderstudies: er wordt gefocust op één of twee aspecten – met name de twee eerder genoemde – maar er wordt geen compleet overzicht gegeven van de (christelijke) genderrollen in de 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> eeuw en hoe deze voorkomen in de *PPF*. Met deze scriptie wil ik deze lacune opvullen.

Hiervoor hanteer ik de volgende onderzoeksvraag: Welke christelijke genderrollen uit de 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> eeuw zijn terug te vinden in de *Passio Perpetuae et Felicitatis* en waarom? Om een antwoord te formuleren op deze onderzoeksvraag, werk ik volgens de principes van close reading en met het kader van de genderstudies. Binnen de context van genderstudies maak ik gebruik van begrippen als gender, sekse en genderrollen, en analyseer ik de tekst op het voorkomen van genderrollen. Voor close reading is het van belang om attent te zijn op gender-gerelateerd taalgebruik (bijvoorbeeld *virtus*, maar ook *domina*, *femina* etc) en contexten waarbinnen genderrollen naar voren komen. Bij deze contexten hoort bijvoorbeeld de dynamiek tussen vader en dochter in de tekst. Daarnaast zal ik letten op het voorkomen van bepaalde symbolen van vrouwelijkheid en/of mannelijkheid. Zo is het amfiteater een bekend symbool van mannelijkheid in de Romeinse samenleving.<sup>3</sup>

In hoofdstuk 1 zal ik eerst een kort overzicht geven van de betekenis van belangrijke termen gebruikt in deze scriptie en van de christelijke genderrollen in de 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> eeuw. In hoofdstuk 2 zal ik vervolgens een analyse maken van de tekst en bepalen in hoeverre de eerder behandelde vrouwelijke christelijke genderrollen hierin voorkomen. In hoofdstuk 3 zal ik hetzelfde doen, maar dan voor de mannelijke christelijke genderrollen. Uiteindelijk zal in hoofdstuk 4 een analyse volgen op basis van secundaire literatuur, waarin getracht wordt de aanwezige genderrollen in de *PPF* te verklaren. Bij alle hoofdstukken staat de primaire tekst voorop, maar wordt secundaire literatuur gebruikt als ondersteuning.

---

<sup>3</sup> Cobb (2008), 35

# Hoofdstuk 1 Christelijke genderrollen

In dit hoofdstuk zal ik aan de hand van secundaire literatuur context geven voor de rest van dit onderzoek naar de christelijke genderrollen in de *PPF*. Hiervoor zal ik eerst de concepten van gender, sekse en genderrollen uitleggen, waarna ik dieper zal ingaan op de manier waarop deze concepten werden toegepast in de Grieks-Romeinse samenleving en het christendom. Als laatste zal ik overzichtelijk de mannelijke en vrouwelijke christelijke genderrollen uit de 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> eeuw uiteenzetten.

Om dit overzicht van de christelijke genderrollen te kunnen geven, is het van belang om de betekenis van de begrippen gender, sekse en genderrollen in deze scriptie te specificeren.<sup>1</sup> Gender en sekse zijn aan elkaar verwant: sekse is het geslacht, en de fysieke en biologische kenmerken die bij dit geslacht horen.<sup>2</sup> Gender is de sociale, culturele, politieke en/of economische betekenis die aan een sekse wordt gekoppeld.<sup>3</sup> Vrouwelijkheid en mannelijkheid zijn dus de sociale, culturele, politieke en/of economische betekenissen die aan de sekse vrouw en man worden gekoppeld. Genderrollen kunnen vervolgens beschreven worden als de eigenschappen en kenmerken die horen bij het uitdrukken van vrouwelijkheid en mannelijkheid in een samenleving, bijvoorbeeld eigenschappen als moed. Deze eigenschappen en kenmerken worden bepaald door de bredere context van een cultuur: regels waaraan leden van een culturele subgroep – zoals aanhangers van een religie als het christendom – zich behoren te houden.<sup>4</sup> Binnen deze context kunnen individuen zich bewegen, gebruikmakend van middelen zoals status en geld, waardoor de acties binnen de vastgestelde genderrollen verschillen per individu.<sup>5</sup> Hierop kom ik later terug.

Deze bredere context van het christendom ligt dichtbij de context van de Romeinse samenleving, in wiens tijd het christendom opkwam en zich ontwikkelde. Door deze nauwe connectie hadden Grieks-Romeinse waarden veel invloed op het christendom, met name ook diens visies op het mannelijke en het vrouwelijke. De Grieks-Romeinse wereld wordt

---

<sup>1</sup> De genoemde begrippen worden frequent met een verschillende betekenis gebruikt in secundaire literatuur. Om verwarring te voorkomen, geef ik daarom hier de betekenis die ik in deze scriptie aanhoud voor deze begrippen.

<sup>2</sup> National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine (2022), 20. Ook de World Health Organization hanteert deze definitie.

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Hylén (2014), 5.

<sup>5</sup> Idem.

gekenmerkt door het *one-sex-model*.<sup>6</sup> Dit model houdt in dat ieder lichaam dezelfde basis en componenten had, met als beslissend verschil dat de genitalia bij de man naar buiten groeiden terwijl ze bij de vrouw dit niet deden.<sup>7</sup> Een vermeend verschil in hitte veroorzaakte deze discrepantie tussen de twee seksen: de vrouw was koelbloedig en de man warmbloedig, waardoor zijn genitalia naar buiten groeiden.<sup>8</sup> Mede door deze hitte was het lichaam van de man superieur aan dat van de vrouw.<sup>9</sup> Het vrouwelijke lichaam gold dus als een slechtere versie van het mannelijke lichaam.

Vanuit dit *one-sex-model* ontwikkelde zich een schaal voor mannelijkheid en vrouwelijkheid, waarbij mannelijkheid positief was en vrouwelijkheid negatief. Deze waarden waren echter dynamisch: door middel van het tonen van bijvoorbeeld mannelijke eigenschappen kon men mannelijker worden en zo zichzelf opwerken op de schaal van mannelijkheid en vrouwelijkheid.<sup>10</sup>

### **Christelijke genderrollen**

Het christendom kwam op in de 1<sup>e</sup> eeuw en leunde op de bestaande culture context van de Grieks-Romeinse wereld, zoals het hierboven besproken *one-sex-model* en de schaal voor mannelijkheid en vrouwelijkheid. Aan de andere kant zette het zich ook af tegen de Grieks-Romeinse wereld. Deze wereld had een sterk patriarchaal systeem waarin de vrouw ondergeschikt was aan de man en minder vrijheden genoot.<sup>11</sup> Een voorbeeld van deze onderdrukking is de duidelijke voorkeur die men had voor mannelijke kinderen/erfgenamen: nieuwgeboren dochters werden frequent afgewezen of gedood, omdat ze werden gezien als een risico.<sup>12</sup> Vrouwen konden immers hun kuisheid aantasten en zo ook de eer van de familie, terwijl voor mannen dit niet gold.<sup>13</sup> Bovendien hadden mannen een grotere bewegingsvrijheid in de maatschappij, met rollen die voor hen waren weggelegd in de

---

<sup>6</sup> Het is belangrijk om hierbij te vermelden dat het *one-sex-model* een theorie is van Thomas Laqueur. Het legt het systeem van mannelijkheid en vrouwelijkheid uit dat heerste in de antieke periode, maar is nog steeds een moderne visie op dit tijdperk. Dit model werd in de antieke periode niet als zodanig betiteld, maar werd pas later zo bekend.

<sup>7</sup> Laqueur (1992), 4 en 25-27.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> Stewart (2016), 92-94.

<sup>11</sup> Milnor (2012), 611-612.

<sup>12</sup> Cohick (2009), 40-41. Met afgewezen wordt bedoeld dat het kind niet wordt geaccepteerd door de vader en dus ook niet in het huishouden. Het kind kan vervolgens door iemand anders opgevoed worden, als slaaf worden opgenomen in een huishouden of ergens ten vondeling worden gelegd.

<sup>13</sup> Cohick (2009), 33-34.

publieke sfeer.<sup>14</sup> Hierdoor konden zij ook de positie en de eer van hun familie vergroten, wat een stuk moeilijker was voor vrouwelijke erfgenamen. Via hun echtgenoten of andere mannelijke connecties konden vrouwen wel macht uitoefenen, wat voornamelijk te zien is in de keizertijd.<sup>15</sup> Er is dus sprake van intersectionaliteit: vrouwen van een bepaalde klasse konden wel tot een bepaalde hoogte zich bemoeien met de publieke sfeer en hier aanzien verwerven.

Vrouwen van hogere klasse konden manieren vinden om macht uit te oefenen, maar dit was vaak lastig voor vrouwen van lagere klassen. Het christendom richtte zich op deze meer onderdrukte bevolkingsgroepen, zoals slaven en deze vrouwen van lagere status.<sup>16</sup> Zo verbood het christendom het doden van vrouwelijke baby's<sup>17</sup>, maar gaf vrouwen ook de mogelijkheid om posities van eer status te verkrijgen in de christelijke kerk: de positie van diaken, maar ook die van patrones.<sup>18</sup> In het algemeen beloofde het christendom absolute gelijkheid: geen verschil meer tussen sekse, geen verschil tussen rijk en arm, maar iedereen zou gelijk zijn in de ogen van God.<sup>19</sup> Dit was voor zij die een lagere status hadden erg aantrekkelijk.

Ondanks deze nieuwe mogelijkheden voor marginale bevolkingsgroepen functioneerde het hiërarchische systeem van het antieke christendom in de basis als een patriarchaat: God stond als vaderfiguur aan de top van de hiërarchie, met een (mannelijke) paus die in zijn naam heerste over de (katholieke) christenen op aarde. De rest van de functies binnen de kerk zoals bisschop en priester werden bekleed door mannen, met als enige uitzondering de positie van diaken. Vrouwen werden dus grotendeels uitgesloten van machtsposities binnen de religie.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup> Milnor (2012), 611-612.

<sup>15</sup> Idem. Door de komst van de (onofficiële) positie van de keizer in de Romeinse samenleving, hadden vrouwen een concretere machtspositie om op terug te vallen. Als je familie was van de keizer, had je automatisch een hogere status.

<sup>16</sup> McGrath (2013), 7-9. Het christendom had een boodschap van gelijkheid: ongeacht je afkomst, sekse of status, in het geloof was je gelijk aan eenieder. Daarnaast bood het christendom hulp aan armen, zieken en weduwen.

<sup>17</sup> Stark (1995), 231-233.

<sup>18</sup> Stark (1995), 238-239.

<sup>19</sup> McGrath (2013), 7-9.

<sup>20</sup> Dit was echter wel een ontwikkeling die opkwam vanaf de 2<sup>e</sup> eeuw voor Christus. Dit is ook het moment waarop het christendom zich verder loskoppelde van het jodendom en meer als zelfstandige religie ging functioneren. Zie hiervoor Bennett & Karras (2013), 14.

## Vrouwelijke genderrollen

Het christendom bood dus mogelijkheden voor vrouwen om meer vrijheden en mogelijkheden te verkrijgen. Zo kon een vrouw zich opstellen als patrones voor een religieus instituut en zo titels als moeder en priester verkrijgen.<sup>21</sup> Deze titels gaven eer aan de desbetreffende patrones, maar ook aan haar familie. Om zich op stellen als patrones had de vrouw een zekere macht nodig over haar vermogen, die ze verkreeg via een man (vaak haar vader of haar echtgenoot).<sup>22</sup> Dit vermogen kon ze echter slechts inzetten voor een beperkt doeleinde – ten bate van haar familie en kinderen – terwijl een man zijn vermogen kon beheren naar believen.<sup>23</sup>

Een vrouw kon dus beperkt haar vermogen gebruiken, maar ook de receptie van haar acties met haar vermogen was anders dan de receptie van de acties van een man. Bij inscripties die mensen prijzen voor hun publieke diensten is er een algemene trend waarbij vrouwen worden geprezen voor hun kuisheid, bescheidenheid en andere huiselijke deugden.<sup>24</sup> Mannen worden aan de andere kant geprezen voor hun diensten bewezen aan de maatschappij.<sup>25</sup> Een voorbeeld hiervan zijn de inscripties voor Publia Plancia Aurelia Magniana Motoxaris en haar broer Perikles uit de 3<sup>e</sup> eeuw, die beide in de stad Selge – een antieke stad in het huidige Turkije – woonden en hier civiele taken uitvoerden. Zo werd de bouw van verschillende gebouwen gefundeerd door de patronage van Motoxaris – onder andere een tempel voor de godin Tyche – en haar broer had de titel van priester van Tyche voor het leven, naast een handvol andere religieuze en politieke titels (demiurg, agonothetes en arcierothytes).<sup>26</sup> In inscripties werd Perikles geprezen voor zijn *prostatia* (leiderschap, autoriteit), terwijl Motoxaris geprezen werd voor haar onberispelijke karakter en manieren.<sup>27</sup> De man wordt dus geprezen voor zijn macht en dominantie, maar de vrouw – een patrones van verschillende belangrijke gebouwen – wordt gereduceerd tot haar manieren en haar karakter.

---

<sup>21</sup> Hylén (2014), 8. Met deze patronage kan je bijvoorbeeld denken aan het financieren van de restauratie van een kerk.

<sup>22</sup> Hylén (2014), 4-5. Hierbij is belangrijk om te benadrukken dat het hier nogmaals gaat om vrouwen van hogere klasse of welvaart. Patronage was immers niet weggelegd voor zij die hier niet genoeg geld voor hadden.

<sup>23</sup> Hylén (2014), 4-5.

<sup>24</sup> Hylén (2014), 8; Riess (2012), 492-495.

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> Van Bremen (1996), 100-101.

