

## THECLA, EEN BEELD VAN EEN VROUW<sup>1</sup>

Uit de eerste eeuwen van het christendom, een dynamische periode waarin het christelijke geloofsgoed en geloofsleven nog volop in ontwikkeling was en in diverse, waaronder literaire, vormen tot uitdrukking werd gebracht, stammen de *Acta Apocrypha Apostolorum* (AAA). Overtuigingen, zelfbeelden en existentiële ervaringen van bepaalde christelijke groeperingen zijn er in verwoord en opgeslagen en zij vormen naast onder andere het Nieuwe Testament, één van de bronnen waaruit geput kan worden voor zicht op de diversiteit aan ontwikkelingen binnen het christendom.<sup>2</sup> Voor deze geschriften is gebruik gemaakt van taal, teksten en tekens uit de Hellenistische cultuur. In relatie tot of als echo's van sociaal-culturele en ook religieuze tradities uit de Hellenistische wereld<sup>3</sup> breekt daarnaast ook verwerking en uitwerking van (het nog niet omvangrijke) christelijke erfgoed door.<sup>4</sup>

In dit artikel staat één van de AAA centraal: de *Acta Theclae* (AThe), een geschrift dat is overgeleverd als een deel van de *Acta Pauli* (AP). De AThe kent echter een eigen receptiegeschiedenis en was gedurende lange tijd populair en wijdverspreid, getuige ook de vele manuscripten en

---

1. Dit artikel is geschreven in het kader van promotie-onderzoek aan de Faculteit der Godgeleerdheid UU, onder begeleiding van Prof.dr. P.W. van der Horst en Prof.dr. R. van den Broek.

2. Over het belang van diverse bronnen zie o.a. E.J. Goodspeed, *A History of Early Christian Literature*, Chicago 1942, herdruk: Chicago 1983, vi-viii: 'And certainly the development of Christian thought and life can never be understood from the New Testament alone'; D.R. MacDonald, 'Introduction. The Forgotten Novels of the Early Church', *Semeia* 38 (1986) 1-6.

3. De Griekse religie is, zo schrijft W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1972, 5: 'nie ganz verschollen, sondern hat fortgewirkt, wenn auch in wunderlichen Wandlungen, vom Aberglauben und vom literarischen Bildungsgut bis zur liturgischen Praxis und zur Theologie des Christentums'.

4. Mat 10:34-39 zou bijvoorbeeld moeiteloos als een kader voor de AThe kunnen functioneren. Zie verder over dit onderwerp o.a. J-D. Kaestli, 'Le rôle des textes bibliques dans la genèse et le développement des légendes apocryphes. Le cas du sort final de l'apôtre Jean', *Augustinianum* 23 (1983) 319-336.

vertalingen.<sup>5</sup> In de 6e eeuw werd de *AThe* door kerkelijke autoriteiten verworpen en als apocrief gebrandmerkt. Door de tijd heen zijn de *AThe* en de andere *AAA* weliswaar misvormd, gewijzigd en herschreven, maar zij hebben de kerkelijke veroordeling 'overleefd', en de belangstelling voor de verborgen rijkdommen van deze 'miskende literatuur' is groeiende.<sup>6</sup>

Ingegeven door het proteïsch karakter van de *AThe* zal mijn focus het samenstel van betekenislagen zijn. Dat wil zeggen dat gepoogd zal worden motieven, gebruiken, tradities, historische gegevens enzovoort te identificeren en de betekenis ervan voor het verstaan van de tekst naar voren te halen. Specifieke aandachtspunten zijn de wonderen waarvan in de *AThe* veelvuldig sprake is, het fenomeen patronage en initiatie. Met name de gebeurtenissen in het tweede gedeelte van de *AThe* staan in het teken van een reeks wonderen die uitlopen op Thecla's redding. Functie en doel van de wonderen zou kunnen worden samengevat als: overtuiging, bekering en consolidering. Omdat in deze episode een aanzienlijke plaats is ingeruimd voor vrouwen zal naast de vraag naar het specifieke accent dat in de *AThe* aan wonderen wordt gegeven en naar het doel dat wordt nagestreefd, bezien worden welk licht wonderen werpen op het profiel van de vrouwelijke protagonisten.

---

5. Voor verhandelingen over de traditie- en receptiegeschiedenis, zie o.a. C. Holzhey, *Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche*, München 1905; M. Aubineau, 'Le panégyrique de Thècle, attribué à Jean Chrysostome (BHG 1720): la fin retrouvée d'un texte mutilé', *Analecta Bollandiana* 93 (1975) 349-362, die 30 voorbeelden geeft om te illustreren 'combien la légende de sainte Thècle est demeurée vivace en terroir grec, dans les littératures patristique et byzantine.' (p. 362); G. Dagron, *Vie et Miracles de sainte Thècle. Texte Grec, traduction et commentaire*, Subsidia Hagiographica 62, Brussel 1978; E. Junod en J-D. Kaestli, *L'histoire des Actes apocryphes des Apôtres du Ille au IXe siècle. Le cas des Actes de Jean*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 7, Genève/etc. 1982; W. Rordorf, 'Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale', *Augustinianum* 24 (1984) 73-81; R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 38, Göttingen 1986; D.R. MacDonald en A.D. Scrimgeour, 'Pseudo-Chrysostom's Panegyric to Thecla. The Heroine of the Acts of Paul in Homily and Art', *Semeia* 38 (1986) 151-159. Interessant zijn eveneens de archeologische monumenten en iconografische representaties die uitdrukking geven aan de verering van Thecla. Zie hiervoor o.a. C. Nauwerth en R. Warns, *Thekla. Ihre Bilder in der Frühchristlichen Kunst*, Göttinger Orientforschungen Reihe 2, Band 3, Wiesbaden 1981.

6. Vgl. E. Junod, 'Le mystère apocryphe ou les richesses cachées d'une littérature méconnue', in: J-D. Kaestli en D. Marguerat (red.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Essais Bibliques 26, Genève 1995, 9-15.

Een intrigerend aspect, waar over het algemeen weinig aandacht aan wordt besteed, is de relatie tussen Thecla en koningin Tryphaena. De meest gangbare duidingen van deze relatie zijn, mijns inziens, onbevredigend en die zullen dan ook worden geproblematiseerd. Door een verband te leggen met (relatie-)patronen en gevestigde sociale structuren geworteld in de sociale (ervarings-)wereld van die tijd, zal worden uitgewerkt dat patronage als structuur of institutie een rijke bron vormt voor inzicht in met name de structuur van sociale relaties in de antieke wereld en dat daarvan sporen in de *AThe* terug te vinden zijn. Aangetoond zal worden dat en hoe patronage licht kan werpen op de relatie tussen Thecla en Tryphaena.

Voor een derde motief of één van de betekenislagen van de *AThe* zou de auteur geïnspireerd kunnen zijn door een bekend initiatieschema, of zou tenminste gebruik gemaakt kunnen zijn van een aantal elementen uit het proces van initiatie. De basis voor dit vermoeden vormen de narratieve gegevens: breuk of scheiding, verandering, crisis, incorporatie en reïntegratie. Andere verhaalelementen, met name handelingen van rituele aard, die op een bepaalde manier de ritmiek van het verhaal lijken te begeleiden, evenals een reeks kleinere elementen, bijvoorbeeld de suggestie om het haar af te knippen, wakkeren dit vermoeden aan. Dit spoor zal gevolgd worden om onder andere een antwoord te vinden op de vraag naar het verband tussen het eerste en het tweede gedeelte van de *AThe*, die opvallend van elkaar verschillen, ook wat de inhoudelijke accenten betreft.

### *De Acta Theclae*

De *Acta Theclae* verhaalt van belangrijke momenten uit het leven van Thecla, een jonge ongehuwde vrouw uit Iconium, die op de drempel staat van een ingrijpende nieuwe levensfase, het huwelijk. Thecla raakt in de ban van de prediking van de apostel Paulus. Zij besluit om toe te treden tot die christelijke gemeenschap die zich onderscheidt in het accent op *ἐγκράτεια* (zelfdiscipline) en opstanding, en sluit daarmee voorgoed de deur naar het huwelijk. Dat is tegelijkertijd de eerste stap op een weg die haar uiteindelijk zal voeren naar een totaal andere sociale situatie en positie. Na een lang en dramatisch proces van beproevingen en omzwervingen wordt zij eerst door de civiele overheid en ten slotte door de religieuze overheid in de persoon van Paulus erkend en bevestigd als een *δουλη του θεου* (een dienaar van God). Paulus zendt haar uit om het woord van God te verkondigen.

Het geschrift is grofweg in te delen in vijf episoden, waarin steeds een andere plaats de markering en achtergrond vormt van nieuwe ontwikkelingen:

- |     |                            |                            |
|-----|----------------------------|----------------------------|
| I   | van Antiochië naar Iconium | - bij de 'Koninklijke weg' |
| II  | in Iconium                 |                            |
| III | van Iconium naar Antiochië | - in het graf              |
| IV  | in Antiochië               |                            |
| V   | van Antiochië naar Iconium | - via Myra                 |

### I VAN ANTIOCHIË NAAR ICONIUM

In de inleidende episode ligt het accent op de christelijke ascetische gemeenschap in Iconium en waar deze religieuze gemeenschap inhoudelijk voor staat, hetgeen expliciet in verband wordt gebracht met Paulus. Door het inhoudelijke te laten samenvallen met de leer van deze apostel wordt de legitimiteit ervan onbetwifelbaar. Het leraarschap van Paulus, uiteraard gecombineerd met wat hij onderwijst, krijgt dan ook alle nadruk in de eerste episoden van de *AThe* en is het knooppunt van zowel de positieve als de negatieve reacties die in grote mate bepalend zijn voor het verloop van het verhaal.

#### *Vriend en vijand*

Nog voor zijn aankomst en verwelkoming in Iconium, waarmee het verhaal opent, wordt Paulus geïntroduceerd als de leraar die boven het kwade verheven, vol van liefde voor zijn medemens, de geboorte, de opstanding en de grote werken van de 'Bemінде' verkondigt [1].<sup>7</sup> Twee

---

7. '(...) zodat alle woorden van de Heer en die van de leer (*διδασκαλία*) en van de uitleg en van de geboorte en de opstanding van de Bemінде, hen mild stemde' [1]). Zie voor Paulus' activiteiten als leraar verder vooral: 'En toen Paulus het huis van Onesiphorus was binnengegaan, was de vreugde groot (...) en het woord van God ging over zelfdiscipline en opstanding toen Paulus sprak' [5]; 'En terwijl Paulus deze dingen sprak temidden van de gemeente in het huis van Onesiphorus, luisterde Thecla (...) naar het woord van God dat Paulus sprak' [7]; 'En Theocleia zei: (...) ze wordt totaal in beslag genomen door een vreemdeling die misleidende en bizarre zaken onderwijst (*λόγους διδάσκοντι*) (...) alle vrouwen en jongeren gaan naar hem toe en worden door hem onderwezen (*διδασκόμενοι παρ' αὐτου*)' [8-9]; 'Thamyris zei: Heren, vertel mij waar zijn leer over gaat (*ἢ διδασκαλία αὐτου*)' [13]; 'Demas en Hermogenes zeiden: leid hem voor Cestelius, de gouverneur, als iemand die het volk wil overhalen tot de nieuwe leer (*διδαχή*)' [14]; 'Maar de gouverneur ontbood Paulus en zei tegen hem: Wie ben jij en wat onderwijs je (*καὶ τί διδάσκεις*)?' [16]; 'En met stemverheffing sprak Paulus: Als ik vandaag verant-

mannen, Demas en de kopersmid Hermogenes,<sup>8</sup> begeleiden hem. Wie zij

---

woording moet afleggen van wat ik leer, luister dan, proconsul (...) daarom heeft God zijn eigen kind gezonden, die ik verkondig en ik leer de mensen om op hem hun hoop te vestigen (...) Welnu als ik leer, wat mij door God geopenbaard is, wat misdoe ik dan, proconsul?'

Εἰ ἐγὼ (...) διδάσκω

(...) ἐγὼ εὐαγγελίζομαι καὶ διδάσκω (...)