<sup>27</sup> Van Bremen (1996), 103.



Deze neiging om de publieke rol van een vrouw te negeren in inscripties was niet vreemd, maar een gevolg van de verdeling van sferen in publiek en privé de Romeinse samenleving. De vrouw behoorde toe aan de privésfeer, waar ze een beperkte hoeveelheid macht had en de verantwoordelijkheid om het huishouden draaiende te houden.<sup>28</sup> Het was niet gewoonlijk voor haar om naar buiten te treden tot de publieke sfeer – bijvoorbeeld de politiek – aangezien vrouwen passief en irrationeel zouden zijn.<sup>29</sup> Daarnaast kon ze met haar lichaam en stem lust opwekken bij mannen en zo inbreuk doen op hun zelfcontrole.<sup>30</sup> Deze verdeling in sferen zien we ook terug bij afbeeldingen voor grafinscripties, waarbij vrouwen vaak worden afgebeeld terwijl ze thuis zaten en daar taken verrichtten.<sup>31</sup> De mogelijkheden voor vrouwen om tot de publieke sfeer toe te treden werden vanaf ongeveer de 2<sup>e</sup> eeuw verder beperkt, aangezien ze toen werden uitgesloten van kerkelijke posities.<sup>32</sup>

Een reden voor zowel het christendom als de Grieks-Romeinse samenleving om vrouwen binnenshuis te houden was om hun kuisheid te beschermen.<sup>33</sup> Een maagdelijke en ongetrouwde vrouw in het christendom was een symbool van puurheid, maar ook was de maagdelijkheid van een vrouw belangrijk voor haar familie.<sup>34</sup> Een maagd had namelijk een hogere waarde voor haar vader om haar uit te huwelijken en door maagd te blijven tot haar huwelijk kon ze geen loyaliteit ontwikkelen voor een andere man.<sup>35</sup> De bewondering voor maagdelijkheid is daarnaast terug te traceren tot belangrijke figuren in het christendom zoals Maria.<sup>36</sup>

## **Mannelijke genderrollen**

De vrouw verbleef binnen de privésfeer en het huishouden, maar de man trad naar buiten

---

<sup>28</sup> Milnor (2012), 611.

<sup>29</sup> Mollenkott (1977), 10 en 16-18; Padgett (2008), 2.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Hylan (2014), 5.

<sup>32</sup> Bennett & Karras (2013), 14. In deze periode was Jezus – die pleitte voor de gelijkheid van de seksen en mensen in het algemeen – al een tijd lang van het podium verdwenen. Het christendom begon zich steeds meer aan te sluiten bij de normen en waarden van de heersende cultuur, waardoor ook de vrouw meer onderdrukt begon te worden. Zie hiervoor Sawyer (1996), 106.

<sup>33</sup> Cohick (2009), 64.

<sup>34</sup> Cohick (2009), 64; Bennett, J.M. & Karras, R.M. (2013), 529; Sawyer (1996), 38-39. Een vrouw moest echter maagd blijven uit noodzaak – bijvoorbeeld omdat ze nog niet getrouwd was – niet omdat ze simpelweg geen kinderen wilde of niet wilde trouwen. Zie hiervoor Bennett, J.M. & Karras, R.M. (2013), 529.

<sup>35</sup> Hylan (2014), 6; Sawyer (1996), 38-39;

<sup>36</sup> Bennett, J.M. & Karras, R.M. (2013), 530-533.

en bevond zich in de publieke sfeer.<sup>37</sup> Onder deze publieke sfeer vielen bijvoorbeeld rollen in de politiek, maar ook in de meest algemene zin het naar buiten treden en contact onderhouden met andere mannen. Door zijn aanwezigheid in de publieke sfeer, was het belangrijk dat de man een actieve en dominante rol aannam en streefde naar het behalen van persoonlijke eer.<sup>38</sup> Hij was geschikt voor deze rol omdat hij een wezen van ratio was, macht kon uitoefenen en beschikte over zelfcontrole, deugd en wijsheid.<sup>39</sup> Bij deze zelfcontrole hoorde een controle over je emoties – het tonen van emoties moest gerechtvaardigd zijn – maar ook het niet gedomineerd worden door een begeerte naar eten, luxe of seks.<sup>40</sup> Via deze zelfcontrole bereikte de man ook een standvastigheid die van hem verwacht werd, voornamelijk op het gebied van zijn geloof: een man moest God volgen zonder van Zijn pad af te dwalen of Hem in twijfel te trekken.<sup>41</sup>

Volgens de genderrollen van de 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> eeuw werd van vrouwen dus verwacht dat ze zich kuis gedroegen, trouw waren aan hun familie, hun vermogen en energie stoken in het helpen van hun familie (man, kinderen, ouders) en dat een passieve rol hadden in de samenleving. Ze bevonden zich in de privésfeer, waar ze niet konden participeren in het bestuur van de staat en vanaf de 2<sup>e</sup> eeuw slechts in beperkte mate posities konden krijgen binnen het christendom. Mannen hadden een actieve en dominante rol en moesten zelfcontrole, wijsheid, standvastigheid en deugd tonen. Door het *one-sex-model* waren de genderposities van mensen dynamisch: als een gevolg van het tonen van mannelijke eigenschappen en acties kon iemand mannelijker worden, en vice versa. Hierbij gold een vermannelijking als positief en een vervrouwelijking als negatief.

---

<sup>37</sup> Milnor (2012), 611-612.

<sup>38</sup> Stewart (2016), 94-95 en 98.

<sup>39</sup> Remedios (2016), 8; Padgett (2008), 2; Cobb (2008), 28.

<sup>40</sup> Asikainen (2018), 152-155 en 50-54.

<sup>41</sup> Idem, 59.

## Hoofdstuk 2 Vrouwelijke christelijke genderrollen

In dit hoofdstuk zal ik de tekst van de *PPF* bestuderen en een analyse maken van de aanwezigheid van de eerder behandelde vrouwelijke christelijke genderrollen. Ik zal hiervoor eerst de verschillende figuren introduceren die van belang zijn voor de vrouwelijke genderrollen – Perpetua, Perpetua's vader en Felicitas – en vervolgens hun eigenschappen en acties analyseren. In dit hoofdstuk gebruik ik close reading om de tekst te bestuderen, maar gebruik ik ook secundaire bronnen om bepaalde elementen nader te verklaren.

De *PPF* heeft twee prominente biologisch vrouwelijke figuren: Perpetua en Felicitas. Perpetua is een hooggeboren vrouw, een *honeste nata*, die als een vrij iemand van onderwijs heeft genoten (*liberaliter instituta*) en op stand is getrouwd (*matronaliter nupta*).<sup>1</sup> Daarnaast wordt in haar introductie vermeld dat ze een vader, moeder, twee broers en een jong kindje heeft.<sup>2</sup> Ze lijkt hiermee meteen het evenbeeld van een goede vrouw te zijn: een vrouw van goede komaf die is getrouwd en een kind heeft. Daarnaast wordt ze vanaf het begin sterk gelinkt aan haar familie – ze is de enige van wie we het hele gezin opgenoemd krijgen –, wat ook past bij de verwachting dat vrouwen zich voornamelijk bezig houden met en zich inzetten voor hun familie.

Felicitas aan de andere kant krijgt een zeer korte introductie:

*Apprehensi sunt adolescentes catechumeni: Revocatus et Felicitas, conserva eius.*<sup>3</sup>

'De adolescente doopleerlingen zijn opgepakt: Revocatus en Felicitas, zijn medeslavin.'

*Adolescentes* omvat ongeveer de leeftijd net voor volwassenheid, maar het is lastig om hiervoor een specifieke leeftijd te noemen.<sup>4</sup> Felicitas heeft daarnaast de status van *conserva*:

---

<sup>1</sup> *PPF*. 2.1.

<sup>2</sup> *PPF*. 2.2.

<sup>3</sup> *PPF*. 2.1. Een doopleerling is iemand die nog niet officieel is gedoopt, maar nog in de leer is over het christendom en de gebruiken ervan. Zodra deze opleiding is afgerond, kan men gedoopt worden.

<sup>4</sup> Heffernan (2012), 149. Volgens het Romeinse recht werd een kind een adolescent wanneer het zich kon voortplanten: voor jongens op 14-jarige leeftijd en voor meisjes op 12-jarige leeftijd. Volwassenheid werd niet aan een specifieke leeftijd gebonden, aangezien kinderen bleven leven onder de autoriteit van de *pater familias*, het mannelijke hoofd van de familie. Bij gevallen waarbij de *pater familias* stierf wanneer zijn kinderen nog jong waren, zien we echter dat jongens op 25-jarige leeftijd werden beschouwd als volwassen en geen voogd meer nodig hadden. Zie hiervoor Youf (2011), 4.

een slavin.<sup>5</sup>

Om deze vermelding van haar status als slavin in de tekst beter te begrijpen, is het nodig om terug te denken aan de schaal van mannelijkheid en vrouwelijkheid die in hoofdstuk 1 is behandeld. Men werd vrouwelijker en/of mannelijker aan de hand van acties en gedrag, waarbij een vermannelijking betekende dat een persoon beter werd. Vrouwen stonden automatisch lager op de schaal van mannelijkheid vanwege hun natuurlijke nadeel – ze hadden immers het minder perfecte lichaam van een vrouw – maar ook slaven stonden lager op deze schaal. Slaven hadden immers niet de vrijheid om controle over zichzelf en over de mensen om zich heen uit te oefenen en konden ook niet (volledig) de actieve en dominante rol aannemen die werd verwacht van een man.<sup>6</sup>

### **Perpetua**

Perpetua wordt geïntroduceerd als een 22-jarige vrouw van goede afkomst en is op stand getrouwd. Daarnaast wordt ze in haar introductie meteen gelinkt aan haar familie:

*Habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aequè catechumenum, et filium infantem ad ubera.*<sup>7</sup>

‘Een vader en een moeder en twee broers hebbend, de één ook een doopleerling, en een jong kind aan de borsten.’

Van deze familieleden wordt haar moeder slechts twee keer genoemd: één keer in Perpetua’s introductie en één keer in paragraaf 3, wanneer Perpetua in de gevangenis tegen

---

<sup>5</sup> Er is debat over de betekenis van *conserva* in deze context. Habermehl stelt dat er geen gegronde bewijs is voor de theorie dat Felicitas Perpetua’s slavin is. *Conserva* kan zo ook geïnterpreteerd worden als ‘echtgenote/vrouw’, wat haar eventueel de levenspartner van Revocatus zou maken (Habermehl (2004), 209). Tertullianus gebruikt het woord om een zuster in het christendom aan te duiden, maar ook voor zijn eigen christelijke vrouw. Zie hiervoor Teeuwen (1926), 126-127. Aan de andere kant wordt *conserva* ook gebruikt om een slaaf/slavin aan te duiden (zie hiervoor *ThLL* IV, 422). Beide opties zijn mogelijk: de auteur van de gehele tekst kan ervoor gekozen hebben om na *adolescentes catechumeni* (PPF. 2.1) nogmaals nadruk te leggen op het feit dat Felicitas christelijk was of om aan te duiden dat ze de vrouw was van Revocatus. Daarnaast is het mogelijk dat Felicitas en Revocatus de status van slaaf hebben in de tekst, ook omdat het christendom veel aantrekkingshad tot deze lagere bevolkingsgroepen. Dit zou ook passen binnen de algemene trend van de tekst, waarbinnen groepen van lagere status en mannelijkheid zichzelf omhoogwerken. Dit gebeurt bijvoorbeeld met Perpetua. In deze scriptie ga ik ervan uit dat Felicitas een slavin was.

<sup>6</sup> Sommige slaven hadden een hogere rol in de maatschappij, bijvoorbeeld als dokter of leraar. Toch bleven ze onder de autoriteit van hun meester staan en hadden geen volledige (zelf)controle.

<sup>7</sup> PPF. 2.1.

haar moeder praat over haar zorgen om haar kindje.<sup>8</sup> Haar moeder heeft dus een passieve rol in de tekst en wordt slechts betrokken wanneer het gaat om Perpetua's kindje, en dus haar familie.

Perpetua heeft daarnaast twee broers: één broer die ook doopleerling is en een jonger broertje dat voorkomt in twee van de visioenen die Perpetua heeft tijdens haar gevangenschap. In deze visioenen ziet ze haar broertje:

*Hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis, annorum septem, qui per infirmitatem facie cancerata male obiit, ita ut mors eius odio fuerit omnibus hominibus.*<sup>9</sup>

‘Deze Dinocrates was mijn broer in het vlees, zeven jaar oud, die door de ziekte van etterende wonden in zijn gezicht akelig doodging, zodat zijn dood voor alle mensen tot afschuw was.’<sup>10</sup>

In deze visioenen ziet Perpetua Dinocrates uit een *locus tenebrosus* komen waarna hij probeert water uit een *piscina plena aqua* te drinken, wat niet lukt.<sup>11</sup> Perpetua heeft medelijden met het lot van haar broertje en bidt voor zijn verlossing:

---

<sup>8</sup> PPF. 3.8.

<sup>9</sup> PPF. 7.5.

<sup>10</sup> Het is niet helemaal zeker aan welke ziekte Dinocrates precies leed. Het kan gaan om kanker of een tumor, maar we moeten voorzichtig zijn met het koppelen van deze modernere medische termen aan oudere beschrijvingen van ziektes zoals in de PPF. Zie hiervoor Heffernan (2012), 219-220. Eerder in de tekst wordt gezegd dat Dinocrates een *vulnus in facie eius* had (PPF. 7.4), een wond die hij ook had toen hij overleed (PPF. 7.4). Het gaat hier dus om een wond/wonden in zijn gezicht. De Romeinen waren zich er bewust van dat er tumoren bestonden die het gezicht konden verminken, waarvoor het woord *cancer* gebruikt werd (Heffernan (2012), 218). Ik heb voor de vertaling ‘etterende wonden’ gekozen aangezien al eerder in de tekst wordt aangegeven dat hij een wond in zijn gezicht had ten tijde van zijn overlijden en om uitdrukking te geven aan de betekenis van *cancer*, wat zodanig ernstig was dat het een gezicht kon misvormen.