εἰ οὖν ἐγὼ (...) διδάσκω [17]

'Thecla echter wentelde zich heen en weer op de plaats waar Paulus onderwees (ἐπὶ τοῦ τόπου οὗ ἐδίδασκεν ὁ Παῦλος) toen hij in de gevangenis zat' [20]; 'Theocleia, haar moeder, riep: verbrand de wetteloze (...) opdat alle vrouwen die door deze man zijn onderwezen (διδασθεῖσαι), bang worden' [20]; 'en zij ging naar Myra en trof Paulus daar aan terwijl hij het woord van God uiteenzette (λαλοῦντα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ)' [40]; 'Zelf ging ze echter naar Iconium. En zij ging het huis van Onesiphorus binnen, viel op de grond waar Paulus, zittend, had onderwezen (ἐδίδασκεν)' [41]. De vertaling van de tekst is van mijn hand, waarbij niet onvermeld mag blijven dat een aantal knelpunten zijn opgelost met de onmisbare hulp van Dr. G. Mussies, waarvoor ik hem dank verschuldigd ben. De cijfers tussen [...] verwijzen naar de betreffende capita van de *AThe*.

8. Demas en Hermogenes zijn namen die in het NT voorkomen en daar eveneens betrekking hebben op mannen die tot de directe omgeving van Paulus hebben behoord. In Kol 4:14 en Philemon 24 wordt Demas in één adem genoemd met Lukas en zij bevinden zich in het gezelschap van Paulus. Overeenkomstig Philemon 1 zijn Lukas en Demas *συνεργοί* van Paulus. In 2 Tim 4:10 wordt vermeld dat Demas Paulus in de steek heeft gelaten; Lukas is nog steeds bij hem en binnen diezelfde context wordt gevraagd om Priska, Aquila en Onesiphorus te groeten (2 Tim 4:19). In 2 Tim 1:15v wordt gemeld dat allen in Asia zich van Paulus hebben afgekeerd, onder wie Hermogenes. Onmiddellijk daarop volgt: 'de Heer moge barmhartigheid schenken aan het huis van Onesiphorus, die mij dikwijls heeft verkwikt en zich voor mijn boeien niet heeft geschaamd'. Deze, zij het summiere, gegevens t.a.v. deze drie personages in 2 Tim doen het vermoeden rijzen dat de auteur van de *AThe* het over dezelfde mannen heeft. Behalve het gegeven dat zij binnen eenzelfde context worden genoemd, komt in ieder geval ook het beeld uit 2 Tim van Hermogenes en Demas als afvalligen en van Onesiphorus als degene die Paulus opvangt en steunt overeen met het beeld van hen dat in de *AThe* veel uitvoeriger wordt geschilderd. Mede omdat er nog meer verbanden zijn aan te wijzen tussen de *AThe* en 2 Tim, evenals belangrijke verschillen, zoals t.a.v. de leer; de woonplaats van Onesiphorus; moment waarop Demas afvallig wordt, is over de vraag of er sprake is van literaire afhankelijkheid, of van een gezamenlijke mondelinge of schriftelijke bron al een discussie gevoerd. Zie o.a. J. Rohde, 'Pastoralbriefe und Acta Pauli', in: F.L. Cross (red.), *Studia Evangelica V. Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Part II: The New Testament Message*, Texte und Untersuchungen 103, Berlin 1968, 303-310; D.R. MacDonald, *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia 1983; W. Rordorf, 'In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?' in: T. Baarda e.a. (red.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, Kampen 1988, 225-241; W. Rordorf, 'Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe', in: G.F. Hawthorne en O. Betz, *Tradition*

zijn, of liever gezegd wat zij zijn, wordt eveneens onmiddellijk duidelijk omljnd: zij vormen de tegenpool van Paulus. Terwijl Paulus hen liefdevol als zijn leerlingen behandelt, gelden zij als een stelletje huichelaars die liefde voor Paulus fingeren. De juxtapositie van personages, in dit geval de goede apostel tegenover de antagonisten met hun verborgen agenda, is een bekende stijfijuur waarvan in de *AThe* overvloedig gebruik wordt gemaakt. De lezers kunnen vergelijken, maar het contrast wordt zodanig gepresenteerd dat zij in de richting van de positie van de verteller worden gestuurd.<sup>9</sup> Na de encenering van Demas en Hermogenes naast/tegenover Paulus en Onesiphorus zal geen van de lezers van de *AThe* de kant van de hypocriete immorele verraders meer willen kiezen.<sup>10</sup>

Met Demas en Hermogenes komt een eerste en heel agressieve categorie van oppositie binnen; zij zullen zich langzaam maar zeker ontpoppen als dwaalleraren. Eerst dringen zij zich met gebruikmaking van hun hypocrisie in het huis van Onesiphorus binnen. Spoedig zullen de lezers hen echter — heel typerend — al ruziemakend aantreffen buiten dit οἶκος dat staat voor de christelijke gemeente maar binnen in het οἶκος, dat geld, overvloedig eten en drinken, en verlangen naar het huwelijk representeert. Kortom, in een huis waarin men de uiterlijke dingen van deze wereld die de ascetische christenen geacht worden achter zich te laten, najaagt. In dit huis ook komt de leer van Demas en Hermogenes op de proppen. De teneur van hetgeen zij voorstaan, refereert aan polemieek over de opstanding, maar van belang in deze context is vooral dat hun boodschap aansluit bij de belangen van de Iconiërs en hun visie op het huwelijk en familie (οἶκος): niet kuisheid maar kinderen krijgen en dus het huwelijk voert tot de opstanding [11-14].<sup>11</sup> Nadat Demas en Hermogenes een aantal pogingen in het werk stellen om Paulus veroordeeld te krijgen, uitgerekend op grond van de beschuldiging dat hij een christen is (Λέγε αὐτὸν Χριστιανόν, καὶ οὕτως ἀπολέσεις αὐτόν [16]), verdwijnen zij van het toneel. De verborgen agenda van de antagonisten ligt dan open op

---

*and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*, Grand Rapids 1987, 319-327.

9. Voor de beschuldiging van hypocrisie als een stereotiepe vorm, gebruikt om tegenstanders te bekladden, zie b.v. Gal 2:13 en 1 Tim 4:2-3, waar juist ook degenen die een ascetische levenswijze voorstaan van huichelarij en leugen worden beschuldigd.

10. Vgl. A. du Toit, 'Vilification as a Pragmatic Device in Early Christian Epistolography', *Biblica* 75 (1994) 403-412.

11. Vergelijk *AThe* [14]: 'En wij zullen jou onderwijzen dat de opstanding waarvan hij zegt dat die zal plaatsvinden, al heeft plaatsgevonden in de kinderen die we hebben' met 2 Tim 2:18, waar de bewering van dwaalleraren 'dat de opstanding reeds heeft plaatsgevonden' aan de kaak wordt gesteld.

tafel, hun morele integriteit is grondig ontkend, zij hebben aan hun doel beantwoord: de waarschuwing tegen valse leraren en hun praktijken is in felle kleuren geschilderd. Het ergste gevaar kan van binnen komen!

Zoals Demas en Hermogenes een 'paar' vormen, krijgt ook Paulus een metgezel. Een zekere Onesiphorus, die vernomen heeft dat Paulus op weg is naar Iconium, komt hem tegemoet, in gezelschap van zijn vrouw Lectra en zijn kinderen Simias en Zeno. Dat de Iconium-episode begint en sluit met dit echtpaar en hun twee kinderen is een belangwekkende bijzonderheid, omdat het niet vanzelfsprekend is dat in een geschrift waarin en waarmee ascetisme uitgedragen wordt, de eerste vertegenwoordiger van de gemeente te Iconium die naar voren treedt een gehuwde man met een gezin is. Het profiel van de christelijke gemeenschap achter de *AThe* krijgt hiermee een eerste en specifieke invulling. Binnen deze gemeente is plaats voor het huwelijk! Geen slecht woord over Onesiphorus en zijn familie; in de *AThe* staan gehuwden niet als tweederangs christenen te boek. Integendeel, zonder enige moeite kunnen bijvoorbeeld alle makarismen, behalve de laatste (Zalig de lichamen van de maagden [6]), die Paulus spoedig zal uitspreken, op de in alle opzichten prominente christen Onesiphorus van toepassing geacht worden. In ieder geval wordt expliciet van hem verhaald dat hij op een gegeven moment zijn 'wereldse bezittingen' achter zich laat [23].<sup>12</sup> Het lijkt daarnaast niet uitgesloten dat hij eveneens binnen de categorie valt van de *μακάριοι* die in onthouding leven, die vrouwen hebben alsof ze er geen hebben [5]. Omdat Onesiphorus niettemin kinderen heeft,<sup>13</sup> mag vermoed worden dat we in de *AThe* eenzelfde vorm van huwelijksascese aantreffen als andere vertegenwoordigers van het vroege christendom bepleitten. Zij verklaarden zich niet tegen het huwelijk, maar onderschreven een bepaalde hiërarchie van de *mores*: procreatie als doel heiligde het huwelijk als middel, maar onthouding en maagdelijkheid werden daarnaast vaak hoger aangeschreven.<sup>14</sup> Een niet onbelangrijk detail in de *AThe* is dat de zaligspreking:

---

12. Vgl. 'Zalig die zich van deze wereld hebben losgemaakt' [5], een zaligspreking die overigens onmiddellijk gevolgd wordt door: 'Zalig die vrouwen hebben alsof zij er geen hebben' [5].

13. Het is zeer waarschijnlijk dat de kinderen van Onesiphorus en Lectra zijn, maar ze worden ingedeeld als zijn kinderen [2 en 23], hetgeen strookt met de juridische positie van vrouwen in die tijd. Zie hierover Y. Thomas, 'The Division of the Sexes in Roman Law', in: P. Schmitt Pantel (red.), *A History of Women in the West I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Cambridge/London 1992, 83-137.

14. Voor een verhandeling hierover met vele verwijzingen, zie W. Rordorf, 'Marriage in the New Testament and in the Early Church', *Lex Orandi-Lex Credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag*, Paradosis 36, Freiburg 1993, 300-317, waarin Rordorf ook

‘Zalig die vrouwen hebben alsof ze er geen hebben’, uiteraard uitsluitend tot mannen gericht is, want er staat niet: ‘Zalig die vrouwen en/of mannen hebben alsof ze er geen hebben’. Met andere woorden, de keuze voor een ascetische vorm van huwelijksleven is het prerogatief van mannen. Het geboden vooruitzicht: ‘zij zullen Gods erfgenamen zijn’, spoort bovendien met één van de volgende zaligsprekingen: ‘Zalig die de wijsheid van Jezus Christus hebben aangenomen: zij zullen *zonen* van de Allerhoogste genoemd worden’. Het is nog te vroeg om de vraag te beantwoorden of in de *AThe* een traditioneel normen- en waardenpatroon bepleit wordt waarin de vrouw ondergeschikt is aan de man, zwijgzaam, gehoorzaam en bescheiden. De encenering van Lectra, die uitsluitend wordt opgevoerd en functioneert als de vrouw van Onesiphorus, sluit dit in ieder geval niet uit. De informatie over deze vrouw beperkt zich tot:

En een man, genaamd Onesiphorus,  
die gehoord had dat Paulus in het gebied van Iconium was gekomen,  
ging met zijn kinderen Simias en Zeno en zijn vrouw Lectra  
Paulus tegemoet om hem als gast te ontvangen. [2]

en:

Inmiddels was Paulus aan het vasten  
met Onesiphorus, zijn vrouw en zijn kinderen. [23]

Lectra is in de Iconium-episode ongetwijfeld inbegrepen in de situatie in het huis van Onesiphorus, zoals ook later bij de graftombe als er gesproken wordt over ‘Paulus, Onesiphorus en alle anderen’ [25], en ten slotte wanneer Paulus Onesiphorus en zijn gehele huishouden naar Iconium terugstuurt [26]. Het is eventueel aan de lezers om deze stereotiep neergezette figuur uit de schaduw van haar echtgenoot te halen, maar ook dan kan niet veel meer gezegd worden dan dat Lectra de vrouwen representeert uit de categorie: onmisbaar maar onzichtbaar. Het is een categorie christelijke vrouwen, van wie er minstens een aantal niet zelf kon en misschien ook niet wilde kiezen voor toetreding tot de christelijke gemeente. Conform de heersende *mores* was het immers de heer des huizes, die een dergelijke beslissing voor hen en de andere leden van zijn huis(-houden) nam. Het lot en de visie van deze vrouwen (echtgenotes, dochters, slavinnen) en mannen (zonen, slaven) op een dergelijk gebeuren, heeft onze bibliotheken niet gehaald.