<sup>11</sup> PPF. 7.4 en 7.7. Gonzalez (2014) stelt dat deze *locus tenebrosus* de Hades is. Zo heeft Dinocrates nog de wond op zijn gezicht die hij ook had toen hij stierf, wat kenmerkend is voor Griekse en Romeinse helden. Deze verschenen vaak in dezelfde kleding en status die ze ook hadden toen ze stierven. Zo droegen ze soms nog hun met bloed besmeurde wapenuitrusting. Zie hiervoor Gonzales (2014), 190-194. Een andere opvatting is dat Dinocrates in het vagevuur – een intermediaire plaats waar zij die hebben gezondigd zich zouden kunnen purificeren en zo toch naar de hemel konden gaan – zou zijn. Zo stelt Merkt (2005) dat het eindige lijden van Dinocrates, het intermediaire karakter van de *locus tenebrosus* en de uiteindelijke purificatie/overwinning op het lijden allemaal karakteristieke eigenschappen zijn die in de Middeleeuwen worden toegeschreven aan het vagevuur. Zie hiervoor Merkt (2005), 49. Een derde benadering is dat Dinocrates symbool zou staan voor Perpetua's kind. De *locus tenebrosus* zou volgens Rouselle (1987) dan symbool staan voor de baarmoeder en de *piscina* voor de borsten van de moeder. Deze borsten kunnen zowel Dinocrates als Perpetua's kind niet meer bereiken. Zie hiervoor Rouselle (1987), 198-199.

*Et feci pro illo orationem die et nocte gemens et lacrimans, ut mihi donaretur.*<sup>12</sup>

‘En ik bad voor hem overdag en ’s nachts zuchtend en huilend, opdat het [zijn verlossing] aan mij zou worden gegeven.’

Perpetua is betrokken bij het welzijn van haar broertje en zet zich in om te zorgen dat zijn pijn verlicht wordt. Deze zelfde mentaliteit zien we terug in Perpetua’s relatie met haar kindje. Meerdere malen wordt benoemd dat ze zich zorgen maakt om haar kindje. Zo deelt ze haar zorgen met haar moeder in paragraaf 3 (*sollicita pro eo [infante] adloquebar matrem*) en zorgt ze er ook voor dat haar kindje met haar in haar cel kan verblijven:<sup>13</sup>

*Et usurpavi ut mecum infans in carcere maneret; et statim convalui et relevata sum a labore et sollicitudine infantis.*<sup>14</sup>

‘En ik zorgde ervoor dat mijn kind bij mij in de kerker bleef; en meteen knapte ik op en was ik verlicht van de last en de zorgen voor mijn kind.’

In het algemeen zien we dus dat de vrouwen in de tekst – Perpetua en haar moeder – betrokken zijn bij hun familieleden en zich inzetten voor hun welzijn. Perpetua zorgt voor haar broertjes en haar kindje, en met haar moeder deelt ze haar zorgen. Perpetua’s moeder heeft een passieve rol in de tekst, wat ook past bij de vrouwelijke genderrollen.

### **Vervrouwelijking van Perpetua’s vader**

De relatie van Perpetua met haar vader is de meest prominente in de tekst. Beide figuren ondergaan in hun relatie een ontwikkeling: Perpetua wordt door haar acties steeds mannelijker terwijl haar vader vrouwelijker wordt. Ik zal in dit hoofdstuk zijn vervrouwelijking behandelen en in hoofdstuk 3 verder ingaan op Perpetua’s vermannelijking.

In de tekst zijn er in totaal vier confrontaties tussen Perpetua in haar vader. Tijdens deze confrontaties probeert Perpetua’s vader haar te overtuigen om haar geloof als christen de rug toe te keren en terug te gaan naar haar familie:

---

<sup>12</sup> PPF. 7.10.

<sup>13</sup> PPF. 3.8.

<sup>14</sup> PPF. 3.9.

*... et me pater verbis evertere cupiret et deicere pro sua affectione perseveraret. [...] et profectus est victus cum argumentis diaboli.*<sup>15</sup>

‘... en mijn vader wilde mij met zijn woorden van gedachten doen veranderen en hield vol, vanwege zijn liefde, met mij ervan af te brengen. [...] en verslagen is hij vertrokken met de argumenten van de duivel.’

Perpetua’s vader probeert in deze conversatie met zijn liefde (*sua affectione*) Perpetua te overtuigen, maar maakt ook gebruik van de argumenten van de duivel (*argumentis diaboli*).<sup>16</sup> De rollen zijn hier omgedraaid: de man handelt vanuit zijn emoties en vanuit de duivel, terwijl de vrouw handelt vanuit haar ratio en trouw blijft aan God. Daarnaast is Perpetua’s vader hier als het ware bezeten door de duivel, die probeert om Perpetua van haar geloof af te brengen, wat ook afdoet aan zijn zelfcontrole als man.<sup>17</sup>

Later probeert hij nogmaals om Perpetua te overtuigen, nu met haar zoontje op de arm:

*“Parce,” inquit, “canis patris tui, parce infantiae pueri.”*<sup>18</sup>

“Spaar,” zei hij, “het grijze haar van je vader. Spaar je kleine jongen.”

Hij gebruikt hier Perpetua’s connectie met hem en met haar kind als argument. Na deze poging, die mislukt, wordt hij geslagen (*percussus*) met een tak (*virga*) omdat hij te lang probeert om haar alsnog te overtuigen en het proces van de procurator Hilarianus hindert.<sup>19</sup> Dit is een grote belediging voor een man: door deze mishandeling wordt hij in een onderdanige rol gezet en verliest hij de controle over zichzelf en zijn eigen welzijn.

Na deze confrontatie neemt Perpetua’s vader haar zoontje mee en weigert hem terug te geven aan Perpetua:

*Tunc quia consueverat a me infans mammae accipere et mecum in carcere manere, statim mitto ad patrem Pomponium diaconum, postulans infantem. Sed pater dare*

---

<sup>15</sup> PPF. 3.1 en 3.3.

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> Heffernan (2012), 157-158.

<sup>18</sup> PPF. 6.3.

<sup>19</sup> PPF. 6.5.

*noluit.*<sup>20</sup>

‘Toen, omdat mijn kind gewend was van mij de borst te krijgen en met mij in de kerker te blijven, zond ik meteen naar mijn vader Pomponius de diaken, vragend om mijn kind. Maar mijn vader wilde [hem] niet geven.’

Hiermee wordt de zorg van Perpetua’s kind als het ware van Perpetua naar haar vader overgeheveld, waarmee hij wordt geassocieerd met de rol van verzorger, een vrouwelijkere rol.<sup>21</sup> Hij zal waarschijnlijk het kind niet zelf opvoeden, maar deze link wordt wel door de tekst gelegd.<sup>22</sup>

In de laatste confrontatie tussen Perpetua en haar vader vervrouwelijkt hij nog meer:

*intravit ad me pater meus consumptus taedio, et coepit barbam suam evellere et in terram mittere et prosternere se in faciem, et inproperare annis suis et dicere tanta verba quae moverent universam creaturam.*<sup>23</sup>

‘Mijn vader kwam binnen bij mij, vol van zorgen, en begon zijn baard eruit te plukken en op de grond te gooien en hij gooide zichzelf op zijn gezicht, en vervloekte zijn jaren en zei dergelijke woorden die de gehele schepping zouden kunnen roeren.’

Perpetua’s vader werpt zichzelf op de grond voor zijn dochter en verliest controle over zijn emoties: hij vervloekt zijn jaren, probeert haar met woorden te roeren en trekt zelfs zijn baard eruit. Het uittrekken van haar als een gevolg van rouw en verlies is een publieke vertoning van rouw, wat meestal alleen weggelegd was voor vrouwen.<sup>24</sup> Daarnaast is de baard een symbool van mannelijkheid<sup>25</sup> en lijkt Perpetua’s vader hiermee definitief zijn mannelijkheid weg te gooien.<sup>26</sup>

In de gehele tekst zien we dus dat Perpetua’s vader een onderdanige en emotionele

---

<sup>20</sup> PPF. 6.7-8.

<sup>21</sup> Castelli (1991), 38.

<sup>22</sup> Het opvoeden van kinderen was de taak van vrouwen, waarbij we kunnen denken aan de scheiding van de private en de publieke sferen.

<sup>23</sup> PPF. 9.2.

<sup>24</sup> Heffernan (2012), 247. Tacitus in zijn *Ann.* 3.1.5 beschrijft publieke uitingen van rouw van zowel mannen als vrouwen tijdens de begrafenis van Agrippina en in *De Luctu* maakt Lucianus zijn vader belachelijk omdat hij openbaar rouw toont. Het komt dus wel voor dat mannen openbaar rouw tonen, maar niet frequent. Bij het tweede voorbeeld wordt de man hier zelfs belachelijk voor gemaakt.

<sup>25</sup> Sherrow (2006), 56

<sup>26</sup> Heffernan (2012), 247.



rol aanneemt tegenover zijn dochter, terwijl hij haar smeekt om haar geloof de rug toe te keren en terug te keren naar haar familie. Uiteindelijk neemt hij Perpetua's kind van haar over en trekt zelfs zijn baard eruit, twee elementen die bijdragen aan zijn vrouwelijking.

### **Felicitas**

Felicitas is de andere vrouwelijke figuur die voorkomt in de tekst. Ze wordt geïntroduceerd als een slavin samen met Revocatus (*conserva eius*) en later wordt verteld dat ze zwanger is:

*...cum octo iam mensium ventrem haberet (nam pregnans fuerat adprehensa).<sup>27</sup>*

'...toen ze al 8 maanden zwanger was (want ze was zwanger toen ze werd opgepakt).'

Aangezien ze zwanger is, zou ze niet mee mogen naar de arena met haar medechristenen. Ze bidden voor haar en Felicitas bevalt, waarna ze haar dochter afstaat om opgevoed te worden door een *soror*.<sup>28</sup> Hiermee wordt er een parallel getrokken tussen Felicitas en Perpetua: beide zijn moeders die hun kinderen hebben afgestaan omwille van het martelaarschap. Ze hebben zo hun identiteit als christen gekozen boven hun rol als moeder.

### **Seksualisatie en kuisheid**

In de tekst wordt er ook nadruk gelegd op de (vrouwelijke) lichamen en de vrouwelijke sekse van Felicitas en Perpetua. Zo komen de twee martelaren in het amfitheater oog in oog te staan met een *vacca*: *sexui earum etiam de bestia aemulatus*.<sup>29</sup> De duivel zou de sekse van hun tegenstander dus hebben aangepast aan de (vrouwelijke) sekse van Perpetua en Felicitas. Daarnaast stond de koe bekend als een symbool voor moederschap – een koe produceert immers melk – en is hier ook een referentie aan het moederschap.<sup>30</sup>

Deze nadruk op het (vrouwelijke) lichaam van Perpetua en Felicitas blijft bestaan. De twee moesten zich voor hun gevecht uitkleden en bedekken met netten:

*Itaque dispoliata[e] et reticulis indutae producebantur. Horruit populus alteram*

---

<sup>27</sup> PPF. 15.2.

<sup>28</sup> PPF. 15.4-5 en 7.

<sup>29</sup> PPF. 20.1. Vertaling: en [de duivel] liet zelfs hun sekse overeenkomen met die van het beest.

<sup>30</sup> Heffernan (2012), 339.

*respiciens puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis.*<sup>31</sup>

‘En zo uitgekled en bedekt met netten werden ze naar voren gebracht. Het volk huiverde omdat het zag dat de één een teer meisje was, de ander niet lang geleden bevallen met druppelende borsten.’

Opvallend genoeg wordt hier onderscheid gemaakt tussen de lichamen van Perpetua en Felicitas: Perpetua is een *puella delicata* terwijl Felicitas wordt beschreven als een vrouw die net is bevallen met *stillantibus mammis*. Perpetua wordt hier afgebeeld meer als een meisje/maagd terwijl Felicitas de rol van moeder aanneemt.

Eerder in de tekst wordt Perpetua al *ut matrona Christi, ut Dei delicata* genoemd.<sup>32</sup> Hier gebruikt de schrijver nogmaals de benaming *delicata* voor Perpetua, wat meerdere betekenissen heeft: een seksueel speeltje, een zwak individu maar ook een koosnaampje voor een dierbaar iemand.<sup>33</sup> Rond de tijd van de *PPF* zou het woord meer de betekenis van *delicia* hebben aangenomen en hier bedoeld zijn als uiting van genegenheid.<sup>34</sup> Toch heerst er zo de algemene notie van Perpetua als de vrouw van Christus en het liefje van God. Daarnaast wordt er op deze manier een onderscheid gemaakt tussen de lichamen van Perpetua en Felicitas: het lichaam van Perpetua wordt geseksualiseerd – ze is een *delicata*, een meisje met een erotisch lichaam – terwijl Felicitas’ lichaam wordt geassocieerd met de functie ervan, namelijk het baren en voeden van kinderen.

Toch is er een onzekere balans in de tekst tussen de seksualisering van de vrouwelijke lichamen en de kuisheid die vrouwen behoorden te hebben. Zo was het volk geschokt door de naaktheid van Perpetua en Felicitas, en werden ze teruggeroepen en bedekt met gordelloze tunieken.<sup>35</sup> Later bedekt Perpetua ook haar dijbeen nadat haar tuniek is gescheurd:

*Et ubi sedit, tunicam a latere discissam ad velamentum femoris reduxit, pudoris potius memor quam doloris.*<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> *PPF*. 20.2.

<sup>32</sup> *PPF*. 18.2. Vertaling: als de vrouw van Christus, als het liefje van God.

<sup>33</sup> Heffernan (2012), 328.

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> *PPF*. 20.2-3.

<sup>36</sup> *PPF*. 20.4.

‘En toen ze ging zitten, was haar tuniek aan één kant gescheurd en trok ze het op om haar dijbeen te bedekken, meer denkend aan haar kuisheid dan haar verdriet.’

De lichamen van Perpetua en Felicitas worden geseksualiseerd, maar toch wordt er ook een zekere kuisheid van ze verwacht: ze moeten hun lichamen bedekken met tunieken en Perpetua zorgt er zelf voor dat haar dijbeen bedekt is. Deze kuisheid past weer bij de vrouwelijke genderrollen van deze tijd.

We zien dus dat Felicitas in de tekst tijdelijk de rol van moeder heeft. Ook Perpetua en haar moeder zijn betrokken bij hun familieleden en zetten zich in voor hun welzijn, hoewel Perpetua's moeder in de tekst meer een passieve rol heeft. Perpetua's vader komt ook steeds meer tijdens zijn vervrouwelijking in deze rol terecht en verliest langzaam zijn dominantie, macht en zelfcontrole. Daarnaast is er ook een nadruk op de vrouwelijke lichamen van Perpetua en Felicitas, die eerst naakt de arena worden ingestuurd, maar even daarna zich moeten bedekken. Ook bedekt Perpetua haar dijbeen nadat haar tuniek scheurt. Er is dus een onzekere balans tussen de seksualisatie van vrouwelijke lichamen en de kuisheid die vrouwen behoorden te hebben.

## Hoofdstuk 3 Mannelijke christelijke genderrollen

In dit hoofdstuk zal ik de tekst van de *PPF* bestuderen en een analyse maken van de aanwezigheid van de eerder behandelde mannelijke christelijke genderrollen. Hiervoor zal ik de relatie van Perpetua met haar vader behandelen, de visioenen die Perpetua heeft gedurende de tekst, Felicitas' transformatie en uiteindelijk de dood van de martelaren. In dit hoofdstuk gebruik ik close reading om de tekst te analyseren, maar ook secundaire bronnen om bepaalde elementen nader te bestuderen.

### Perpetua en haar vader

In hoofdstuk 2 is de relatie van Perpetua met haar vader al besproken, waarbij ik focuste op de vervrouwelijking van Perpetua's vader in zowel zijn gedrag als zijn verstandhouding met zijn dochter. In dit hoofdstuk zal ik de vermannelijking van Perpetua in deze relatie bespreken en uiteenzetten hoe ze de dominante en actieve rol van de man overneemt, terwijl haar vader langzaam een passieve en onderdanige rol aanneemt.

Tijdens hun eerste confrontatie probeert Perpetua's vader haar ervan te overtuigen om van haar geloof af te stappen, maar Perpetua is standvastig en legt haar vader kalm uit waarom ze Christen is:

*"Pater," inquam, "vides verbi gratia vas hoc iacens, urceolum sive aliud?" Et dixit "video." Et ego dixi ei: "Numquid alio nomine vocari potest quam quod est?" Et ait "non." "Sic et ego aliud me dicere non possum nisi quod sum, Christiana."<sup>1</sup>*

*"Vader," zei ik, "zie je bijvoorbeeld het stuk vaatwerk dat daar ligt, een kleine waterkruik of iets anders?" En hij zei: "Ik zie het." En ik zei tegen hem: "Is het nou mogelijk om het met een andere naam te noemen dan wat het is?" En hij zei: "Nee." "En zo kan ik me niet iets anders noemen dan wat ik ben, christen."*

In deze conversatie toont Perpetua duidelijk dat ze zichzelf en de situatie controleert, en legt op een rationele manier aan haar vader uit waarom ze christen is. Het gesprek heeft iets weg van een Socratische discussie: Perpetua stuurt haar vader naar een antwoord toe met

---

<sup>1</sup> *PPF*. 3.1-2.

behulp van het stellen van vragen en met vergelijkingen, waarna er een conclusie uit het gesprek komt.<sup>2</sup> De schrijver van de tekst zal wellicht niet met opzet deze referentie hebben toegevoegd, maar de manier waarop Perpetua haar vader benadert laat zien dat zij een dominante rol aanneemt en aan de kant van de ratio staat. Ze blijft daarnaast trouw aan God en haar geloof, en is standvastig.

Tijdens hun tweede confrontatie probeert Perpetua's vader opnieuw om haar te overtuigen haar geloof de rug toe te keren, gesteund door de aanwezigheid van haar zontje. Perpetua houdt echter nog steeds vol en blijft trouw aan haar geloof:

*...et se ad pedes meos iactans et lacrimans me iam non filiam nominabat, sed dominam. [...] ... et confortavi eum dicens: "Hoc fiet in illa catasta quod Deus voluerit; scito enim nos non in nostra esse potestate futuros, sed in Dei."*<sup>3</sup>

'... en terwijl hij zich voor mijn voeten gooide en huilend me niet meer zijn dochter noemde, maar zijn meesteres. [...] ... en ik troostte hem terwijl ik zei: "Dit zal gebeuren op dat platform voor slaven wat God zal hebben gewild; want weet dat we niet in onze macht geplaatst zullen worden, maar in die van God."'

In deze passage noemt Perpetua's vader haar geen *filiam* meer, maar *dominam*. Den Boeft en Bremmer stellen dat *dominam* hier 'godin' kan betekenen en dat Perpetua's vader met deze betiteling een grote afstand creëert tussen hem en zijn dochter, zowel emotioneel als wat betreft hun status.<sup>4</sup> *Domina* wordt eerder ook gebruikt door Perpetua's broertje om haar aan te spreken en lijkt zo dus een afstand in het algemeen te creëren tussen Perpetua en haar familie.<sup>5</sup> Het is echter betwifelbaar of de titel inderdaad 'godin' betekent in deze context, maar lijkt eerder 'meesteres/mevrouw' te betekenen.<sup>6</sup> Zo kan het refereren aan de positie die de man normaal gesproken heeft als hoofd van een familie. Dit verklaart ook waarom Perpetua's vader zich voor haar voeten gooit, in erkenning van haar status als zijn

---

<sup>2</sup> Gold (2011), 239. Er hoeft overigens niet altijd een duidelijke conclusie uit een Socratische dialoog te komen, maar in dit geval – gezien de lengte van het gesprek en de aard van de PPF als tekst – is het logisch dat er wel degelijk een conclusie uit de dialoog komt ten voordele van Perpetua en het christendom als geloof.

<sup>3</sup> PPF. 5.5-6.

<sup>4</sup> Den Boeft & Bremmer (1982), 387-389.

<sup>5</sup> PPF. 4.1.

<sup>6</sup> Bastiaensen (1987), 424. Het zou ook opmerkelijk zijn dat Perpetua hier aangesproken wordt als 'godin' in een tekst die in essentie de strijd tussen twee religies beschrijft. Het zou een titel zijn niet passende bij de aard van een tekst die het (monotheïstische) christendom verdedigt.

meerdere.<sup>7</sup> De titel *domina* signaleert hier dus eerder de veranderde verstandhouding tussen Perpetua en haar vader, waarin haar vader nu de onderdanige rol heeft en Perpetua de dominante.

Perpetua houdt zich zo staande ondanks de pogingen van haar vader om haar te doen terugkeren naar huis en het heidense geloof. Overigens is Perpetua's vader niet de enige man tegen wie Perpetua haar standvastigheid toont: ook tegenover procurator Hilarianus houdt ze stand en weigert te offeren aan de heidense goden.<sup>8</sup> Bovendien komen er een aantal confrontaties voor in haar visioenen, waarin Perpetua ook haar spirituele kracht en loyaliteit toont.

### **Perpetua's visioenen**

In de loop van de tekst heeft Perpetua vier visioenen: in 4.3 t/m 4.9 moet ze langs een *draco* een trap beklimmen, in 7.4 t/m 7.8 en 8.1 t/m 8.4 heeft ze in totaal twee visioenen over haar overleden broertje Dinocrates en in 10.1 t/m 10.13 heeft ze een visioen over een gladiatorgevecht tegen een Egyptenaar. Voordat ik deze visioenen zal analyseren, zal ik eerst ingaan op het begrip 'visioen' in de context van het christendom.

De Grieken en Romeinden geloofden al dat dromen de ziel van het lichaam ontkoppelden en zo de ziel de mogelijkheid gaven om goddelijke revelaties te ontvangen.<sup>9</sup> Dit geloof werd overgenomen door de christenen, die stelden dat allen dit soort visioenen konden krijgen indien ze de juiste mentaliteit hadden bereikt via vasten en bidden.<sup>10</sup> Ze maakten hierbij onderscheid in visioenen die kwamen van God, van de duivel en van de ziel zelf.<sup>11</sup> Deze visioenen komende van God werden gezien als de 'echte' christelijke dromen, maar waren zeer zeldzaam.<sup>12</sup> De tekst maakt duidelijk dat Perpetua's visioenen van een ander figuur komen en dus niet van haar eigen ziel met bijvoorbeeld *ostensum est mihi hoc* en *profecta est mihi vox*.<sup>13</sup> Het is onduidelijk door wie de dromen gestuurd worden. Perpetua stelt dat ze weet dat ze met God kan praten – *et ego quae me sciebam fabulari*

---

<sup>7</sup> Ook in *PPF*. 9.2 gooit Perpetua's vader zich op de grond voor haar neer (*in terram mittere et prosternere se in faciem*).

<sup>8</sup> *PPF*. 6.3-4.

<sup>9</sup> Stroumsa (1999), 192.

<sup>10</sup> Stroumsa (1999), 193.

<sup>11</sup> Stroumsa (1999), 196.

<sup>12</sup> Stroumsa (1999), 195.

<sup>13</sup> *PPF*. 8.1 en 7.1.

*cum Domino*<sup>14</sup> – en belooft aan haar broer dat ze om een visioen zal vragen.<sup>15</sup> Er komt een reactie op haar verzoek en het eerste visioen wordt aan haar getoond, waardoor de tekst wel lijkt te suggereren dat deze door God is gestuurd. Toch is dit praten met God iets wat ze doet in haar hoofd – wellicht in de vorm van bidden – waardoor dit visioen ook een fabricatie kan zijn van haar eigen verbeelding.

Het eerste visioen wordt dus aan Perpetua getoond nadat ze hier om heeft gevraagd en beschrijft een ladder beschermd door wapens en een slang:<sup>16</sup>

*Et dixi ego: “Non me nocebit, in nomine Iesu Christi.” Et desub ipsa scala, quasi timens me, lente eiecit caput; et quasi primum gradum calcarem, calcavi illi caput et ascendi.<sup>17</sup>*

‘En ik zei: “Hij zal me niet schaden, in de naam van Jezus Christus.” En vanonder de ladder zelf, alsof hij mij vreesde, stak hij [de slang] langzaam zijn hoofd uit. En alsof het de eerste stap was, stapte ik op zijn hoofd en klom omhoog.’

Perpetua plaatst hier haar vertrouwen in Jezus, wat haar trouw toont, en beklimt de ladder. Interessant is dat de slang *haar* vreest, in plaats van andersom, wat hier ook de dominante rol van Perpetua toont. Ze klimt naar boven als een van de eersten en gebruikt zelfs het hoofd van de slang als een trede, wat nadruk legt op haar dominante rol. Ze demonstreert zo ook haar *virtus*.

De link met mannelijkheid wordt ook gelegd door de wapens die zijn geplaatst rond de ladder:

*... et in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum. Erant ibi gladii, lanceae, [h]ami, macherae, verruta, ut si quis neglegenter aut non sursum adtendens ascenderet, laniaretur et carnes eius inhaererent ferramentis.<sup>18</sup>*

---

<sup>14</sup> PPF.4.2. Vertaling: en ik, die wist dat ik met de Heer kon praten.

<sup>15</sup> PPF. 4.2.

<sup>16</sup> Het Latijn is hier *draco*, wat vertaald kan worden als ‘slang’ en als ‘draak’. De slang staat frequent symbool voor Satan (zie hiervoor Bastiaensen (1987), 420)). Gezien de context van de PPF – de strijd van de martelaren om hun geloof te behouden, tegen de argumenten (zelfs de *argumentis diaboli*) in – kies ik hier voor de vertaling ‘slang’. Perpetua overwint dus in deze passage de duivel om zo naar God/Jezus Christus te komen.

<sup>17</sup> PPF. 4.6-7.

<sup>18</sup> PPF. 4.3.

‘... en op de treden van de ladder waren elke soort van ijzeren werktuigen bevestigd. Er waren daar zwaarden, lansen, haken, messen, dolken, zodat als iemand onvoorzichtig zou klimmen of terwijl hij niet omhoog keek, hij zou worden verscheurd en zijn vlees zou blijven steken in de ijzeren werktuigen.’

Wapens zijn in het algemeen een symbool van de strijd en worden geassocieerd met mannen/mannelijkheid. Tijdens oorlog en tijdens gevechten konden mannen hun *virtus* tonen en zo eer behalen, zowel voor henzelf als voor hun familie. Het gehele visioen geeft de indruk dat Perpetua met het overwinnen van de slang en de ladder spirituele eer en kracht kan verkrijgen, waardoor ze de rol aanneemt van een atleet of krijger. Ze verslaat de vijand (de slang/de duivel), levert een fysieke inspanning door het ontwijken van de wapens en het beklimmen van de ladder, en komt uiteindelijk aan bij haar doel.