---

ruim aandacht wijdt aan de genuanceerde visie van Clemens van Alexandrië, een synthese van christelijke leer over kuisheid en/of vs. huwelijk en stoïsch gedachtengoed.



Zoals gezegd is het opvallend dat in een ascetisch georiënteerde tekst als eerste personen vanuit de christelijke gemeente een echtpaar met kinderen naar voren treedt. Onesiphorus' kinderen Simias en Zeno worden bij de aankomst van Paulus evenals Lectra slechts genoemd, maar later zullen we hen in een ontwapenende rol terugzien. Ook in Antiochië wordt de aanwezigheid van kinderen gemeld. Valt hieruit af te leiden dat in het milieu achter de *AThe* voor kinderen een belangrijke plaats werd ingeruimd, of biedt de aandacht voor kinderen in de tekst impliciete informatie over de blik van de auteur?

### *De apostel, de gemeente*

De christelijke hoofd- en bijrolspelers zijn nu in kaart gebracht en ik keer terug naar het punt buiten Iconium waar de familie Onesiphorus op Paulus wacht bij de *via Sebaste* (βασιλική ὁδός).<sup>15</sup> Onesiphorus heeft Paulus nog niet eerder ontmoet, maar 'slechts in de geest' (μόνον πνεύματι) gezien. Aan de hand van een beschrijving van Titus is Onesiphorus echter in staat om Paulus te herkennen.<sup>16</sup> Deze tamelijk gedetailleerde beschrijving bestaat uit twee delen:<sup>17</sup> a. een opsomming van fysieke kenmerken en b. een karakterisering van zijn uitstraling. Paulus is klein, kaal, krachtig, heeft kromme benen, aaneengegroeide wenkbrauwen en een tamelijk grote neus. Hij heeft een innemende uitstraling (χάριτος πλήρη); het ene moment ziet hij er uit als een mens, dan weer als een engel. Over de (on-)betrouwbaarheid van dit portret van Paulus bestaan zeer uiteenlopende meningen, bijvoorbeeld dat men het portret mag bestuderen met de ogen van een kunstliefhebber, maar niet met de ogen van een historicus; dat het portret zo weinig flatteus is dat men het als authentiek kan beschouwen;

---

15. Over deze weg die tijdens het bewind van Augustus werd aangelegd, zie o.a. W.M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire Before A.D. 170*, Mansfield College Lectures 1892, London 1987<sup>3</sup>, 32vv.

16. Het ligt voor de hand dat met Titus aan de *κοινωνός* en *συνεργός* van Paulus wordt gerefereerd die bekend is uit 2 Cor 8:16vv (vgl. 2 Cor 2:13; 7:6.13.14; 12:18; Gal 2:1.2; 2 Tim 4:10; Tit 1:4). In het laatste gedeelte van de *AP*, dat handelt over de martelaarsdood van Paulus, arriveert Titus eveneens vóór Paulus in Rome en is getuige van diens dood. Ook in de Handelingen van Titus stuurt Paulus Titus vooruit om zijn komst aan te kondigen in iedere stad die Paulus zal gaan bezoeken.

17. Over het literaire gebruik om aan het begin van een werk een beschrijving van een protagonist te bieden, zie A.J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989, 167. Het gegeven dat we deze beschrijving in de tweede episode van de *Acta Pauli* aantreffen en niet in de eerste, zou kunnen betekenen dat het portret ook oorspronkelijk tot de *AThe* behoorde. Volgens L. van Kampen, *Apostelverhalen. Doel en compositie van de oudste apokriefe Handelingen der apostelen*, Sliedrecht 1990, 65, winnen zowel verhaal als auteur aan autoriteit door op de hoogte te zijn van dit detail.

dat het portret niets van doen heeft met de apostel of met een typisch joods imago, maar alles met poëtische en retorische ideeën over hoe leiders er uit moesten zien; en ten slotte de meest overtuigende visie dat de auteur vertrouwd was met en gebruik maakte van de fysiognomiek, een pseudo-wetenschap die in de 2e eeuw populariteit genoot, ook onder christenen. Over de vraag of via de fysiognomiek een mooi of een lelijk plaatje van Paulus wordt geschetst, is men het echter oneens.<sup>18</sup> Het gegeven dat aan bepaalde elementen diverse betekenissen werden toegekend vergemakkelijkt de interpretatie niet. Kromme benen bijvoorbeeld konden aanduiden dat iemand als een onbenul te boek stond, maar dit kenmerk werd ook aangewend om duidelijk te maken dat iemand met beide benen stevig op de grond stond.<sup>19</sup> Het lijkt overigens niet erg voor de hand te liggen dat de auteur er belang bij zou hebben gehad om door te geven dat Paulus een idioot was. Denkbaar is wel dat de auteur met behulp van het contrast tussen uiterlijke onaanzienlijkheid en innerlijke schoonheid, de nadruk heeft willen vestigen op dat laatste.<sup>20</sup> Het charisma van Paulus, het laatste element van de beschrijving, kan inderdaad worden kortgesloten met de vermelding dat hij slechts de goedheid van Christus voor ogen hield en anderen vol liefde bejagent [1]. Daarnaast echter vooral ook met de makarismen, zoals: 'Zalig die God vrezen; zij zullen engelen van God worden' [5], die Paulus spoedig zal uitspreken. Paulus is als het ware de belichaming daarvan, hetgeen zijn boodschap een

---

18. Vgl. in deze volgorde: L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes. Introduction, textes, traduction et commentaire*, Les Apocryphes du Nouveau Testament, Paris 1913, 122-3; S. Reinach, "'Thékla'", *Annales du Musée Guimet* 35 (1910) 103-140, 107; R.M. Grant, 'The Description of Paul in the Acts of Paul and Thecla', *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 1-4; en voor het laatste punt o.a. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, 165-170; J. Bollók, 'The description of Paul in the Acta Pauli', in: J.N. Bremmer (red.), *The Acts of Paul and Thecla*, Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 2, Kampen 1996, 1-15; en J.N. Bremmer, 'Magic, Martyrdom and Women's Liberation', in: Bremmer, *Acts of Paul and Thecla*, 36-59, vooral 38-39.

19. Zie voor het eerste Bremmer, 'Magic, Martyrdom', 39 (onder verwijzing naar Anonymus Latinus, *De Physiognomia* 86): 'bow-legged people were dim-witted'; voor de andere optie zie Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, 169: 'The closest parallel to the Acts description is found in Philostratus *Lives of the Sophists* 2.552 (...) based on a letter of Herodes Atticus, who had been a pupil of Dio Chrysostom. "He says that (...) and his legs were slightly bowed outwards, which made it easy for him to stand firmly planted"'.  
 20. Over de betekenis van dit contrast zie o.a. C. Schmidt, *Acta Pauli. Aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*, Leipzig 1905, herdruk: Hildesheim 1965, XVIII: 'Nur durch die letzten Attribute soll der äußeren häßlichen Gestalt gegenüber der innere Adel der Persönlichkeit gekennzeichnet werden'.

extra dimensie verleent; hij is zelf als de ascetische mens die de gehechtheid aan het aardse en lichamelijke is ontstegen.<sup>21</sup>

Door de lezers met de ogen van Onesiphorus eerst naar Paulus en daarna naar Demas en Hermogenes te laten kijken, wordt eveneens het contrast tussen de twee mannen en de apostel aangescherpt. In Paulus ziet Onesiphorus een man zoals hierboven beschreven, die hij begroet als dienaar van de gezegende God. In Demas en Hermogenes ziet Onesiphorus 'geen vrucht van gerechtigheid' [4]; hij twijfelt aan hun integriteit, maar nodigt hen niettemin uit - 'maar als jullie iets (*τινές*) zijn, weest dan eveneens welkom'.<sup>22</sup> De twee mannen, die klaarblijkelijk goed op de hoogte zijn van christelijke gebruiken, dwingen hem daartoe door hun retorische vraag: 'En wij dan, behoren wij niet toe aan de gezegende God?'<sup>23</sup>

Nadat Onesiphorus een glimlachende Paulus en zijn twee metgezellen heeft begroet,<sup>24</sup> gaat het hele gezelschap naar zijn huis in Iconium, waar de christelijke gemeente is bijeengekomen:

21. L. Fox, *De droom van Constantijn. Heidenen en christenen in het Romeinse Rijk, 150 n. C.-350 n.C.*, Amsterdam 1986, hfd. 7, beschrijft dat 'leven als engelen', al voor de geboorte van Jezus, het celibaat in bepaalde Joodse gemeenschappen werd beschouwd als een voorbeeldige leefwijze en dat ook Jezus het verband legde tussen celibaat en de status van engel (zie Lk 20:35-6 *et par.*). Ook zet hij uiteen dat, in het kader van een 'optimistische theologie', het idee groeide dat christenen door kuis te blijven konden streven naar een leven als engelen, geduid als een terugkeer naar de situatie voor de zondeval, naar een leven zonder sexualiteit. Zie ook P. Cox Miller, 'Desert Asceticism and "The Body from Nowhere"', *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 137-153, 137 en S. Elm, "Virgins of God". *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994. In het NT is de eschatologische gedachtegang waarin niet huwen en ook het wegvallen van het onderscheid tussen man en vrouw wordt geassocieerd met 'leven als engelen' te vinden in Mat 22:30 *et par.* Voor deze thematiek bij kerkvaders, zie o.a. Hieronymus' *Adversus Jovinianum* 1.16; 1.29; 2.15; en zijn *ep.* 22.19; en Basilius, *de Virg* 51.

22. Du Toit, 'Vilification', 406, wijst er op dat *τινές* onder andere gebruikt wordt met als doel: 'deliberately blurring the faces of opponents in order to portray them as negative, shadowy character'.

23. Christenen werden geacht hun huizen open te stellen voor hen die om gastvrijheid vroegen in de naam van God (vgl. Rom 12:13; 1 Pet 4:9; Hebr 13:1-2; 3 Joh:5-8). Het was echter wel toegestaan om degene die zich aandiende te toetsen en geadviseerd werd om te waken voor diegenen die schaamteloos profiteerden van de geboden gastvrijheid (zie o.a. *Didache* 12).

24. Bremmer, 'Magic, Martyrdom', 39, wijst erop dat de glimlach voorkomt als 'a recurring feature in ancient epiphanies'. De godheid die verscheen straalde daarmee geruststelling uit. Dit gaat in ieder geval op voor verschijningen van Jezus als een glimlachend kind in de *AP* (*Acta Pauli*) en andere *AAA*, zie *AP*, hfd. 7 (Paulus in Efeze). Daarnaast is glimlachen in andere *AAA* eveneens een onderdeel van ontmoetingen, zie de *Acta Petri* 6 en de *Acta Andreae* 14.