In de christelijke literatuur worden christenen vaker als atleten afgebeeld, die strijden voor hun geloof en in de naam van hun God.<sup>19</sup> Christenen werden in de 2<sup>e</sup> en 3<sup>e</sup> eeuw vervolgd, wat afdeed aan hun dominante rol en hun mannelijkheid. Christelijke auteurs probeerden te compenseren voor deze positie door christenen in hun teksten af te beelden als atleten en gladiatoren.<sup>20</sup> Atleten en gladiatoren zijn allebei belangrijke culturele symbolen in de Romeinse samenleving voor mannelijkheid.<sup>21</sup>

Na het beklimmen van deze ladder – wat omschreven zou kunnen worden als een

---

<sup>19</sup> Gold (2018), 28; Cobb (2008), 33. Zo sterven Maturus, Sanctus, Alexander en Attalus in het amfitheater als gladiatoren in *Letter of the Churches of Vienne and Lyon to the Churches of Asia and Phrygia* en de martelaren in *Het martelaarschap van Polycarpus* moeten ook in een stadium tegen beesten vechten.

<sup>20</sup> Gold (2018), 45. De stap om christenen en christelijke martelaren te vergelijken en gelijk te stellen met atleten en gladiatoren was niet zo groot als je wellicht verwacht. Beide groepen werden onderdrukt in de Romeinse samenleving en hadden aan lage status, die allebei daarnaast enorme discipline moesten hebben en veel pijn moesten kunnen doorstaan. Ook het aspect van een publieke vertoning van hun kracht was hetzelfde.

<sup>21</sup> Cobb (2008), 33. Zoals hierboven beschreven, werd er in de Romeinse samenleving neergekeken op atleten en gladiatoren, maar aan de andere kant stonden ze ook symbool voor mannelijkheid. Dit kwam door de resistentie voor pijn die ze toonden, maar ook hun discipline en zelfcontrole. Daarnaast werden gladiatoren natuurlijk sterk geassocieerd met de strijd en wapens. Deze groepen hadden dus een rare positie in de Romeinse samenleving, waarbij ze zowel gerespecteerd als onderdrukt werden.



transitie van onze wereld naar het hiernamaals/het paradijs,<sup>22</sup> ontmoet Perpetua God of Jezus Christus:<sup>23</sup>

*Et vidi spatium immensum horti et in medio sedentem hominem canum, in habitu pastoris, grandem, oves mulgentem; et circumstantes candidati milia multa. Et levavit caput et aspexit me et dixit mihi: "Bene venisti, tegnon." Et clamavit me et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam.*<sup>24</sup>

‘En ik zag de enorme ruimte van een tuin en in het midden zittend een man met wit haar in de kledij van een herder, groot, schapen melkend; en terwijl om hem heen vele duizenden kandidaten stonden. En hij tilde zijn hoofd op en zag mij en zei tegen mij: je bent welkom, kind. En hij riep me en gaf me van de kaas die hij had gemolken, zowat een mondvol.’

In deze passage komt Perpetua aan bij haar doel. Te midden van duizenden kandidaten – wat wellicht een reflectie is van het publiek normaal aanwezig bij wedstrijden van atleten als bij gladiatorgevechten – wordt ze verwelkomd door God/Jezus. Zo neemt deze *pastor* in zekere zin de rol aan van een scheidsrechter, die de overwinnaar ontvangt en een prijs aanbiedt.<sup>25</sup> In dit geval zou het stuk kaas dat Perpetua van hem krijgt symbool kunnen staan voor deze prijs.<sup>26</sup>

In de volgende twee visioenen over haar broertje zien we dat Perpetua een overduidelijk verlangen heeft om haar broertje te helpen, waarna ze voor zijn redding gaat

---

<sup>22</sup> Bastiaensen (1987), 420. Martelaren zouden naar het paradijs omhoog klimmen, waar ze van God/Christus voedsel aangeboden kregen waarmee ze het eeuwige leven kregen. Dit eeuwige leven moeten we ogenschijnlijk niet zien als onsterfelijkheid, maar als het eeuwige leven na de dood en dus een goed hiernamaals in de hemel. Dit eeuwige leven kan ook refereren naar de herinnering aan de martelaren die voor eeuwig blijft leven. Formisano (2008) stelt dat de ladder inderdaad van Aarde naar het hiernamaals zou kunnen leiden, waarbij de ijzeren werktuigen de moeilijke weg hierheen afbeelden. Zie hiervoor Formisano (2008), 87.

<sup>23</sup> God wordt in het NT afgebeeld als een ‘goede herder’ en ook in het OT wordt God enkele keren als herder afgebeeld. Zie hiervoor Orbán (1989), 272. Jezus wordt ook in het Evangelie van Johannes afgebeeld als herder. Zie hiervoor Bastiaensen (1987), 421.

<sup>24</sup> PPF. 4.8-9.

<sup>25</sup> Gold (2018), 25-26. Gold meldt hier dat bij martelaarsteksten de dood van de martelaren gezien wordt als een *munus* – publieke spelen/vermaak – waarbij God of Christus kan optreden als de scheidsrechter/opzichter van deze spelen en het martelaarschap. Ze noemt hierbij ook de rol van de *lanista* in het vierde visioen, waarop ik later zal terugkomen.

<sup>26</sup> Dit stuk kaas zou daarnaast een representatie kunnen zijn van het eeuwige leven. Perpetua zou hier dan van God/Jezus het eeuwige leven aangeboden krijgen, ofwel het eeuwige leven na de dood of dat mensen haar voor eeuwig zouden blijven herinneren na haar dood. Zie hiervoor Bastiaensen (1987), 421.

bidden.<sup>27</sup> Het is opmerkelijk dat hier Perpetua de rol van redder aanneemt: een dominante en actieve rol waarin ze haar (mannelijke) broertje redt van zijn lot. Ze heeft overduidelijk veel vertrouwen in God en haar eigen kracht – via Hem – om haar broertje te helpen. Dit getuigt van haar sterke band met God en haar vertrouwen in Hem.<sup>28</sup>

Het thema van de atleet komt terug in het vierde visioen dat Perpetua heeft. In dit visioen wordt ze door de diaken Pomponius van de gevangenis naar het amfitheater geleid om daar tegen een *Egyptius* te vechten:<sup>29</sup>

*Et exivit quidam contra me Egyptius foedus specie cum adiutoribus suis, pugnaturus mecum. Veniunt et ad me adolescentes decori, adiutores et fautores mei. Et expoliata sum, et facta sum masculus, et coeperunt me favisores mei oleo defricare, quomodo solent in agone.*<sup>30</sup>

‘En een zekere Egyptenaar kwam uit tegen mij, smerig wat betreft zijn gezicht, met zijn helpers, om tegen mij te vechten. En schitterende jongemannen kwamen naar mij toe, als mijn helpers en patronen. En ik werd uitgekleet, en ik ben tot man gemaakt, en mijn helpers begonnen me in te smeren met olie, op de manier zoals gewoon is in een wedstrijd.’

Deze passage is een omstreden en veel besproken passage in de secundaire literatuur rondom de *PPF*. We zien dat Perpetua hier als zoals een echte gladiator voorbereid op een gevecht: ze wordt uitgekleet en ingewreven met olie.<sup>31</sup> Daarna zegt ze dat ze *facta sum masculus* is: om aan een *agon* mee te mogen doen, moest je immers een man zijn.<sup>32</sup> De passage is echter onduidelijk over de reden van deze ‘transformatie’: was deze opdat ze mee kon doen aan het gladiatorgevecht of was deze transformatie wellicht het gevolg van de (mannelijke) handelingen, zoals het insmeren met olie.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> *PPF*. 7.9.

<sup>28</sup> Belangrijk hierbij is om nogmaals te benoemen dat het onduidelijk is of dit een feit is of haar eigen overtuiging. We weten niet of de visioenen echt door God werden gestuurd, of het resultaat waren van haar eigen verbeelding.

<sup>29</sup> Deze Egyptenaar zou symbool staan voor de duivel. Zie hiervoor Bastiaensen (1987), 432.

<sup>30</sup> *PPF*. 10.6-7.

<sup>31</sup> Bastiaensen (1987), 433.

<sup>32</sup> Heffernan (2012), 262.

<sup>33</sup> Zoals eerder besproken, was er in de Romeinse samenleving immers sprake van een dynamisch verband tussen je acties/eigenschappen en je mannelijkheid of vrouwelijkheid. Deze mannelijke handelingen konden dus in theorie bijdragen aan Perpetua’s vermannelijking.

Naast deze twee verklaringen is er ook een theologische verklaring voor de transformatie van Perpetua. Volgens het Evangelie van Thomas zou een vrouw alleen de hemel kunnen binnengaan als ze man was geworden.<sup>34</sup> In haar eerste en vierde visioen strijdt Perpetua tegen een tegenstander die symbool staat voor de duivel: in haar eerste visioen tegen de slang en in haar vierde tegen de Egyptenaar.<sup>35</sup> Dit zijn spirituele gevechten die draaien om de kracht van haar geloof en haar trouw aan God, en zijn een voorafschaduwing van het gevecht dat ze later zal leveren tegen de beesten in de arena. Perpetua zou in deze visioenen zichzelf bewijzen als een trouwe volger van God: ze verslaat beide keren de duivel en zou zich zo van haar plek in de hemel verzekeren. In caput 11 t/m 13 lijkt deze belofte vervuld te worden: in het autobiografisch stuk van Saturus betreedt hij samen met Perpetua en andere martelaren de hemel. Dit vindt dus plaats vlak nadat Perpetua volgens de tekst *masculus* is geworden, wat de opvatting volgt dat vrouwen pas de hemel konden betreden als ze man waren geworden.<sup>36</sup>

Aan de andere kant behoudt Perpetua wel haar vrouwelijkheid. Zo wordt ze nog steeds met vrouwelijke vormen aangeduid – zoals *facta* in 10.7 – en wordt er ook nadruk gelegd op het feit dat ze een vrouwelijk lichaam heeft met de beschrijving *puellam delicatam*.<sup>37</sup> Zo wordt ze ook door de gladiatorentainer *filia* genoemd:

*Et coepit populus clamare et fautores mei psallere. Et accessi ad lanistam et accepi. Et osculatus est me et dixit mihi: "Filia, pax tecum." Et coepi ire cum gloria ad portam Sanavivariam.*<sup>38</sup>

‘en het volk begon te schreeuwen en mijn patronen begonnen te zingen. En ik ging naar de gladiator trainer en accepteerde [de tak]. En hij kuste me en zei tegen mij: “Dochter, moge vrede met je zijn.” En ik begon te gaan met de glorie naar de Porta Sanavivaria.’

---

<sup>34</sup> Evangelie van Thomas, 114. De reden hiervoor zou zijn dat vrouwen geen *living spirits* zouden zijn, omdat in het begin der tijden het leven alleen aan de man is gegeven. De vrouw is daarna uit het leven van de man ontstaan. Daarnaast zou de vrouw nog steeds moeten boeten voor de fout van Eva – die ervoor zorgde dat de mens uit Eden werd geschopt – en zich moeten bevrijden van hun vervloekte sekse door man te worden. Zie hiervoor Miroshnikov (2017).

<sup>35</sup> PPF. 4.4 t/m 4.7 en 10.6 t/m 10.11.

<sup>36</sup> Het woord *masculus* heeft echter een ambigue betekenis, die niet geheel gelijk staat aan de betekenis ‘man’. Hier zal ik in hoofdstuk 4 verder op ingaan.

<sup>37</sup> PPF. 20.2.

<sup>38</sup> PPF. 10.12-13.

Perpetua wint haar gevecht en krijgt hiervoor erkenning van de *populus*, haar *fautores* en de *lanista*. Ze krijgt een tak van de trainer aangeboden, wat een teken is van haar overwinning. Dit soort kransen waren een symbool van militaire overmacht en dus ook van mannelijkheid, en in dit geval een toonbeeld van haar spirituele kracht.<sup>39</sup> Toch spreekt de *lanista* Perpetua aan met *filia*. Hiermee lijkt de tekst toch te signaleren dat er geen sprake is van een definitieve transformatie in fysieke of spirituele zin, maar wellicht meer van een temporele verandering als gevolg van de (mannelijke) omstandigheden van het amfitheater en het gladiatorengevecht. Perpetua bevindt zich in dit vierde visioen in een dominante rol en bewijst haar trouw aan God, maar er lijkt ook een spel bezig te zijn tussen haar mannelijkheid en vrouwelijkheid.

### **Felicitas' transformatie**

Na deze visioenen is het uiteindelijk tijd voor de executie van de martelaren. Felicitas kan met hen mee de arena in, omdat ze twee dagen voor hun executie is bevallen van haar dochter:

*... cum octo iam mensium ventrem haberet (nam pregnans fuerat adprehensa), instante spectaculi die in magno erat luctu, ne propter ventrem differretur (quia non licet pregnantis poenae repraesentari) et ne inter alios postea sceleratos sanctum et innocentem sanguinem funderet. [...] Coniuncto itaque unito gemitu ad Dominum orationem fuderunt ante tertium diem muneris. Statim post orationem dolores eam invaserunt.*<sup>40</sup>

'...toen ze al acht maanden zwanger was (want ze was zwanger toen ze werd opgepakt), en terwijl de dag van de spelen dichterbij kwam was ze hogelijk bedroefd, dat vanwege haar buik ze zou worden uitgesteld (omdat het niet toegestaan was om zij die zwanger zijn publiekelijk te straffen) en dat ze te midden van anderen, criminelen, later haar heilige en onschuldige bloed zou vergieten. [...] Zo in één gezamenlijk gebed baden ze tot de Heer op de derde dag van de spelen. Meteen na hun gebed kwamen voor haar de weeën.'