En toen Paulus het huis van Onesiphorus was binnengegaan,  
 was de vreugde groot  
 en de knieën werden gebogen  
 en het brood gebroken.  
 En het woord van God ging over zelfbeheersing en opstanding  
 toen Paulus sprak (...) [5]

En terwijl Paulus deze woorden sprak  
 temidden van de gemeente (ἐκκλησία) in het huis van Onesiphorus [7]

Deze scène brengt een zogenoemde huisgemeente in beeld. In de eerste eeuwen kwamen de kleine groepen christenen, waartoe over het algemeen niet meer dan enkele families behoorden, bijeen in het huis van één van hen. Tijdens de samenkomsten werd gebeden, gezongen, gesproken en werd aanvankelijk het avondmaal in de vorm van een gewone maaltijd gevierd. Naast liturgische vieringen vervulden de gemeenten ook een sociale functie. Hulp- en dienstverlening (binnen de lokale gemeente maar ook aan andere gemeenten), gemeenschap van goederen, maaltijden voor de armen, gastvrijheid, bezoeken aan gevangenen, zorg voor de begrafenis van overledenen zijn daarvan het meest bekend. De meeste van deze aspecten, die terug te vinden zijn in de hierboven geciteerde tekst of die in de *AThe* nog aan bod zullen komen, worden ook genoemd in nieuwtestamentische beschrijvingen van de gemeenten, bijvoorbeeld in Hand 2:43-46:

En allen die tot het geloof gekomen en bijeenvergaderd waren,  
 hadden alles gemeenschappelijk  
 en telkens waren er die hun bezittingen en have verkochten  
 en ze uitdeelden aan allen die er behoefte aan hadden  
 en voortdurend waren zij elke dag eendrachtig in de tempel  
 braken het brood aan huis  
 en gebruikten hun maaltijden met blijdschap en eenvoud des harten  
 en zij loofden God.<sup>25</sup>

### *Het woord van God*

Het 'woord' dat Paulus spreekt bestaat uit een reeks zaligsprekingen die, zoals in de tekst zelf wordt aankondigd, de oproep tot zelfbeheersing en

---

25. Vgl. o.a. Hand 4:32-37; Rom 15:26-28; 1 Cor 16; 2 Cor 8-9. Zie verder voor verhandelingen over plaats en inhoud van vroegchristelijke gemeenten: W. Rordorf, 'Was wissen wir über die christlichen Gottesdienststräume der vorkonstantinischen Zeit?', in: Rordorf, *Lex Orandi*, 57-75, en W. Rordorf, 'Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit', in: Rordorf, *Lex Orandi*, 76-85.

het vooruitzicht op onder meer de beloning met de opstanding tot thema hebben. Deze zaligsprekingen, benoemd als het woord van God, hetgeen de waarde ervan onderstreept, vormen als het ware het theologisch raamwerk van de *AThe* en zij vertegenwoordigen de (ethische) waarden en idealen van de gemeente. Leven naar, bekering tot en verzet tegen de religieuze boodschap in deze makarismen vervat, bepalen mede de hoofdlijn van het verhaal. De zaligsprekingen bestaan uit de bekende tweedeling 'μακάριοι οι ...', de aansporing tot een bepaalde leefwijze en de apodosis 'ὅτι ...', waarmee een toekomstige beloning in het vooruitzicht wordt gesteld. Zo worden de toehoorders niet alleen aangespoord om hun leven anders in te richten of dat te blijven doen, ze mogen ook weten dat wat ze daar ook voor moeten opgeven hen een goddelijke compensatie wacht. Hoewel al enkele makarismen zijn geciteerd, zullen deze religieuze idealen die de *AThe* sturen voor alle duidelijkheid nu in hun geheel worden weergegeven

- Zalig de zuivere harten  
zij zullen God zien.
- Zalig die hun lichaam kuis hebben bewaard  
zij zullen een tempel van God zijn.
- Zalig die zelfbeheersing bezitten  
God zal met hen spreken.
- Zalig die zich van deze wereld hebben losgemaakt  
zij zullen God welgevallig zijn.
- Zalig die vrouwen hebben alsof zij er geen hebben  
zij zullen Gods erfgenamen zijn.
- Zalig die God vrezen  
zij zullen engelen van God worden.
- Zalig die de woorden van God duchten  
zij zullen bemoedigd worden.
- Zalig die de wijsheid van Jezus Christus hebben aangenomen  
zij zullen zonen van de Allerhoogste genoemd worden.
- Zalig die de doop hebben bewaard  
zij zullen rusten bij de vader en de zoon.
- Zalig die het begrip van Jezus Christus hebben bevat  
zij zullen in het licht geboren worden.
- Zalig die uit liefde tot God de wereldse uiterlijkheden de rug toe hebben gekeerd  
zij zullen engelen beoordelen  
en aan de rechterhand van de vader gezegend worden.
- Zalig de barmhartigen  
zij zullen barmhartigheid ondervinden  
en zij zullen de bittere dag van het oordeel niet zien
- Zalig de lichamen van de maagden  
zij zullen God welgevallig zijn  
en de beloning voor hun kuisheid niet verliezen;

het woord van de vader zal hun tot een heilsfeit worden op de dag van zijn zoon  
en zij zullen rust vinden tot in alle eeuwigheid.<sup>26</sup>

## II IN ICONIUM

Na de introductie van de gemeente worden de lezers mee naar buiten genomen. De huisgemeente in Iconium is geen gesloten kring. Ramen en deuren staan als het ware wijd open, het woord zoekt een weg naar buiten. Mensen lopen in en uit, of in ieder geval veel vrouwen, meisjes en jonge mannen [7 en 9]. Reacties op wat daarbinnen verkondigd wordt, zowel positieve als negatieve, blijven niet uit. Integendeel, dit is precies waar het om gaat. Centraal staat Thecla, een jonge vrouw die in haar huis naast dat van Onesiphorus, dag en nacht naar Paulus luistert. Zij vertegenwoordigt het positieve antwoord op het woord van God; haar reactie brengt haar tot actie, hetgeen op zijn beurt weer negatieve reacties ontketent.

### *Thecla, τις παρθένος*

Thecla wordt geïntroduceerd als een *παρθένος*. Langzaam maar zeker zal er van Thecla een completer plaatje ontstaan en zal zij de *παρθένος* gaan belichamen zoals is omschreven in de makarismen.<sup>27</sup> Op dit punt in het verhaal heeft de term *παρθένος* echter vooral betrekking op haar civiele status van ongehuwde vrouw,<sup>28</sup> die weliswaar op het punt staat om in het

---

26. In de zaligsprekingen treffen we de meeste inhoudelijke overeenkomsten met nieuwtestamentische teksten aan. Voor een sprekend voorbeeld, vgl. 'Zalig de zuivere harten' met Mat 5:8; Hand 15:9; 1 Tim 1:5; 2 Tim 2:22; Hebr 10:22; 1 Pet 1:22.

27. Uitgerekend Paulus zal de eerste zijn die haar uiterlijke schoonheid naar voren brengt; haar moeder zal haar zedigheid benadrukken; de gouverneur van Iconium ziet haar innerlijke kracht, etc.

28. Hoewel met de term *παρθένος* meestal meisjes van huwbare leeftijd werden aangeduid, kon er in feite ook een oudere vrouw mee bedoeld worden. Niet gehuwd zijn was het meest doorslaggevende aspect. Zie C. Calame, *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque I. Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Rome 1977, 65, die onderstreept dat de connotatie maagdelijkheid een anachronistische duiding is: 'Les nombreuses légendes grecques concernant les jeunes filles qui ont un enfant, sont un preuve parmi d'autres, que le terme de *παρθένος* ne dénote absolument pas un état de virginité physique, mais simplement le statut de jeune fille non mariée'. Vgl. K. Dowden, *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London/New York 1989, 2: 'the real issue was marriageability and the real contrast was between *παρθένος* and *γυνή*, the married woman. A *παρθένος* is a maiden, not a virgin'.

huwelijk te treden met een zekere Thamyris. Hoewel dat niet met zoveel woorden gezegd wordt, lijkt het voor de hand te liggen dat Thecla nog jong is. Evenals kinderen in het algemeen, werden deze jeugdige maagden beschouwd als van nature wild, ongebreideld. Een groep derhalve die 'getemd' moest worden, een proces waarin met name het facet controle hebben, nemen of krijgen over de *παρθένοι* van fundamenteel belang was. Deze 'temming', die wel is vergeleken met het dressereren van een jonge merrie, had als einddoel het meisje 'klaar te maken' voor het huwelijk, het moment waarop zij *γυνή* (vrouw) zou worden; iemands vrouw, die idealiter 'fruitful but faithful' zou zijn.<sup>29</sup> In de Griekse wereld werd, evenals elders in de wereld, deze overbrugging van de dichotomie tussen adolescentie en volwassenheid gemarkeerd door rituelen. De meestal feestelijk gevierde afronding van deze periode, die enkele dagen of maanden kon duren, betekende de afsluiting van de opvoeding tot gehuwde vrouw en potentiële moeder, en een nieuw begin, het innemen van de eigen plaats in de gemeenschap van de volwassenen. Vrouwen hadden geen zeggenschap over hun eigen huwelijk. Bepalend bij en voor het sluiten van een huwelijk waren vooral economische belangen en de belangen van de familie van het meisje, die verweven waren met die van de gemeenschap, waarvoor een proces van vernieuwing en voortgang, maar ook de overdracht en voortzetting van tradities, normen en waarden die de samenhang van de gemeenschap garanderen, van wezenlijk belang waren.<sup>30</sup> In de *AThe* wordt gedramatiseerd dat wanneer een jonge vrouw,

---

29. Zie b.v. H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Studies in Greek and Roman Religion 6/II, Leiden 1993, 276-80, en H. King, 'Bound to Bleed. Artemis and Greek Women', in: A. Cameron en A. Kuhrt (red.), *Images of Women in Antiquity*, London/Canberra 1983, 109-127, vooral 111-13 en 122, en zie daar ook verwijzingen naar vindplaatsen ter illustratie in Plato, Xenophon, etc.

30. Zie P. Schmitt Pantel, 'Marriage Strategies', *id est* de inleiding tot hfd. 5 van Schmitt Pantel, *A History of Women in the West I: 'A female child was not only a potential mother but also a commodity of interfamilial exchange'*; R. Padel, 'Women: Model for Possession by Greek Daemons', in: Cameron en Kuhrt, *Images of Women in Antiquity*, 3-19; Calame, *Les chœurs*, 37-38; J.W. Drijvers, 'Virginity and Asceticism in Late Roman Western Elites', in: J. Blok en Peter Mason (red.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987, 241-273, vooral 253-254 en 262, die concludeert dat als vrouwen een ascetische leefwijze aannamen 'the men had good reason to object. It attacked their own interests and the ancient social structure of family life which they believed to be essential to keep the *res publica* together'; E. Specht, *Schön zu sein und gut zu sein. Mädchenbildung und Frauensozialisation im antiken Griechenland*, Reihe Frauenforschung 9, Wenen 1989, 28-29, vooral 36; L. Bruit Zaidman, 'Pandora's Daughters and Rituals in Grecian Cities', in: Schmitt Pantel, *A History of Women in the West I*, 338-376, 346. In de *AThe*

die geacht wordt de overgang naar gehuwde vrouw te maken, ervoor kiest om tegen de zojuist genoemde belangen in een andere weg te gaan, haar heftige en vernietigende confrontaties wachten.

*Over boeien en wat die ontketenen*

En terwijl Paulus deze dingen sprak  
temidden van de gemeente in het huis van Onesiphorus,  
zat een meisje, Thecla, de dochter van een zekere Theocleia,  
die verloofd was met een man genaamd Thamyris,  
aan het raam, dat het dichtst bij diens huis was.  
Zij luisterde nacht en dag naar het woord van God  
dat Paulus sprak zowel over de kuisheid als over het geloof in Jezus Christus en over  
het gebed;  
en zij week niet van het venster  
maar werd, overgelukkig, tot het geloof gebracht. [7]

Het beeld van een meisje dat al aan een man is beloofd en zo gefascineerd raakt door aansporingen tot een celibatair leven en de zegeningen daarvan, scheidt onmiddellijk spanning. Wat zal ze doen? Zal ze een deugdzame *παρθένος* blijven die spoedig Thamyris' *γυνή* zal zijn, of een kuise *παρθένος* zoals in de makarismen is omlijnd? De spanning wordt opgevoerd door haar moeder Theocleia de suggestie te laten wekken dat haar dochter in de ban is geraakt van erotische magie. Dit komt naar voren op het moment dat Theocleia de hulp inroept van Thamyris, de verloofde. Zij is ongerust geworden omdat Thecla al drie dagen en nachten niet meer bij haar raam is weg te slaan en niet meer wil eten en drinken.<sup>31</sup> Theocleia, die blijkbaar zelf goed heeft geluisterd naar Paulus, meldt hem dat haar dochter geheel gefixeerd is op iets dat haar in verrukking brengt; dat zij volkomen in de ban is van een vreemdeling die bedriegelijke, geraffineerde zaken verkondigt en door zijn woorden als een spin aan het venster is gekluisterd. Vreemde verlangens en hartstocht beheersen haar, ze ziet niets anders meer, kortom ze is in zijn macht.