---

<sup>39</sup> Cobb (2008), 56-58. Deze *lanista* zou daarnaast symbool kunnen staan voor God of Jezus. Zie hiervoor Gold (2018), 25-26.

<sup>40</sup> PPF. 15.2-5.

Dankzij de gebeden van haar medechristenen en de welwillendheid van God bevalt Felicitas van haar dochter en kan dus de arena in samen met de anderen. Dit is een ander wonder dat in de tekst voorkomt dankzij het geloof van de martelaren, vergelijkbaar met de visioenen die Perpetua ontvangt, wat wordt toegeschreven aan Felicitas' trouw aan God. Na haar bevalling gaat ze, zoals de tekst zelf ook zegt, van het ene bloedbad en het ene leed (de bevalling) naar het andere:

*Item Felicitas, salvam se peperisse gaudens ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo.*<sup>41</sup>

'Zo stond ook Felicitas, blij dat ze veilig was bevallen opdat ze tegen de beesten zou kunnen vechten, van bloed naar bloed [gaande], van een vroedvrouw naar een gladiator met netten [gaande], op het punt om na de bevalling gewassen te worden in een tweede doop.'

Felicitas houdt zich staande volgens de normen van mannelijkheid: ze houdt de controle over zichzelf tijdens haar bevalling en doorstaat de pijn, en zal nu ook *gaudens* de pijn van het martelaarschap doorstaan. Deze passage lijkt de transformatie van vrouw naar man te beschrijven: Felicitas gaat van een typisch vrouwelijke gebeurtenis (bevallen) naar een typisch mannelijke (een (gladiator)gevecht). Daarnaast gaat ze van een vroedvrouw naar een (mannelijke) gladiator toe.

Het is eenzelfde transformatie die Perpetua ondergaat tijdens haar vermannelijking: beide vrouwen staan hun kind af, verbreken eventuele familiebanden en leveren voor hun daadwerkelijke arenagevecht een ander gevecht. Perpetua doet dit in een visioen, terwijl Felicitas dit doet in het kraambed. Zo overkomen beide als het ware de zwakte van hun sekse, namelijk hun familiebanden en passieve/onderdanige rol.<sup>42</sup> Ze bewijzen beiden pijn te kunnen doorstaan en zelfcontrole uit te kunnen oefenen.

### **Perpetua's dood**

Perpetua wordt samen met haar mede-martelaren de arena in geleid, waar ze als volgt

---

<sup>41</sup> PPF. 18.3.

<sup>42</sup> Parkhouse (2017), 584.

wordt beschreven:

*Sequebatur Perpetua lucido vultu et placido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata, vigore oculorum deiciens omnium conspectum.*<sup>43</sup>

‘Perpetua volgde met een stralend gezicht en een kalme pas, zoals een vrouw van Christus, zoals een liefje van God, terwijl de intensiteit van haar ogen de blik van allen deed afwenden.’

Perpetua toont hier haar zelfcontrole in een machteloze situatie: ze is ter dood veroordeeld vanwege haar geloof, maar behoudt toch een *lucidus vultus* en een *placidus incessus*. Ze heeft daarnaast ook een dominante rol, met een blik zo krachtig dat ze anderen forceert om weg te kijken. Parkhouse legt dit uit als een soort goddelijkheid die over Perpetua is heen gevallen, maar dit is wellicht iets te ver gezocht.<sup>44</sup> Perpetua laat hier haar kracht en dus haar mannelijkheid zien door middel van haar zelfvertrouwen en controle over haar eigen emoties, waarmee ze de omstanders zich bewust maakt van hun eigen zwakte. Deze zwakte is het eisen van haar dood vanwege haar loyaliteit aan God.

Tijdens het gevecht zelf houdt Perpetua zich goed staande en overleeft haar strijd tegen de wilde beesten. Vervolgens wordt ze geroepen naar de Porta Sanavivaria – die ook voorkwam in haar visioen – waarna ze vervolgens wordt gedood:

*Perpetua autem, ut aliquid doloris gustaret, inter ossa conpuncta exululavit, et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit. Fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi, quae ab immundo spiritu timebatur, nisi ipsa voluisset.*<sup>45</sup>

‘Maar Perpetua, opdat ze iets van de pijn zou proeven, schreeuwde het uit nadat ze tussen haar botten werd gestoken, en ze bracht de dwalende rechterhand van de jonge gladiator zelf naar haar keel. Misschien dat een dergelijke vrouw niet anders gedood had kunnen worden, die door een onreine geest werd gevreesd, als ze het niet zelf had gewild.’

---

<sup>43</sup> PPF. 18.2.

<sup>44</sup> Parkhouse (2017), 586.

<sup>45</sup> PPF. 21.9-10.

Perpetua heeft dus zelfs een actieve en dominante rol in het beëindigen van haar leven: ze stuurt de hand van haar moordenaar opdat hij haar doodt (*errantem dexteram ... transtulit*). De tekst noemt ook dat wellicht de enige reden dat ze gedood *kon* worden, is dat ze het zelf wilde (*ipsa voluisset*). We zien hier ook dat Perpetua controle houdt over zichzelf en ondanks de pijn haar dood tegemoet ziet.

In het algemeen neemt Perpetua in de tekst dus een actieve en dominante rol aan, wat we terugzien in haar verstandhouding met haar vader, in de visioenen waarin ze nergens voor terugdeinst en uiteindelijk ook tijdens haar executie. Ze behoudt de controle over zichzelf en ziet de pijn met opgeheven hoofd tegemoet. Hetzelfde is te zeggen over haar mede-martelaar Felicitas, die de pijn van twee bloedbaden doorstaat en zo letterlijk van een vrouwelijke rol (het bevallen van een kind met de hulp van een vroedvrouw) naar een mannelijke (vechten in een arena als gladiator) gaat. Ook zien we in de tekst mannelijke symbolen voorkomen in associatie met de martelaren, zoals het amfitheater en hun identificatie als gladiatoren/atleten

## Hoofdstuk 4 Verklaring van de genderrollen

In dit hoofdstuk zal ik de uitkomsten van de eerder gemaakte analyses van de mannelijke en vrouwelijke genderrollen in de *PPF* kort samenvatten. Ik zal een beknopt overzicht geven van de algemene genderrollen en trends die voorkomen in de tekst, waarna ik aan de hand van secundaire bronnen deze zal proberen te verklaren.

In het algemeen zien we in de tekst een tendens van vervrouwelijking en vermannelijking van specifieke karakters. Het belangrijkste voorbeeld hiervan is de dynamiek tussen Perpetua en haar vader: in deze relatie vervrouwelijkt Perpetua's vader en verliest hij zijn dominante rol, die vervolgens wordt overgenomen door zijn dochter tijdens haar vermannelijking. Eenzelfde soort vermannelijking vindt plaats bij Felicitas, die haar kind afstaat (en zo een deel van haar vrouwelijkheid) en met opgeheven hoofd haar marteling doorstaat. De vermannelijking van Perpetua wordt gekenmerkt door een keerpunt: in haar vierde visioen vecht Perpetua in het amfitheater, wanneer ze zegt dat ze *facta sum masculus*.<sup>1</sup> Deze vermannelijking van Perpetua (en Felicitas) wordt ondersteund door algemene symbolen van mannelijkheid in de tekst, zoals atleten/gladiatoren en het amfitheater, dat twee keer dient als achtergrond voor het verhaal.<sup>2</sup>

De (vrouwelijke) christelijke karakters en martelaren in de *PPF* maken beiden dus een vermannelijking door. Een verklaring hiervoor is de manier waarop de auteur de christelijke identiteit wil neerzetten.

### **(Mannelijke) identiteit in het christendom**

Het christendom kwam in de eerste eeuw op in de Romeinse samenleving als een nieuw geloof, omringd door heidense gebruiken en het heidense geloof, dat een dominante positie innam in de maatschappij. Cobb stelt dat de christenen daardoor een identiteit voor zichzelf moesten creëren waarin ze afstand konden nemen van deze onderdanige rol en een positie voor zichzelf en hun geloof konden vrijmaken.<sup>3</sup> Dit deden ze door gebruik te maken van de concepten van mannelijkheid en vrouwelijkheid.

---

<sup>1</sup> *PPF*. 10.7.

<sup>2</sup> Zowel in 10.1-14 als in 18.1-21.10 is het amfitheater de plaats waar het verhaal zich afspeelt. Het amfitheater was een symbool van de Romeinse macht en ook van mannelijkheid. Zie hiervoor Cobb (2008), 35. Ook gladiatoren en atleten waren bekende symbolen van mannelijkheid. Zie hiervoor Cobb (2008), 33-34.

<sup>3</sup> Cobb (2008), 33.



Het christendom had een grote aantrekkingskracht op de mensen die lager stonden in de sociale piramide.<sup>4</sup> Deze mensen hadden automatisch in deze samenleving een lage mannelijkheid: mannelijkheid en status waren immers verbonden met elkaar.<sup>5</sup> Veel karakters in christelijke martelaarsteksten waren vrouwen, slaven, jonge mannen en oude mannen, die allemaal in de Romeinse samenleving weinig mannelijkheid en een lage status hadden.<sup>6</sup> In deze teksten probeerden de christelijke schrijvers om de mannelijkheid van de christenen te bevestigen en die van hun tegenstanders juist te ontkrachten.<sup>7</sup> Christelijke karakters lieten goede (mannelijke) eigenschappen zien: zelfcontrole, standvastigheid in hun mening en hun geloof en een dominante/actieve rol waarin ze niet bang zijn om tegen de heersende partijen in te gaan.<sup>8</sup> Daarnaast toonden martelaren ook moed (*virtus*), een hoge tolerantie voor pijn en deinsden ze niet terug van (de gedachte aan) de dood.<sup>9</sup> Aan de andere kant werden de heidenen vaak in een positie gezet waarin ze zich als niet rechtvaardig toonden, niet standvastig en dus niet mannelijk.<sup>10</sup> Dit zien we natuurlijk terug in de rol van Perpetua's vader, die haar fysiek aanvalt omwille van haar overtuiging in haar geloof en het uiteindelijk aflegt tegen haar standvastigheid. Ook in 18.4 komt de onrechtvaardigheid van de heidenen terug, die alsnog de martelaren wil dwingen om in de kledij van respectievelijk priesteressen van Ceres en priesters van Saturnus de arena in te gaan.

De christenen haakten dus in op een bestaand systeem in de Romeinse samenleving: de schaal van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Toch was de christelijke identiteit grotendeels gericht op mannelijkheid. In de christelijke traditie zien we zo regelmatig een positieve verandering van vrouw naar man, maar niet andersom.<sup>11</sup> De *PPF* lijkt ook te suggereren dat de vervrouwelijking van Perpetua's vader negatief is: in het algemeen verliest hij de controle over zichzelf en zijn vooraanstaande positie in de familie (zo noemt hij Perpetua *domina* in 5.5 en knielt voor haar), maar Perpetua noemt ook nadat haar vader

---

<sup>4</sup> McGrath (2013), 7-9.

<sup>5</sup> Stewart (2016), 92-94. Immers als je door andere mensen werd gedomineerd, had je minder zelfcontrole en een minder dominante rol in het algemeen. Zo nam automatisch ook je mannelijkheid af.

<sup>6</sup> Cobb (2008), 61. Zo was Polycarpus een slaaf in het *Martyrium Polycarpi* en zijn ook Felicitas en Revocatus (ogenschijnlijk) allebei slaven.

<sup>7</sup> Cobb (2008), 60.

<sup>8</sup> Cobb (2008), 62.

<sup>9</sup> Cobb (2008), 65.

<sup>10</sup> Cobb (2008), 71.

<sup>11</sup> Castelli (1991), 32.

door Hilarianus openlijk gestraft wordt, dat ze zich slecht voelt over zijn lot.<sup>12</sup> Over de vermannelijking van Perpetua geeft de tekst nergens concreet een oordeel.

De verandering van vrouwen in mannen is echter niet iets wat enkel in de *PPF* voorkomt. Castelli stelt dat in de christelijke traditie er sprake is van een *topos* dat heilige vrouwen in mannen veranderen.<sup>13</sup> Dit is vaak temporeel: vrouwelijke christenen kleedden zich als mannen, knipten hun haar af en/of veranderen hun naam. Er waren hier verschillende redenen voor, zoals het binnenkomen van een klooster gesloten voor vrouwen of het makkelijker wegrennen van huis (sinds mannen zich beter door de wereld konden bewegen dan vrouwen).<sup>14</sup> Daarnaast is ook de naaktheid en seksualisatie van vrouwelijke martelaren een continu thema.<sup>15</sup> De *PPF* zou één van de oudere teksten in deze traditie zijn, wat verklaart waarom het verhaal afwijkt van de meer algemene kenmerken die deze latere teksten hebben, zoals de temporele verandering in een man. De omstandigheden waarin de *PPF* werd geschreven waren daarnaast ook anders – tussen 203 en 213 was het christendom immers nog verboden – wat ook bijdraagt aan de verschillen tussen de *PPF* en de latere teksten in de traditie.