---

[8] is een glimp op te vangen van de visie op het huwelijk waarbinnen de bruid een soort 'object of exchange' is. Thecla's moeder laat Thamyris komen, die opgetogen arriveert, in de veronderstelling dat hij Thecla ten huwelijk zal krijgen (*λαμβάνων αὐτήν πρὸς γάμον* [8]) en vraagt: 'Waar is mijn Thecla?'

31. De grote ijver waarmee Paulus bidt en werkt—dag en nacht—komt ook naar voren in Hand 20:31; 1 Thes 2:9; 3:10; 2 Thes 3:8; 2 Tim 1:3. Vasten—niet eten, niet drinken—past naadloos in een ascetisch geschrift. Vasten werd beschouwd als een effectief wapen tegen seksuele verlangens.



De termen uit Theocleia's — voor de *AThe* lange — betoog die op magische praktijken en effecten zinspelen zijn: *ἀτενίζω*, *πρόσκειμαι*, *δέω*, *κρατέω*, *ἀλίσκομαι*, *ἐνοχλέω*, *ἐπιθυμία κενή*, *πάθος κοινός*, *ἐκπληξίς*, en ook de aanduiding van Paulus als *ξένος*.<sup>32</sup> Het is vooral via de thematiek 'binden' (*δέω*, met daarnaast vergelijkbare connotaties van *πρόσκειμαι* en *κρατέω*) dat de suggestie van erotische magie wordt ingebracht.<sup>33</sup> Erotische magische formules (*κατάδεσμοι*) en rituelen die ingezet werden om een meisje of vrouw (tegen haar wil) te verleiden of aan aan een man te binden, zijn bekend uit de magische papyri en als literair motief.<sup>34</sup> Zo ook in de *AThe* waar het motief op een symbolischer niveau het hele verhaal door een rol blijft spelen. Ik zal daar later op terugkomen, maar nu de vraag beantwoorden waarom dit motief wordt ingebracht. Waarom moet Theocleia haar dochters fascinatie op deze manier interpreteren? Wellicht is een eerste aanwijzing voor een antwoord dat 'beking' als een bewuste en individuele beslissing om een bepaalde geloofsovertuiging of

---

32. 'Vreemdeling' wijst vooruit naar het etiket *μάγος*, dat Paulus later in het verhaal krijgt opgeplakt. De status van de *μάγος* als vreemdeling was een bekend concept. Dit was niet een uiting van xenofobie, maar had vooral betrekking op zijn sociale status: 'Magicians are always the other, not us', hetgeen overigens niet betekent dat iedere vreemdeling als een tovenaer werd beschouwd, hooguit als een potentiële *μάγος*, citaat uit F. Graf, 'How to Cope with a Difficult Life. A View of Ancient Magic', in: P. Schäfer en H.G. Kippenberg (red.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Studies in the History of Religions 75, Leiden 1997, 93-114, 112. Zie ook F. Graf, 'Prayer in Magic and Religious Ritual', in: Ch.A. Faraone en D. Obbink (red.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford 1991, 188-213, 196 en G. Poupon, 'L'accusation de magie dans les Actes apocryphes', in: F. Bovon e.a. (red.), *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 4, Genève 1981, 71-85, vooral 73-76. Voor een overzicht van de diverse connotaties van de uitdrukking 'magos' en, onder andere, de ontwikkeling van de term in negatieve zin, zie A.F. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Religions in the Graeco-Roman World 133, Leiden 1997, 387-403.

33. Vgl. Poupon, 'L'Accusation de Magie', 73: 'Or, l'on sait que l'un des pouvoirs revendiqués par tout magicien était précisément de faire naître ou mourir à son gré la passion amoureuse. Il faut bien reconnaître que le spectacle de Thècle à sa fenêtre, dans une immobilité hypnotique, avait de quoi légitimement inquiéter ses proches.'; Bremmer, 'Magic, Martyrdom', 42. Over binden en ontbinden, zie W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge/London 1996, 118-121; en vgl. b.v. het magische lied van de Erinyen (*ὕμνος δέσμιος*) en de magische formules (*κατάδεσμοι*), beter bekend als *defixiones* - zie J.G. Gager (red.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York/Oxford 1992, vooral hfd. 2.

34. Graf, 'How to Cope', 95-96.

levenswijze te omhelzen, ondenkbaar was in de antieke wereld.<sup>35</sup> Van doorslaggevend belang is dat terwijl 'bekering' als thematiek buiten het gezichtsveld kan hebben gelegen, dit niet gold voor magie. Met tijdgenoten van alle lagen van de bevolking deelden de christenen het wereldbeeld waarvan magie en wonderen — met name in relatie tot religie — deel uitmaakten, zodat het bijvoorbeeld ook geen wonder is dat wonderen van meet af aan in het christendom geïntegreerd zijn en in overvloed voorkomen in zowel de kanonieke als de niet-kanonieke geschriften.<sup>36</sup> Met gebruikmaking van wonderen als literair motief vertaalden christenen in navolging van tijdgenoten hun sociale belangen en problemen in wonderverhalen en zetten ze in als propagandamateriaal op momenten dat zij geconfronteerd werden met competitie en laster.<sup>37</sup> Maar, wie kaatst kan

---

35. Zie R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven/London 1984, 63-64, die zich voor zijn verhandeling over dit onderwerp baseert op de klassieke studie van A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

36. Zie o.a. D.E. Aune, 'Magic in Early Christianity', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.23.2 (1980) 1507-57, vooral 1518-9; E. Schüssler Fiorenza, 'Miracles, Mission, and Apologetics. An Introduction', in: E. Schüssler Fiorenza (red.), *Aspects of religious propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame 1976, 1-25, vooral 6; P.J. Achtemeier, 'Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament', in Schüssler Fiorenza, *Aspects of Religious Propaganda*, 149-186, vooral 152-153 en 173-174; Poupon, 'L'accusation de magie', 80-82.

37. De functie van wonderen als propagandamiddel en ter bevestiging van de ware apostel is uitgewerkt in o.a. Schüssler Fiorenza, *Aspects of Religious Propaganda*, en door J.-M. van Cangh, 'Miracles évangéliques-Miracles apocryphes', in: F. Van Segbroeck e.a. (red.), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neiryck III*, Leuven 1992, 2277-2319, vooral 2279, die naar de *Pistis Sophia* verwijst, waarin wonderen ten dienste staan van 'à la fois à la "production de la foi" et à la légitimation de la parole des apôtres', hetgeen hij ondermeer illustreert aan de hand van het citaat: 'pour qu'ils sachent vraiment et en vérité que nous prêchons les paroles du Dieu de Tout'. Zie ook G.W.H. Lampe, 'Miracles and Early Christian Apologetic', in: C.F.D. Moule (red.), *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, London 1965, 205-234, vooral 206-208, die o.a. verwijst naar de toespraak van Petrus in Hand 2:14-40, in het bijzonder vs 22: 'Mannen van Israël, hoort deze woorden: Jezus, de Nazareeër, een man, u van Godswege aangewezen door krachten, wonderen en tekenen, die God door Hem in uw midden verricht heeft'; en Athanasius' *De Incarnatione* 15 en 18. In de literaire canon en ook in historische verslagen nemen magie en wonderen eveneens een legitieme plaats in. Zie hierover R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, herdruk: Darmstadt 1963<sup>2</sup>, 16: 'Daneben dringt die Wundererzählung, und zwar gerade diejenige, welche lehrenden, d.h. religiösen Zweck verfolgt, auch in die große Literatur und strebt nach prunkvoller Form'; A. Jensen, *Thekla-Die Apostelin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg/etc. 1995, 98: 'gewisse miraculöse Beigaben auch in die Berichte von Martyrien eingegangen (...) deren Historizität in keiner Weise bezweifelt werden kann'.

de bal verwachten. Terwijl christelijke apologeten de superioriteit benadrukten van de wonderen die Jezus deed en heidense wonderen verwezen naar het rijk van de kwade geesten, benoemde Celsus op zijn beurt de nieuwtestamentische wonderverhalen als monstreuze verhalen en praktijken van slechte mannen die door de duivel bezeten waren.<sup>38</sup> De beoordeling is afhankelijk van 'the eye of the beholder'.<sup>39</sup> De ambigue houding ten opzichte van magische praktijken die zowel tegen als voor de beoefenaar ervan konden worden gebruikt, klinkt eveneens door in de *AThe*, zoals ook in de andere *AAA*.<sup>40</sup> Hoewel magie en wonderen qua praktijk samenvallen, wordt een onderscheid aangebracht via het label dat op een praktijk wordt geplakt. Wonderen functioneren in het kader van statusverhoging, legitimatie en als apologetisch argument, terwijl magie of de beschuldiging daarvan, wordt ingezet ter verguizing. Vanuit christelijk perspectief vallen magie of de zinspelingen daarop onder de categorie negativiteit en worden ze gekoppeld aan de vijandige buitenstaanders die de beschuldiging van magie inzetten tegen de christenen. Theoclea's toespelingen op praktijken van erotische magie zullen worden overgenomen door de bewoners van Iconium die Paulus als *μάγος* voor het gerecht slepen.<sup>41</sup> Daar tegenover komt te staan dat wonderen,

---

38. Celsus' woorden zijn weergegeven door Origenes, in zijn apologetische werk *Contra Celsum* I.6 en II.32.

39. Over het belang het perspectief van de verteller te verdisconteren, zie o.a. A.F. Segal, 'Hellenistic Magic. Some Questions of Definiton', in: R. van den Broek e.a. (red.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel*, Leiden 1981, 349-375, 367.

40. Voor de dichotomie tussen de praktijk en officiële goedkeuring van magie en voor magie als een criminele activiteit, zie o.a. R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge 1967, o.a. 126: 'Set against the whole picture of magic in Roman society the official attitude is a plain contradiction-resolved, however, by the very importance of magic. Not only could it not be eradicated from the common mind but the most enlightened people took it seriously, attributing to it (they would have said) many specially valuable aspects of that same enlightenment'.

41. Over de beschuldiging van *magos* en de ambigue houding t.o.v. degenen die zich als *magos* opwierpen of als zodanig gebrandmerkt werden, zie o.a. Aune, 'Magic in Early Christianity', 1507-57, vooral 1518-9; A.-M. Tupet, 'Rites magiques dans l'antiquité romaine', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.3 (1986) 2591-2675; Poupon, 'l'Accusation de Magie', 71-85, 83; C.R. Phillips III, 'Nullum Crimen sine Lege. Socioreligious Sanctions on Magic', in: Faraone en Obbink, *Magika Hiera*, 260-276, vooral 261 en zijn 'The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.3 (1986) 2677-2773, vooral 2719, die opmerkt dat sedert de *lex Cornelia*, de wet van de XII Tafels, diverse magische praktijken bij de Romeinse wet verboden waren. Magiërs konden bijzonder strenge straffen wachten, zoals de brandstapel, kruisiging of een gevecht met wilde dieren. Phillips

wonderbaarlijke gebeurtenissen en krachten die — al dan niet bemiddeld door (christelijke) actoren — aan God kunnen worden toegeschreven, onder andere de geloofwaardigheid van de apostel onderstrepen, welwillende buitenstaanders tot geloof brengen en de christelijke gemeente versterken.