### **Spel tussen mannelijk en vrouwelijk**

In de christelijke traditie zien we dus een trend van vrouwen die zich mannelijker gaan gedragen of zich mannelijker vertonen bijvoorbeeld met behulp van mannelijke kleding. Toch blijft er in deze teksten een onzekere balans tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid bestaan: de vrouwen kleden zich als mannen, maar worden vaak ergens in het verhaal

---

<sup>12</sup> *PPF*. 6.5. Hilarianus laat Perpetua's vader met takken publiekelijk ranselen, wat een openbare vernedering is. Het past daarnaast binnen zijn vervrouwelijking: een verlies van controle over zichzelf en zijn dominante rol. De tekst geeft dus aan dat Perpetua verdriet voelt over het lot van haar vader, wat suggereert dat de positie waarin hij zich bevind negatief is. Toch is de tekst nog steeds niet heel concreet en laat veel aan onze eigen interpretatie over.

<sup>13</sup> Castelli (1991), 42. In de *Apocryphal Acts of Apostles* zien we ook dat christelijke vrouwen bijvoorbeeld hun haar kort knippen en mannelijke kleding dragen. Voorbeelden van deze vrouwen zijn Thecla, Mygdonia en Polyxena. In *The Life of St. Mary/Marinos* knipt Mary haar haar kort, kleedt zichzelf in mannenkleding en verandert haar naam naar Marinos opdat ze in een klooster als monnik kan leven.

<sup>14</sup> Castelli (1991), 44.

<sup>15</sup> Castelli (1991), 43. Vrouwen moesten vaak strippen voor de ogen van een (Romeinse) menigte, tijdens het proces van hun veroordeling of tijdens de uitvoering van hun straf. Dit kon bijvoorbeeld in het amfitheater zijn, zoals ook met Felicitas en Perpetua gebeurd. Andere voorbeelden van deze vrouwelijke naaktheid zijn Thecla (1<sup>e</sup> eeuw) en Febronia (3<sup>e</sup> eeuw). Thecla moest strippen voordat men probeerde haar te verbranden op de brandstapel en Febronia's kleding werd eraf gescheurd tijdens haar publieke veroordeling. Zie hiervoor Miles (2006), 56-58.

ontmaskerd en hun 'echte' sekse wordt onthuld.<sup>16</sup> Er blijft een focus op de vrouwelijke biologische kenmerken bestaan, zoals hun borsten, en ook wordt er nog steeds verwacht van de vrouwen dat ze zich houden aan de sociale verwachtingen die aan vrouwen werden gesteld om *pia* te zijn: kuisheid/maagdelijkheid.<sup>17</sup>

Deze spanning zien we ook terug in de *PPF*. Perpetua vermannelijkt gedurende de tekst, maar er zijn verscheidende momenten waarop de tekst nadruk legt op het feit dat ze biologisch gezien nog steeds een vrouw is. Zo wordt Perpetua in 20.2 beschreven als een *puella delicata*, is er in 6.7 nadruk op het feit dat ze haar kind de borst geeft en in 20.1 wordt de sekse van het beest waartegen Perpetua en Felicitas vechten aangepast aan hun eigen sekse (de sekse vrouw). Ook de sociale verwachting van kuisheid komt voor in de *PPF*, zoals in 20.4 wanneer Perpetua haar been bedekt nadat haar tuniek was gescheurd (*Et ubi sedit, tunicam a latere discissam ad velamentum femoris reduxit, pudoris potius memor quam doloris.*)<sup>18</sup>

Voor dit spel tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid suggereert Davis een andere verklaring: wellicht probeerde het christendom een derde gender te creëren.<sup>19</sup> Het concept van een gender buiten man en vrouw om bestond al in zowel de Griekse en Romeinse samenleving. In de Griekse samenleving kende men bijvoorbeeld de god Hermafroditus en in de Romeinse samenleving werd ook de eunuch gezien als niet geheel mannelijk en niet geheel vrouwelijk.<sup>20</sup> De christelijke traditie en teksten erkenden deze ambigue positie van de eunuch: in christelijke teksten waarin heilige vrouwen zich voordeden als mannen, werden ze vaak door andere karakters betiteld als een eunuch, omdat ze bungelden tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid.<sup>21</sup> Ook nadat deze vrouwen (eventueel) betrapten werden en hun sekse onthuld werd als vrouw, kozen ze er soms voor om als eunuch door het leven

---

<sup>16</sup> Davis (2002), 4-5.

<sup>17</sup> Castelli (1991), 44; Cobb (2008), 93.

<sup>18</sup> Vertaling: En toen ze ging zitten, was haar tuniek aan één kant gescheurd en trok ze het op om haar dijbeen te bedekken, meer denkend aan haar kuisheid dan haar verdriet.

<sup>19</sup> Davis (2002), 34-36. Vilimonović (2021) deelt gedeeltelijk deze visie: het christendom opende deuren voor mensen die zich buiten de binaire regels van gender en sekse wilden bewegen, waardoor er uiteindelijk het concept van het derde gender ontstond. Dit waren vrouwen die zich mannelijk presenteerden, maar niet al hun vrouwelijke eigenschappen verloren. Zo leken ze te bungelen tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid.

<sup>20</sup> Davis (2002), 22.

<sup>21</sup> Davis (2002), 22. Zo werd Apolinaira in *Life of Apolinaria* uitgenodigd om zich bij een klooster aan te sluiten, omdat men dacht dat ze een eunuch was. Ook in *Life of St. Mary/Marinos* wordt Mary voor een eunuch aangezien, omdat ze baardloos was en een fijne stem had, maar aan de andere kant mannelijke kleding droeg en haar haar had afgeschoren.

te blijven gaan.<sup>22</sup> Deze ambiguïteit werd dus niet alleen in de teksten behandeld als een noodzakelijkheid om bijvoorbeeld een klooster binnen te komen, maar daarnaast ook als een persoonlijke keuze van een (vrouwelijk) karakter. Davis stelt dat deze ambiguïteit aansloot bij de boodschap van het christendom over gelijkheid: er zou zo geen verschil meer zijn tussen privé en publiek, en tussen man en vrouw, maar iedereen zou gelijk zijn in de ogen van God.<sup>23</sup> Vilimonović sluit zich hier gedeeltelijk bij aan, maar voegt hieraan toe dat het christendom mogelijkheden gaf voor mensen om zich buiten de binaire sekse van man en vrouw te bewegen.<sup>24</sup> Een optie hierbinnen was om zich een ambigue identiteit aan te meten, wat wij in modernere termen zouden kunnen vergelijken met een non-binaire identiteit.<sup>25</sup>

Daarnaast stelt Vilimonović dat bij deze ambigue identiteit vaak een (spirituele) metamorfose hoorde, waarbij vrouwelijke aspecten zouden vervagen en mannelijke aspecten meer naar voren gebracht worden.<sup>26</sup> Dit zien we ook terug in de *PPF*: Perpetua's acties en gedrag worden steeds mannelijker – haar dominante en actieve rol, haar zelfcontrole en kracht/macht – en vrouwelijkere aspecten vervagen, zoals haar band met haar kind en familie, maar ook haar passieve rol. Aan de andere kant blijft het Latijn vrouwelijke vormen gebruiken om naar haar te verwijzen. Zo spreekt de *lanista* in 20.13 haar aan met *filia* en ook het beroemde *facta sum masculus* in 10.6 heeft de vrouwelijke vorm *facta*. Het woord *masculus* is bovendien van zichzelf een ambigue woord, dat gebruikt wordt voor een sekse die onduidelijk is.<sup>27</sup> Zo gebruikt Livius in 31.12.6 *masculus* om iemand te beschrijven van een onduidelijke sekse en Horatius in *Ep.* 1.19.28 *mascula* om de (vrouwelijke) dichteres Sappho te beschrijven.<sup>28</sup>

Het concept van deze ambigue identiteit lijkt dus invloed te hebben op de *PPF* en hoe Perpetua's (gender)identiteit benaderd wordt. Het christendom week af van de Romeinse

---

<sup>22</sup> Vilimonović (2021), 112.

<sup>23</sup> Davis (2002), 34-36.

<sup>24</sup> Vilimonović (2021), 112. Het christendom ging in tegen de heersende normen en waarden van de Romeinse samenleving. Dit zagen we eerder al bij hun meer open houding tegenover vrouwen – zo verboden ze het doden van vrouwelijke baby's – maar ook in hun teksten zien we dat fluiditeit in genderidentiteit frequent voorkwam. Voorbeelden hiervan zijn natuurlijk de *PPF*, maar ook teksten over de heilige vrouwen die zich als man verkleden zoals Mary/Marinos en Thecla.

<sup>25</sup> Vilimonović (2021), 112. Het is altijd lastig om deze moderne termen toe te passen op oudere teksten, aangezien deze betekenissen dikwijls niet geheel overeenkomen. Zo kenden de Grieken en Romeinen niet exact het concept van het *one-sex-model*, maar vertoont hun samenleving wel de kenmerken hiervan.

<sup>26</sup> Vilimonović (2021), 114.

<sup>27</sup> Gold (2011), 245.

<sup>28</sup> Idem.

normen en waarden, maar toonden vrouwen ook niet als compleet mannelijk met de bijbehorende autonomie, macht en dominantie.<sup>29</sup> Dit zou te ver weg staan ook van de realiteit van de Romeinse samenleving en de christelijke hiërarchie. Het christendom wilde wel de (religieuze) normen van de maatschappij afwijzen, maar niet compleet hieraan voorbij gaan.<sup>30</sup>

Om hieraan te voldoen, gebruikte het christendom de context van de schaal van en het belang van mannelijkheid in de Romeinse samenleving om een platform en identiteit voor zichzelf te creëren. Daarnaast was het christendom wel meer open voor mensen van lagere stand en had het een flexibelere mentaliteit tegenover gender, waarbij de concepten van ambiguïteit en volkomen gelijkheid een grote rol speelden.

### **Verandering van sferen**

Zoals beschreven in hoofdstuk 1, was er in de Romeinse samenleving sprake van een scheiding van sferen: de privésfeer en de publieke sfeer. De privésfeer was gelinkt aan de vrouw/vrouwelijkheid en de publieke sfeer aan de man/mannelijkheid. In de *PPF* zien we dat er een verschuiving plaatsvindt van het narratief van privé naar publiek.

De tekst begint met de arrestatie van Perpetua en haar mede-martelaren, die zijn aangehouden (*apprehensi sunt adolescentes catechumeni*).<sup>31</sup> Om deze aanhouding te kunnen legitimeren, zijn ze hoogstwaarschijnlijk opgepakt tijdens een samenkomst van christenen, die werden gehouden bij mensen thuis.<sup>32</sup> Vanaf 3.1 verplaatst het verhaal zich naar de gevangenis, waar Perpetua wordt vastgehouden, en later worden de martelaren

---

<sup>29</sup> Cobb (2008), 93.

<sup>30</sup> Cobb (2008), 94.

<sup>31</sup> *PPF*. 2.1.

<sup>32</sup> McGrath (2013), 12. Hier komt ook weer de belangrijke rol van vrouwen terug in het christendom, aangezien zij vaak hun huizen beschikbaar stelden voor deze bijeenkomsten. Dit konden ze doen samen met hun wettelijke echtgenoot. Het is echter belangrijk om te onthouden dat het huishouden het domein van de vrouw was. Er werd van haar verwacht dat ze zelfstandig het huishouden draaiende hield, terwijl de man zich bijna volledig focuste op de publieke sfeer. Zij was dus in dat opzicht het hoofd van het huishouden, en kon wellicht achter zijn rug om deze bijeenkomsten hebben gehouden. Zie hiervoor Osiek & MacDonald (2009), 163. Daarnaast zijn er ook gevallen bekend van weduwen die zonder (direct) mannelijk toezicht huishoudens draaiende hielden, die dus ook de mogelijkheid hadden om deze bijeenkomsten te houden. Zo was Ummidia Quadratilla de baas over haar eigen huishouden (beschreven in Plin. *Ep.* 7.24) en ook Matidia, familie van keizer Marcus Aurelius, had haar eigen huishouden. Beide vrouwen waren hoogstwaarschijnlijk weduwe. Zie hiervoor Osiek & MacDonald (2009), 156-157.

publiekelijk terechtgesteld op een *catasta*.<sup>33</sup> Uiteindelijk vechten de martelaren in het amfitheater tegen wilde beesten, waar ze in zekere zin in de schijnwerpers staan en zich publiekelijk vertonen.<sup>34</sup> Zo is er dus een overgang in de tekst van privé (een bijeenkomst bij iemand thuis) naar publiek (de gevangenis, daarna het platform en uiteindelijk het amfitheater, een *centerpiece* van de Romeinse samenleving waar de verschillende lagen van de beschaving bijeenkwamen). Bij deze verandering van sferen zou automatisch een verandering van vrouwelijkheid naar mannelijkheid horen, die Perpetua en Felicitas uitbeelden.

In het algemeen lijkt het in de tekst meer te gaan om een verandering van gender dan van sekse. Nergens in de *PPF* wordt uitdrukkelijk benoemd dat Perpetua's of Felicitas' biologische en fysieke kenmerken veranderen: de *PPF* legt juist er nadruk op dat ze hun vrouwelijke lichamen behouden ondanks de vermannelijking van hun gedrag en positie.<sup>35</sup> De manier waarop ze zichzelf neerzetten in de samenleving verandert echter wel: ze nemen allebei een meer publieke en dominante rol aan. Perpetua doet dit in het bijzonder, vooral in haar relatie met haar vader. Haar vermannelijking in zijn geheel kan het beste verklaard worden als een verandering van gender: Perpetua's rol en de manier waarop ze zichzelf neerzet en uitdrukt verandert – ze neemt een actievere en dominantere rol aan, vertoont mannelijke karaktereigenschappen en voert ook mannelijke acties uit zoals die van een gladiator – maar haar fysieke en biologische kenmerken blijven gelijk aan die van een vrouw.