Door Theocleia's interpretatie van de aantrekkingskracht van de boodschap van Paulus als 'betovering' licht ook iets op van het drama dat zich vanuit sociaal oogpunt gezien voor deze moeder begint te voltrekken. Omdat in de *AThe* een *paterfamilias* of andere mannelijke familieleden opvallend ontbreken, moeten we Theocleia waarschijnlijk als weduwe beschouwen. Dat betekent dat zij de volle verantwoording droeg voor het nakomen van sociale verplichtingen: de opvoeding van en de voorbereiding op het huwelijk van haar dochter, en dat zij de schakel vormde met de maatschappij.<sup>42</sup> Als een dochter zich aan het ouderlijk gezag onttrok, kon dit voor haar familie een sociale tragedie en aanzienlijke financiële problemen betekenen. Waar het de reputatie en status van families betrof, vormden nog ongehuwde meisjes, bruiden en jonge vrouwen de meest kwetsbare categorie. De (morele) status van vrouwen was medebepalend voor de status van alle mannen aan wie zij hoe dan ook gerelateerd waren.<sup>43</sup> Dat Theocleia de verloofde te hulp roept, kan in het verlengde hiervan gelezen worden. De consequenties van het gedrag van Thecla zouden op Thamyris afstralen en van hem kon daarom verwacht worden dat hij de inzet van de moeder om haar deugdzaamheid te bewaren, zou delen. Maatschappelijk absoluut niet getolereerd gedrag toeschrijven aan magische praktijken kon echter de pijn en de schande voor partner en/of familie — in dit geval Thamyris, Theocleia, en haar huis(-houden) — enigermate beperken omdat de maatschappelijke opinie het als een verzachtende omstandigheid zou beschouwen dat Thecla het spoor bijster was geraakt nadat zij door deze vreemdeling, een *μάγος*, 'geboeid'

---

wijst er ook op dat later de officiële kerk het label 'magie' gaat gebruiken om langs die weg een einde te forceren aan praktijken die niet stroken met de institutionele leer. 'Theological and political triumph intermingled as repressive measures were instituted against those Christians and pagans perceived to be in league with the Dark Powers and hence disloyal to Church and State'.

42. Zie over dit onderwerp o.a. E. Cantarella, *Pandora's Daughters. The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Vert. M.B. Fant, Baltimore 1987, 91; S. Ashbrook Harvey, 'Sacred Bonding. Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography', *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996) 27-56.

43. Vgl. J.J. Winkler, 'The Constraints of Eros', in: Faraone en Obbink, *Magika Hiera*, 214-243, 217.

werd.<sup>44</sup> Dat de problematiek zoals die van Theocleia verdisconteerd is in de *AThe* en er zelfs een 'oplossing' voor wordt aangereikt, blijkt niet alleen uit Theocleia's verzet en verdriet, maar keert terug in de slotparagraaf van het verhaal als Thecla haar moeder voorlegt:

Theocleia, moeder,  
kun je geloven dat er een Heer in de hemel leeft?  
Want als het geld is waar je naar verlangt,  
de Heer zal het door mij aan je geven,  
als het het kind (is waar je naar verlangt),  
zie, ik sta voor je. [43]

Geloof en wederzijdse zorg komen in een volgende episode ook samen in een andere moeder, Tryphaena. Zij zal de moeder belichamen die zich niet alleen tot na en over de dood heen bekommert om het zielenheil van haar eigen dochter maar, geheel passend binnen het theologisch-ethische kader van de *AThe*, haar wereldse bezittingen ten dienste stelt van de dienstmaagd van God en de christelijke gemeente. Ik kom hierop uitgebreid terug.

Naast het perspectief van de moeder is in het textuele weefsel ook een perspectief ingevoerd waardoor de lezers in het oog moeten houden dat Thecla *door het geloof* wordt geboeid, dat haar blik wordt getrokken en vastgehouden *door het woord* [10] en dat zij er naar verlangt om net *als de meisjes en vrouwen* waardig geacht te worden Paulus niet alleen te horen maar ook te zien. Het verlangen om Paulus te zien, heeft Thecla gemeen met Onesiphorus, en zou prototypisch kunnen zijn voor een algemeen gekoesterde wens om de apostel persoonlijk te kennen of meer over hem te weten; een verlangen waar het verhaal aan tegemoet komt. Anderzijds lijkt het niet uitgesloten dat Thecla's verlangen (mede) tot uitdrukking brengt dat zij een leerling van Paulus wenst te worden (één van de betekenissen van ἀκούω), geïnitieerd te worden en deel uit te gaan maken van de christelijke gemeente.

Thecla's 'betovering' heeft zowel een fysieke als psychische uitwerking. De opmerkelijke fysieke verstilling van de jonge vrouw, die dag en nacht onbeweeglijk zit en sprakeloos luistert, brengt in beeld dat zij tot stilstand is gekomen. Haar positie aan het venster en de fixatie op hetgeen zij buiten haar huis ziet en hoort, geven daarnaast aan dat haar focus gaat

---

44. Vgl. Winkler, 'The Constraints of Eros', 233.

verschuiven, dat er als het ware een venster naar iets nieuws geopend is,<sup>45</sup> maar ook dat zij mentaal zelfs zeer heftig in beweging is! Haar moeder ontgaat dit niet en zij signaleert de mentale afstand die zich tussen Thecla en haar familie begint af te tekenen; haar dochter hangt aan wat de vreemdeling zegt en is er door gevangen [9].<sup>46</sup> Pogingen van de moeder en de verloofde om Thecla van houding en focus te laten veranderen [10] lopen op niets uit, zij kunnen haar niet meer bereiken; zij is een keerpunt voorbij. De verwijdering is inmiddels zo groot en definitief dat het hele huis(houden) in rouw gedompeld is om de sociale dood van kind, vrouw, en meesteres - de sociale rollen die Thecla niet zal gaan vervullen.<sup>47</sup>

### *De stad in rep en roer*

Het drama dat zich binnenshuis afspeelt, kan niet tot de familie beperkt blijven. Hun problematiek wordt verbreed tot een zaak van de gemeenschap, van de stad en zo lag dat in feite ook.<sup>48</sup> In het verhaal wordt de problematiek bovendien uitvergroot door middel van de aantijging dat Paulus alle vrouwen van de stad verleidt: 'En de gehele menigte zei: Leid de tovenaar voor, want hij heeft al onze vrouwen verleid' [15]. Thamyris, de verloofde, is degene die het er niet bij laat zitten en de maatschappelijke reactie initieert. Hij begint met zelf het antwoord te zoeken op de vraag die Thecla niet beantwoordde: welke passie haar van hem afleidt en wie de man is die Thecla het hoofd op hol brengt en hem van een huwelijk berooft. Daartoe legt hij contact met Demas en Hermogenes die hij

---

45. '(...) zat een meisje, aan het raam van haar huis (...) en zij week niet van het venster (...) toen zij bovendien vele vrouwen en meisjes naar binnen zag gaan, naar Paulus, verlangde ze er naar om ook waardig geacht te worden om van aangezicht tot aangezicht voor Paulus te staan (...) zij had Paulus uiterlijke verschijning nog niet gezien (...) Toen zij echter niet van het venster week (...) [7-8].

46. Theocleia's interpretatie van hoe haar dochter door de woorden van de vreemdeling wordt gegrepen doet denken aan de wonderbaarlijke kracht die aan het woord (*λόγος*) werd toegekend. Zie over deze thematiek J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge/London 1975, vooral 75-88, die beargumenteert hoe het oude verbond tussen magie en retoriek in de eerste twee eeuwen van onze jaartelling nieuw leven werd ingeblazen. Men meende dat door het woord een onweerstaanbare invloed en macht kan worden uitgeoefend, mensen kunnen worden betoverd of in extase gebracht.

47. Vgl. S.E. McGinn, 'The Acts of Thecla', in: E. Schüssler Fiorenza (red.), *Searching the Scriptures II. A Feminist Commentary*, New York 1995, 800-828, 811.

48. In vele mythen is afwijzing van het huwelijk als centraal sociaal instituut gedramatiseerd (o.a. in de Arcadische mythen van Atalanta en van de dochters van koning Proetus, waarin de weigering wordt gelijkgesteld met krankzinnigheid) omdat deze weigering niet als privé-aangelegenheid werd beschouwd maar als een daad die de hele stad, zelfs het mensdom in gevaar bracht. Vgl. Zaidman, 'Pandora's Daughters', 362.

ruziënd aantreft voor het huis van Onesiphorus. Thamyris, die zichzelf aan hen voorstelt als een vooraanstaand man van de stad [11], biedt hen veel geld en gastvrijheid aan voor informatie over Paulus en zijn leer. De twee dwaalleraren — die uiteraard gevoeligheid voor imposante figuren en rijkdom moeten representeren — happen gretig toe en melden dat zij niet weten wie Paulus is [12], maar wel wat hij verkondigt en veroorzaakt. Zij wakkeren zowel de wraakgevoelens van Thamyris aan als zijn hoop op hereniging met Thecla. Zij adviseren hem om Paulus voor de gouverneur te slepen en aan te klagen als iemand die het volk verleidt met zijn vreemde christelijke leer tegen het huwelijk, zodat de gouverneur met Paulus zal afrekenen en hij zelf Thecla terug zal krijgen. Deze scène staat in schril contrast met die in het huis van Onesiphorus. Zowel Onesiphorus als Thamyris nodigen Demas en Hermogenes uit, maar om zeer uiteenlopende redenen. De goedheid van Onesiphorus staat tegenover de bijbedoeelingen van Thamyris. Tegenover het breken van het brood, gebed, de leer over zelfbeheersing en de grote vreugde, worden weelde, uitspatting en samenzwering gezet.

Het gestook van dwaalleraren mist zijn effect niet. Thamyris, die nu de aantijgingen van Demas en Hermogenes heeft toegevoegd aan en gecombineerd met de insinuaties van Theocleia, confronteert Paulus hiermee en brengt hem voor de rechterstoel. De oppositie wordt steeds breder, een grote menigte trekt met Thamyris mee: mannen die zich hebben laten opruien en de beschuldigingen van Thamyris hebben overgenomen. De inzet van de moeder, die ziet dat de status van haar dochter en haarzelf wordt aangetast, van de verloofde die zijn huwelijk in gevaar ziet, van de menigte, later onderstreept door de veroordeling van Thecla, die ziet dat zijn *νομοί* (gebruiken, wetten) in gevaar komen, dit alles laat zien dat de beoordeling van de *μῶγος* niet beheerst wordt door bijvoorbeeld gelovigen tegenover rationalisten. Waar het om gaat is dat de Iconiërs hun sociale orde en de controle daarover bewaken en de beschuldiging van magie als een effectief wapen kon worden ingezet om dat te garanderen.<sup>49</sup>

Op verzoek van Thamyris stelt de gouverneur aan de vreemde, nog steeds niet geïdentificeerde man de vraag naar zijn identiteit en naar het waarom van zijn leer dat jonge meisjes niet moeten huwen. Hier wordt een laatste poging bijgevoegd van Demas en Hermogenes om Paulus

---

49. Zie verder over dit onderwerp o.a. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, 124; Aune, 'Magic in Early Christianity'; Phillips III, 'The Sociology of Religious Knowledge', 2677-2773 en Graf, 'How to Cope', die concludeert dat 'society makes its sorcerers' (p. 109).

veroordeeld te krijgen omdat hij een christen is, waarmee zij zich als kwaadwillender en bedreigender dan wie dan ook profileren. De gouverneur laat zich niet afleiden en neemt alleen de vragen van Thamyris over: Wie ben jij en wat leer je? [16], waarop Paulus zijn verklaring aflegt:

Als ik vandaag verantwoording moet afleggen van wat ik leer  
 luister dan, proconsul.  
 De levende God,  
 de God der wrake,  
 de naijverige God,  
 de God die zichzelf genoeg is,  
 die de redding van de mensen beoogt,  
 heeft mij gezonden om hen los te rukken  
 van het verderf en de onzedelijkheid,  
 van alle lust en de dood,  
 opdat zij niet meer zondigen.  
 Daarom heeft God zijn eigen kind gezonden,  
 die ik verkondig.  
 En ik leer de mensen om op hem hun hoop te vestigen  
 die als enige medelijden heeft gehad met de dwalende wereld,  
 opdat de mensen niet langer onder het gericht zouden zijn  
 maar geloof zouden hebben,  
 en vrees voor God,  
 en kennis van de heiligheid,  
 en liefde voor de waarheid.  
 Welnu, als ik leer wat mij door God geopenbaard is,  
 wat misdoe ik dan, proconsul? [17]

Paulus' rede is knap in elkaar gezet. Zijn identiteit wordt met name gekoppeld aan een goddelijk mandaat dat hem is verleend om de leer die dezelfde God hem heeft geopenbaard te verkondigen. In het antwoord op wat hij leert, wordt de stereotiepe beschuldiging aan het adres van nieuwe cultussen geanticipeerd, namelijk dat zij er immorele praktijken op na houden.<sup>50</sup> Het hart van Paulus' verdediging is precies dat de God van de christenen garant staat voor het tegenovergestelde. Hoewel zelfbeheersing (ἐγκράτεια) niet expliciet door Paulus naar voren wordt gebracht, komt het impliciet aan de orde via de combinatie verderf-onzedelijkheid-lust-dood, met daar tegenover geloof-vrees-heiligheid-waarheid.

---

50. Vgl. MacDonald, *The Legend*, 44. Over de tegengestelde beweging, over immoraliteit als een van de meest succesvolle argumenten in de christelijke polemieek tegen de goden van de heidenen, evenals over het 'vrezen van God' als het begin van alle moraliteit in het Griekse denken, zie W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford 1985, 246-250.



De gouverneur is geïnteresseerd. Hij laat Paulus gevangen zetten totdat hij tijd zal hebben om langer naar hem te luisteren.<sup>51</sup> In die tweede ronde, die afgedwongen wordt omdat Thecla bij Paulus in de gevangenis wordt aangetroffen, zal de gouverneur met genoeg naar hem luisteren [20]. Dit is een van de momenten waarop doorschemert dat Paulus en zijn leer het grootste probleem niet zijn. Ik kom hier later op terug.

### *Thecla nu ... ging*

Thecla, tot nu toe het object van veel onrust, komt eindelijk zelf actief in beeld. Blijkbaar heeft zij gehoord dat Paulus naar de gevangenis is gebracht en besluit zij zich daar bij hem te voegen. Het is opvallend dat de tekst die soms zeer gedetailleerde informatie biedt, op dit punt bijna te spaarzaam lijkt. Het is die zuinigheid die echter tegelijk ook heel betekenisvol is.

Thecla nu, deed 's nachts haar armbanden af  
 en gaf ze aan de poortwachter.  
 En nadat de deur voor haar was opgedaan,  
 ging zij weg naar de gevangenis.  
 En toen zij een zilveren spiegel aan de gevangenisbewaarder had gegeven,  
 ging zij naar binnen, naar Paulus.  
 En toen zij aan zijn voeten was gaan zitten,  
 vernam zij de grote daden van God  
 (...)  
 en zij kuste zijn boeien. [18]

Door een toch bijzonder dramatisch moment van afscheid te vangen in de ene opmerking dat Thecla haar armbanden afdoet, wordt de aandacht (opnieuw) bepaald bij het thema 'binden - ontbinden'. Ik zie dit bevestigd in de vermelding aan het slot van de pericoop dat Thecla de boeien van Paulus kust, en later dat zij met hem 'samen-gebonden' wordt teruggevonden in de gevangenis [19]. Het afleggen van haar armbanden, en het geven dat zij de armbanden en spiegel — traditionele geschenken/ attributen voor en van een bruid — als steekpenningen van de hand doet, symboliseren het verbreken van de banden met de familie en met al hetgeen 'de wereld' weerspiegelt, inclusief het huwelijk.<sup>52</sup> De waarde

51. Vgl. Hand 24:25.

52. Juwelen maakten over het algemeen deel uit van een bruidschat. Een (versierde) spiegel stond bekend als een typisch geschenk van een geliefde; als het attribuut van de liefdesgodin Aphrodite; en de spiegel symboliseerde het aardse; enz. Zie o.a. J. Evans Grubbs, "'Pagan" and "Christian" Marriage. The State of the Question', *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), 361-412, 375-376; J.N. Bremmer, *Greek Religion*, New

van deze attributen wordt losgekoppeld van het huwelijk en getransformeerd tot een middel om de eerste stap naar een geheel andere dan de voor haar uitgestippelde toekomst te verwezenlijken. Deuren gaan ermee open, maar daaraan is ook inherent dat er deuren dichtvallen. Zo markeert deze beweging de definitieve afsluiting van de oude situatie en de ruimtelijke overgang naar en het begin van een nieuwe situatie. Dat houdt in, en dit is tegelijkertijd het meest ingrijpend, dat uit een sociaal 'gespreid bed' stappen ook sociale ballingschap/liminaliteit (de gevangenis!) betekent en hoewel Thecla op eigen initiatief nieuwe 'banden' omhelst, zal uit het vervolg blijken dat het einde van deze situatie, dit thema, nog niet in zicht is. Maar eerst komt de reactie op Thecla's 'handelingen' aan bod.

Zodra Thecla's familie haar afwezigheid opmerkt, gaan zij op zoek naar haar. Zij vrezen dat zij in levensgevaar verkeert. Op aanwijzing van de poortwachter vindt Thecla's familie haar in de gevangenis, 'als het ware tezamen-geketend door liefde' [19].<sup>53</sup> In de ogen van de buitenstaanders heeft de *μάγος* het doel van zijn erotische magie bereikt; de lezers, die een kijkje hebben mogen nemen in de gevangenis, waar Thecla een leerlinge van Paulus is geworden (zittend aan zijn voeten) zodat haar geloof groeit, moeten er nu echter van doordrongen zijn hoezeer dergelijke aantijgingen op kortzichtigheid, onwetendheid en onwaarheid berusten. Zij weten nu dat hetgeen bereikt is onder de noemer 'spirituele verbondenheid' valt.

Thamyris is inmiddels van het toneel verdwenen. Het is niet moeilijk sympathie te voelen met deze man die zo opgetogen zijn entree maakte toen hij dacht Thecla ten huwelijk te krijgen [8]. Zijn enige 'misdaad' is dat hij zich beijvert om zijn verloofde terug te winnen omdat hij van haar houdt en haar als vrouw wil krijgen. Zijn acties om Demas en Hermogenes in te palmen worden vandaaruit ook geduid, zoals in c. 13:

En Thamyris gaf hun te drinken  
omdat hij Thecla liefhad  
en haar tot vrouw wilde krijgen.

---

Surveys in the Classics 24, Oxford 1994, 14.

53. *Στοργή/στέργω* wordt meestal gebruikt in het kader van respect en liefde van ouders voor kinderen; in de *AThe* voor de houding van Paulus t.o.v. Demas en Hermogenes, zie [1] en vgl. [29], waar het Tryphaena's liefde voor Thecla als van een dochter betreft. Hiervan onderscheiden worden in de *AThe* voorts de termen gebruikt die betrekking hebben op zinnelijke liefde, verliefdheid, begeren: *φιλέω* en *ερώω*-zie [10], [13] en [27]; en *ἀγαπάω/ἀγάπη*, termen die in relatie gebracht worden met liefde tot God, tot de waarheid en met de relatie van christenen onderling-zie [1], [6], [17], [24], [25].

Thamyris vertegenwoordigt conflicterende elementen. Hij is het obstakel waarmee meisjes/jonge vrouwen te maken hebben of krijgen die voor een ascetische levenswijze kiezen. Tegelijkertijd vertegenwoordigt hij de belangen van de familie die deels samenvallen met zijn eigen belang. Hij probeert — en zo hoorde dat ook — zijn eigen eer te redden. Hij is immers de man die Theocleia te hulp roept, die de rol moet vervullen van *προστάτης* (beschermer, verzorger) van de eer en de legitieme belangen van de familie, van wat Peter Brown zijn 'own little world' noemt;<sup>54</sup> belangen die in de *AThe* feitelijk worden gerespecteerd. Het narratieve gegeven dat hij de meest destructieve beschuldigingen van de dwaalleraren niet overneemt, maar bij zijn eigen focus — het redden van het huwelijk — blijft, onderstreept dit. Hij sleept Paulus voor het gerecht, maar als Thecla door de gouverneur voor het gerecht gedaagd wordt en Theocleia haar dood eist, is van hem geen sprake meer. Is hij daar de grote afwezige of de grote aanwezige die het opgegeven heeft?

Voor de lezers die Thamyris voor het laatst aantreffen terwijl hij door de straten van Iconium doolde op zoek naar zijn geliefde, wordt dit personage uiteindelijk netjes afgerond: bij Thecla's terugkeer in Iconium is Thamyris al dood. Een *remedium amoris* is voor hem niet gevonden, hij is als het literair stereotiepe slachtoffer van de liefde, hetgeen gelijk staat met een ziekte. Wordt het verlangen niet bevredigd dan wordt de 'patiënt' steeds zieker, kwijnt weg en sterft.<sup>55</sup>

De vraag door wiens bril de lezers naar deze man kijken, lijkt mij zeer relevant. Het veel gehoorde geluid dat de *AThe* een manvijandige houding vertegenwoordigt kan, mede op basis van de wijze waarop Thamyris in het verhaal is geënceneerd, worden gerelativeerd. Dat sympathie wekken voor een mannelijk personage per se op een mannelijke auteur wijst, lijkt me daarnaast denkbaar, maar als argument onhoudbaar. Uit de wereldliteratuur zijn genoeg voorbeelden bekend van mannelijke auteurs die sympathie wekken voor vrouwelijke personages. Zowel het uitgangspunt dat vrouwen uitsluitend schrijven over vrouwen of specifieke vrouwelijke thematieken en niet over hun ondergeschiktheid is problema-

---

54. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, herdruk: London/Boston 1990, 7: 'If their little world was not to come to an end for lack of citizens, they must reproduce it, every generation, by marriage, intercourse and the begetting and rearing of children'.

55. Vgl. Winkler, 'The Constraints of Eros', die naar de klassieke voorbeelden verwijst, zoals Phaedra en Chariton's Callirhoe.

tisch, alsook dat mannen geen niet-misogyne, niet-androcentrische literatuur zouden kunnen of willen produceren.<sup>56</sup>

*De magos en de maagd berecht*

De combinatie maatschappelijk on(aan)gepast gedrag en stereotiepe beschuldigingen leidt ertoe dat Paulus en Thecla nu beiden worden voorgeleid. De menigte roept nog luider dan eerst:

Hij is een tovenaar!  
Weg met hem! [20]

Maar, zoals al eerder is opgemerkt, de gouverneur is onder de indruk van Paulus en luistert met genoegen naar hem. Na overleg laat hij Thecla roepen en vraagt haar:

Waarom trouw jij niet met Thamyris  
zoals de wet van de Iconiërs voorschrijft? [20]

Als Thecla geen antwoord geeft, maar slechts naar Paulus blijft staren, eist haar moeder:

Verbrand de wetteloze!  
Verbrand deze niet-bruid midden in het theater,  
zodat alle vrouwen die door deze man zijn onderwezen  
angst aangejaagd wordt. [20]

Vanuit maatschappelijk oogpunt was Theocleia's zorg om haar dochter aanvankelijk te plaatsen en te begrijpen. De rouw van de moeder, verloofde en slavinnen omdat Thecla voor hen 'dood' was, wekte mededogen, evenals hun zoeken naar de verloren dochter. Nu de moeder weet dat al haar pogingen op niets uitlopen, dat haar dochter inderdaad totaal en definitief verloren is, eist zij als het ware de bezegeling van Thecla's sociale dood met haar fysieke dood, *nota bene* in het belang van het welzijn van de stad.

Deze pijnlijke scène, waarin een schreeuwende moeder het gruwelijke lot van haar dochter dicteert, is één van de vele momenten uit het verhaal waarin de emoties van zowel de personages als de lezers worden geëxploiteerd voor het markeren van de personages en, in het verlengde daarvan, van de indeling in goed en kwaad, of goed en slecht. In de Iconium-

---

56. Zie over dit punt A. Brenner, 'Vrouwen in de Hebreeuwse bijbel: "Stemmen", "tradities" en "ervaring"', *Mara. Tijdschrift voor feminisme en theologie* 9 (1995) 10-13.

episode vertegenwoordigen de hypocriete Demas en Hermogenes en de getergde Theocleia, de moeder, het summum van bedreiging en kwaad, terwijl Paulus, die alleen de goedheid van Christus voor ogen heeft [1], en — uiteraard — God, de Vader, die in zijn barmhartigheid het dreigende kwaad zal herstellen, het summum van het goede. Daar tussenin vinden we de gouverneur, die met een gretig oor, aarzeling en tranen van ontroering de welwillendheid van de wereldlijke macht vertegenwoordigt, maar tegen zijn gevoelens in nu eenmaal vonnis moet wijzen.<sup>57</sup> In diezelfde categorie past Thamyris met zijn enigszins ambigue rol. Hij is de representant van de mannen die compassie verdienen omdat zij *παρθένοι* willen huwen, maar hun liefde niet (meer) beantwoord zien. Anderzijds treft hem ook een zekere mate van blaam omdat hij pogingen onderneemt om het verwezenlijken van het ascetische ideaal in de weg te staan door de verkondiger ervan voor de rechterstoel te brengen. In een bepaald opzicht komen Demas, Hermogenes, Thamyris, Theocleia en de gouverneur zo op één lijn: gezamenlijk belichamen zij de obstructies en de hetze tegen Paulus, zijn verkondiging en het ascetisch ideaal.