---

<sup>33</sup> *PPF*. 6.1-6.6. Na 6.6 worden de martelaren weer teruggebracht naar de gevangenis (*hilaris descendimus ad carcerem*).

<sup>34</sup> *PPF*. 18.1-21.10.

<sup>35</sup> Dit zien we met name in 20.2 terug. Hierin wordt Perpetua beschreven als een *puella delicata*, zelfs na de vermannelijking die ze heeft doorgemaakt gedurende de *PPF*. Voor Felicitas wordt er nadruk gelegd op het feit dat ze net is bevallen en op haar borsten.

## Conclusie

In deze scriptie heb ik onderzoek gedaan naar de christelijke genderrollen die voorkomen in de tekst van de *PPF*, aan de hand van de onderzoeksvraag: Welke christelijke genderrollen uit de 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> eeuw zijn terug te vinden in de *Passio Perpetuae et Felicitatis* en waarom?

De christelijke genderrollen uit de 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> eeuw vallen uiteen in de categorieën mannelijke en vrouwelijke genderrollen. Volgens deze vrouwelijke genderrollen behoren vrouwen zich in een onderdanige en passieve rol te bevinden, waardoor ze ook niet naar buiten treden en zich vooral in de privésfeer bevinden. Zo bemoeien ze zich niet met de politiek, maar houden bijvoorbeeld het huishouden draaiende. Andere eigenschappen die bij deze genderrollen horen zijn kuisheid en trouw aan hun familie, man en kinderen. Mannen hadden een actieve en dominante rol in de samenleving, waarbij eigenschappen als zelfcontrole, wijsheid, standvastigheid en deugd gewaardeerd werden. Daarnaast was het belangrijk om naar persoonlijke eer te streven.

Deze genderrollen staan in verband met een systeem van het verdienen van mannelijkheid: wanneer iemand mannelijke eigenschappen toont en zich in een dominante/actieve rol bevindt, wordt diegene automatisch mannelijker. Aan de andere kant geldt dat wanneer iemand vrouwelijke acties of eigenschappen iemand toont, diegene vrouwelijker wordt. Hierbij wordt een vermannelijking als positief gezien en een vervrouwelijking als negatief.

In de *PPF* komen zowel deze vermannelijking als deze vervrouwelijking terug. Perpetua en Felicitas – de twee vrouwelijke martelaren in de tekst – maken allebei een transformatie door waarbij ze hun vrouwelijkere aspecten afdoen en zich mannelijker gedragen. Zo doen ze allebei afstand van hun kind en familie, en accepteren met opgeheven hoofd de omstandigheden van hun dood. Zo getuigen ze hun trouw aan God, maar ook krijgen ze via deze *damnatio ad bestias* een associatie met het amfitheater en atleten/gladiatoren, welke beide symbolen voor mannelijkheid waren in de Romeinse samenleving. Aan de andere kant maakt de vader van Perpetua een vervrouwelijking door, met name in zijn relatie met zijn dochter: Perpetua neemt een dominantere rol aan, terwijl haar vader zich steeds onderdaniger opstelt en zijn zelfcontrole verliest.

Dit spel tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid is een doorgaand thema in de tekst. Toch heeft deze vermannelijking of vervrouwelijking schijnbaar geen doordringend effect op

de biologische kenmerken van de karakters: bij Felicitas en Perpetua wordt meermaals nadruk gelegd op hun fysieke vrouwelijke kenmerken (zoals hun borsten) en nergens wordt aangegeven dat er daadwerkelijk iets aan hun uiterlijk verandert. De enige mogelijke uitzondering hierop is het befaamde *et facta sum masculus*, maar ook hierover is er debat of er sprake is van een echte fysieke verandering. Deze vermannelijking wordt daarom ook wel een meer symbolische verandering genoemd, aangedreven door het verlangen van het christendom om zich sterk op te stellen in een samenleving waarin het werd onderdrukt. Zo ontwikkelde het een identiteit van mannelijkheid voor de martelaren in hun teksten, waarmee het de dominante en positieve status van mannelijkheid in de Romeinse samenleving gebruikte in hun voordeel.

Aan de andere kant kan dit spel tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid ook het resultaat zijn van een poging om een derde gender te creëren. De Romeinse samenleving en het christendom erkenden beide al een soort derde gender in de vorm van de eunuch, die noch als volledig mannelijk noch als volledig vrouwelijk werd gezien. Het kan dus mogelijk zijn dat het christendom, dat meer mogelijkheden had voor mensen om zich buiten de binaire sekse en gender van man en vrouw te bewegen en naar gelijkheid streefde, probeerde om een ambigue derde gender te creëren. Dit zou verklaren waarom er karakters als Perpetua zowel mannelijkheid als vrouwelijkheid tonen.

Een laatste verklaring voor de wisselende genderrollen in de tekst is een verandering van sferen. Zoals eerder benoemd, bevonden mannen zich volgens de genderrollen in de publieke sfeer en vrouwen in de privésfeer. Gedurende de tekst treden Perpetua en Felicitas geleidelijk aan steeds meer toe tot de publieke sfeer, waardoor ze automatisch zich ook mannelijker zouden moeten gaan gedragen.

In het algemeen is het waarschijnlijk een combinatie van deze drie factoren: de tekst leunt op bestaande systemen in de Romeinse samenleving, zoals de verdeling van sferen en de schaal van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Deze gebruikt het christendom om een sterke en dominante identiteit voor zichzelf te creëren – gebruikmakend van de dominante rol van mannelijkheid in de samenleving – terwijl het ook probeert om mensen van lagere stand aan te trekken door middel van een bepaalde ambiguïteit in gender.

Dit onderzoek is uitgevoerd met als doel een duidelijk overzicht te geven van de christelijke genderrollen uit de 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> eeuw die voorkomen in de tekst van de *PPF*, en om deze vervolgens te verklaren. De *PPF* is echter niet de enige variant van het verhaal van



Perpetua: zo bestaat er de *Acta Perpetuae* en een Griekse variant. Het zou bijvoorbeeld interessant zijn voor vervolgonderzoek om deze tekst te analyseren op genderrollen en om deze resultaten te vergelijken met de genderrollen aanwezig in de *PPF*. Zo zouden we een beter beeld kunnen creëren van genderrollen die typisch zijn voor deze tekst, en verschillen en overeenkomsten tussen de teksten kunnen ontdekken. Deze overeenkomsten en verschillen zouden ook weer kunnen bijdragen aan het onderzoeken van de reden achter de dynamische genderrollen in de *PPF*. Als bijvoorbeeld deze andere varianten ook veel nadruk legt op de ambigue genderidentiteit van Perpetua, bevestigt dit het belang van het ambigue derde gender dat het christendom wellicht probeerde te introduceren.

Daarnaast is het ook interessant om dieper in te gaan op de theorieën behandeld in hoofdstuk vier. Zo probeerde het christendom wellicht om een derde gender te creëren, om zo absolute gelijkheid tussen mensen te scheppen. Dit concept van een gender buiten man en vrouw om bestond al in de Romeinse samenleving – de eunuch – maar in hoeverre kende deze samenleving het concept van een non-binaire genderidentiteit? Het zou interessant zijn voor een vervolgonderzoek om het concept van het non-binaire gender in deze tijd (2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> eeuw) te analyseren en te vergelijken met de uitdrukking en doel van het derde gender van het christendom.

## Bibliografie

- Asikainen, S. (2018). *Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*. Brill: Boston, MA.
- Bastiaensen, A.A.R. (et. al) (1987). *Atti e passioni dei martiri*. Fondazione Lorenzo Valla: Milaan.
- Bennett, J.M. & Karras, R.M. (2013). Women, Gender and Medieval Historians, in: Bennett, J.M. & Karras, R.M. (ed.). *The Oxford Handbook of Women & Gender in Medieval Europe*, Oxford University Press: Oxford, 1-17.
- Bremmer, J.N. (2017). Perpetua and her Diary: Authenticity, Family and Visions, in: Bremmer, J.N. *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity*, Mohr Siebeck: Tübingen, 349-386.
- Castelli, E. (1991). "I Will Make Mary Male": Pieties of the Body and Gender. *Body guards: The cultural politics of gender ambiguity*, Routledge: New York/London, 29-49.
- Chandler, D. & Munday, R. (2011). *A Dictionary of Media and Communication*. Oxford University Press: Oxford.
- Cobb, L.S. (2008). *Dying to Be Men*. Columbia University Press: New York, NY.
- Cohick, L. H. (2009). *Women in the World of the Earliest Christians*. Baker Academic: Ada, MI.
- Davis, S.J. (2002). Crossed texts, crossed sex: intertextuality and gender in Early Christian legends of holy women disguised as men. *Journal of Early Christian Studies*, 10(1), 1-36.
- Den Boeft, J., & Bremmer, J. (1982). Notiunculae Martyrologicae II. *Vigiliae Christianae* 36(4), 383-402.
- Formisano, M. (2008). *La passione di Perpetua e Felicita*. BUR: Milaan.
- Gold, B.K. (2018). *Perpetua: Athlete of God*. Oxford University Press: Oxford.
- Gold, B.K. (2011). Gender Fluidity and Closure in Perpetua's Prison Diary. *EuGeStA Journal on Gender Studies in Antiquity* 1, 237-251.

- Gonzalez, E. (2014). *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity: The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian*. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Habermehl, P. (2004). *Perpetua und der Ägypter, oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum: ein Versuch zur Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*. De Gruyter: Berlin.
- Heffernan, T.J. (2012). *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford University Press: Oxford/New York.
- Hysten, S.E. (2014). Modest, Industrious, and Loyal: Reinterpreting Conflicting Evidence for Women's Roles. *Biblical Theology Bulletin* 44(1), 3-12.
- Kitzler, P. (2015). *From 'Passio Perpetuae' to 'Acta Perpetuae'*. De Gruyter: Berlin.
- Laqueur, T. W. (1992). *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Mazzucco, C. (2018). Il rapporto tra la versione grece e la versione latina della Passio Perpetuae, in: *Bilinguismo e scritture agiografiche*, Viella: Rome, 17-76.
- McGrath, A.E. (2013). *Christian history: an introduction*. Wiley-Blackwell: Hoboken, NJ.
- Merkt, A. (2005). *Das Fegefeuer: Entstehung und Funktion einer Idee*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Miles, M.R. (2006). *Carnal knowing: Female nakedness and religious meaning in the Christian west*. Wipf and Stock Publishers: Eugene, OR.
- Milnor, K. (2012). Women in Roman Society, in: Peachin, M. (ed.). *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford University Press: Oxford, 609-622.
- Miroshnikov, I. (2017). "For Women are Not Worthy of Life": Protology and Misogyny in Gospel of Thomas Saying 114, in: Runia, D.T. & Rouwhorst, G. (eds.), *Women and Knowledge in Early Christianity*, Brill: Boston, MA, 175-186.
- Mollenkott, V.R. (1977). *Women, Men and the Bible*. Abingdon: Nashville, TN.
- Muehlberger, E. (2022). Perpetual Adjustment: The Passion of Perpetua and Felicity and the Entailments of Authenticity. *Journal of Early Christian Studies*, 30(3), 313-342.

National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine (2022). *Measuring Sex, Gender Identity and Sexual Orientation*. The National Academies Press: Washington, DC.

Orbán, A.P. (1989). The Afterlife in the Visions of the Passio SS. Perpetuae et Felicitatis, in: Bastiaensen, A.A.R. (ed.). *Fructus centesimus, Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Brepols Publishers: Turnhout, 271-277.

Osiek, C. & MacDonald, M.Y. (2009). *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*. Fortress Press: Minneapolis, MN.

Padgett, A.G. (2008). The Bible and Gender Troubles: American Evangelicals Debate Scripture and Submission. *Dialog* 47(1), 21-26.

Parkhouse, S. (2017). The Fetishization of Female Exempla: Mary, Thecla, Perpetua and Felicitas. *New Testament Studies* 63(4), 567-587.

Remedios, M.C. (2016). The Changing Gender roles in early Christianity. *Journal of Humanities and Social Science* 21(10), 7-10.

Riess, W. (2012). Rari exempli femina: Female Virtues on Roman Funerary Inscriptions, in: James, S.L. & Dillon, S. (eds.). *A Companion to Women in the Ancient World*, John Wiley & Sons: Hoboken, NJ, 491-501.

Rousselle, R. (1987). The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of A Female Christian Martyr. *The Journal of Psychohistory* 14(3), 193-206.

Salisbury, J.E. (2001). *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. ABC-Clio: Santa Barbara, CA.

Sawyer, D.F. (1996). *Women and Religion in the First Christian Centuries*. Routledge: London.

Sherrow, V. (2006). *Encyclopedia of hair: a cultural history*. Greenwood Publishing Group: Westport, CT.

Stark, R. (1995). Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women. *Sociology of Religion* 56(3), 229-244.

Stewart, E.C. (2016). Masculinity in the New Testament and Early Christianity. *Biblical Theology Bulletin* 46(2), 91-102.

Stroumsa, G.G. (1999). Dreams and Visions in Early Christian Discourse, in: Shulman, D. & Stroumsa, G.G. (ed.). *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press: Oxford, 189-212.

Teeuwen, W.J. (1926). *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*. Ferdinand Schöningh: Paderborn.

Van Bremen, R. (1996). *The Limits of Participation: Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*. J.C. Gieben: Amsterdam.

Vilimonović, L.O. (2021). Readings Behind the Early Christian Queer Experiences: Lives and Passions of Transgender Nuns. *Narodna umjetnost* 58(2), 105-124.

Youf, D. (2011). Seuils juridiques d'âge: du droit romain aux droits de l'enfant. *Sociétés et jeunesses en difficulté. Revue pluridisciplinaire de recherche* 11, 1-23.