In de opmaat naar en tijdens het proces is het kernprobleem in het conflict tussen overheid/samenleving en de ascetische branche van het christendom uitgekristalliseerd. Aanvankelijk rees een probleem door de komst van de vreemdeling die een meisje betoverde. Dat probleem werd verbreed naar de aanwezigheid van een onbekende man die meisjes en jonge mannen verleidt, vervolgens naar de *μάγος* die de stad van de Iconiërs bedreigt en het wordt nu weer samengebald tot de kwestie dat een meisje niet wil trouwen, terwijl de wet dat van haar vereist. Uit de houding van de gouverneur zou kunnen worden opgemaakt dat het maatschappelijke bestel dat hij vertegenwoordigt een bepaalde mate van vrijheid veroorlooft, zodat voor de christelijke ascetische leer op zich ruimte bestaat, maar slechts zolang de uitwerking daarvan controleerbaar blijft en de *status quo* niet aan het wankelen brengt. Daarnaast gold dat de Romeinse gouverneurs de vrijheid hadden om zich te houden aan hetzij het formele Romeinse jurisdictiesysteem, de *ordo iudiciorum publicorum*, of aan provinciale of lokale gewoonten, waarop zij in ieder geval waren

---

57. De welwillende houding of de positieve schildering van de gouverneur in Iconium en in een volgende episode van de gouverneur van Antiochië, strookt met het respect voor en het eren van de keizer en andere autoriteiten hetgeen een kenmerk van christelijke apologieën was. Zie o.a. Tertullianus, *Apol.* 30-33; Origenes, *Cels.* 7.73; 8.65.74 en vgl. 1 Petrus 2:13-14. Volgens McGinn, 'The Acts of Thecla', 814, functioneerde dit motief bovendien 'to demonstrate the social acceptability of the Christian message and its harmony with Greco-Roman values—in spite of the negative reaction of some sectors of the population'.

aangewezen voor al hetgeen waarin de *ordo* niet voorzag. In dat laatste geval was de gouverneurs persoonlijke *cognitio* bepalend voor de procedure en de strafmaat. Wat het aannemelijk maakt dat ook in de *AThe* jurisdictie *extra ordinem* model staat, is dat een van de kenmerken was dat het proces geïnitieerd diende te worden door privépersonen die iemand beschuldigden.<sup>58</sup> Dat Theocleia, een vrouw, hierin een rol kon spelen, kan wellicht herleid worden tot de omstandigheid dat de Romeinse wetgeving het weliswaar niet toeliet dat vrouwen anderen representeerden, maar wel dat vrouwen voor hun eigen belangen opkwamen.<sup>59</sup> Nu haar belang wordt gekoppeld aan het belang van het maatschappelijke systeem waarbinnen het huwelijk als de wortel en het begin van de keten van leven geheiligd werd, en heilige grenzen werden overschreden als meisjes niet wilden huwen en haar sociale functies niet meer vervullen, lag het des te meer voor de hand dat haar eis werd gehonoreerd.<sup>60</sup> Zo luidt het vonnis dat Paulus, de *μάργος*, moet worden gezeseld en uit de stad gebannen, terwijl Thecla, zijn 'slachtoffer', tot de brandstapel wordt veroordeeld, een vonnis dat, ironisch genoeg, juist een *μάργος* kon verwachten.<sup>61</sup> De vraag of *νόμος* hier voor wet of gewoonte staat, lijkt hiermee eveneens beantwoord.

Van steun voor Thecla of protest tegen het vonnis, vanuit welke hoek dan ook, inclusief de christelijke gemeente en de familie Onesiphorus, is impliciet noch expliciet sprake. Thecla lijkt volkomen geïsoleerd te zijn, totdat blijkt dat zij wel van iedereen maar niet van God verlaten is. Voordat zij het theater wordt binnengebracht, kijkt zij — 'zoals een lam in de wildernis om zich heen kijkt naar de herder' [21] — wanhopig rond in de hoop Paulus te zien. Haar oog valt op 'de Heer in de gedaante van Paulus'. Metamorfose was een veelgebruikt motief in de Griekse literatuur en komt regelmatig voor in de *AAA*.<sup>62</sup> De functie hier in de *AThe* is de

---

58. Zie verder over de gang van zaken A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, 1-23.

59. Zie hierover en over de onderliggende structuren: Thomas, 'The Division of the Sexes', o.a. 136: 'A constitution of Septimius Severus is direct and to the point: "The affairs of others cannot be entrusted to women unless, through the actions they are directed to bring, they are pursuing their own interest and profit"'.  
60. Over de achtergronden van de bescherming van het huwelijk in een maatschappij met een bevolking 'grazed thin by death', zie o.a. Brown, *The Body*, 5vv.

61. Zie eerder.

62. Verschijningen van Jezus in de gedaante van een apostel zijn te vinden in o.a.: de *Acta Andreae* 47; *Acta Petri* 22; *Acta Thomae* 11. Over aspecten van metamorfose in de *AAA* zie P.J. Lalleman, 'Polymorphy of Christ', in: J.N. Bremmer (red.), *The Apocryphal Acts of John*, Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 1, Kampen 1995, 97-118.

ondersteuning van Thecla, zoals zij zelf aangeeft op het moment dat zij Jezus/Paulus ziet en voor het eerst haar stilzwijgen doorbreekt.<sup>63</sup>

en zij zei:

Daar men mij niet verdraagt,  
is Paulus gekomen om naar mij om te zien. [21]

Jezus gaat weg naar de hemel, maar door zijn verschijning is Thecla, die naakt het theater wordt binnengebracht van een angstig lam getransformeerd in een vrouw die innerlijke kracht uitstraalt, zodat de gouverneur tot tranen toe geroerd is.

De *παῖδες* en de *παρθένοι* dragen het materiaal voor de brandstapel aan. Omdat de betekenis van *παρθένος* in dit gedeelte van de *AThe* inhoudelijk gezien duidelijk is omlijnd, zou het narratieve gegeven dat uitgerekend 'maagden' de attributen voor Thecla's brandstapel aandragen, kunnen suggereren dat Theocleia's verwachting bewaarheid wordt, dat de vrouwen die door Paulus werden onderwezen door de veroordeling van Thecla afgeschrikt zouden worden. Dit zou de schuldenlast van Theocleia vergroten: zij staat de doorwerking van de verkondiging van Paulus in de weg. Ik sluit een symbolische betekenis niet uit, maar evenmin dat die wellicht gerelativeerd dient te worden gezien het gegeven dat de categorie *παρθένοι* onderverdeeld werd in twee afzonderlijke leeftijdsgroepen: de groep van de toekomstige bruiden en een jongere subgroep. Deze subgroep wordt in inscripties vaak gecombineerd met *παῖδες* en vormt een aparte en herkenbare leeftijdsgroep van tamelijk jonge kinderen.<sup>64</sup>

Als de brandstapel klaar is, wordt Paulus' enige bekeerlinge — om het woord toch maar te gebruiken — Thecla, bevolen om op de brandstapel te gaan. Terwijl zij dat doet, neemt zij als het ware de vorm van een kruis aan. Dat wil zeggen dat zij haar armen uitstrekt,<sup>65</sup> een gebaar dat bekend is als een gebedshouding. De uitgestrekte armen en open handpalmen stonden in bijeenkomsten van gemeenten vooral in het teken van lofzegging, in tegenstelling tot knielen als houding van

63. McGinn, 'The Acts of Thecla', 815, heeft erop gewezen dat Thecla de beloning voor haar keuze voor het ascetisme, zoals verwoord in de zaligsprekingen, begint te incasseren. Vgl. o.a.: 'Zalig de zuivere harten: zij zullen God zien'.

64. Deze informatie is ontleend aan R. van Bremen, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology 15, Amsterdam 1996, 146-147.

65. Vgl. ook de Latijnse vertalingen (Lipsius, p. 250): '*extensis manibus*'; '*expansis manibus orabat*'; '*extensis manibus similitudinem crucis faciens*'; '*extendit manu in formam crucis*'.

boetvaardigheid.<sup>66</sup> Gebaseerd op de geschiedenissen van de martelaren, is de houding die Thecla aanneemt ook geduid als een teken van triomf en de re-presentatie van de gekruisigde Jezus.<sup>67</sup> Hoewel andere elementen, zoals behalve de vorm van het kruis, het verraad (van de moeder), Thecla's stilzwijgen tijdens het proces, de 'Pilatus-houding' van de gouverneur, het thema van het lam, zouden kunnen wijzen op de representatie van het lijden en de triomf van Jezus over de dood, is niet uit te sluiten dat Thecla vooral biddend de brandstapel op gaat. Een belangrijk argument hiervoor is dat ook aan Thecla's beproevingen in

---

66. Zie o.a. K. McDonnell en G.T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries*, Collegeville 1991, 99, die verwijzen naar Tertullianus' *de Bapt*, maar vooral naar zijn *de Orat*. 14: 'Nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus et, dominica passione modulata, et orantes confitemur Christo' (Wij echter, heffen ze niet alleen op, wij spreiden ze zelfs uit en, door de houding van de lijdende Heer aan te nemen, geven wij in onze gebeden ook uitdrukking aan ons geloof). Zie daarnaast *de Orat*. 23.4 waarin Tertullianus in een beschouwing over knielen stelt dat niemand hoeft te aarzelen om zich op wat voor dag dan ook voor God te knielen. Op vasten- en statio-dagen echter moet geknield worden, 'want bidden wij niet slechts, maar smeken wij ook om vergiffenis en schenken wij God onze Heer genoegdoening' ('Ieiuniis autem et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est. Non enim oramus tantum, sed et deprecamur et satisfacimus Deo Domino nostro'). Tertullianus eindigt zijn *de Orat*. (29.4) met het beeld van vogels die terwijl zij naar de hemel omhoog vliegen, in plaats van handen hun vleugels spreiden en iets zeggen dat op een gebed lijkt ('Sed et aves tunc exurgentes eriguntur ad caelum et alarum crucem pro manibus expandunt et dicunt aliquid quod oratio videatur').

67. Een voorbeeld van de identificatie met de kruisiging, dood en overwinning van Jezus als een mechanisme om het onverdraaglijke te doorstaan, is te vinden in de geschiedenis van de afgrijselijk gefolterde slavin Blandina (in 177 te Lyon). Haar mede-martelaren zien in deze vrouw, die in de vorm van een kruis aan een paal is gehangen, de Gekruisigde en zijn overwinning van de dood gerepresenteerd en putten daaruit de kracht om hun eigen martelaarschap te doorstaan. Vgl. A. Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, frauenforum, Freiburg/etc. 1992, 245-52. Voor het thema van de identificatie met de Gekruisigde, zie ook b.v. R. Valantis, 'Narrative Strategies and Synoptic Quandaries. A Response to Dennis MacDonald's Reading of Acts of Paul and Acts of Peter', *The Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers*, 234-39, vooral 238; E. Ferguson, 'Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience', *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993) 73-83, 75: 'Martyrdom was an imitation of Christ, in which one shared in the sufferings of Christ and was brought into direct contact with the Lord, and the glory of Christ himself was manifested in the martyr'; M. Tilley, 'The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr', *Journal of the American Academy of Religion* 69 (1991) 467-479. Voor de connotatie 'triumf' die het teken van het kruis kreeg, zie Bremmer, 'Magic, Martyrdom', 49; maar ook de waarschuwing van Miller, 'Desert Asceticism', 145, om niet te snel te besluiten tot dergelijke theologisch gemotiveerde interpretaties die 'one of the least comprehensible forms of ascetic display' verbinden met een zeer orthodoxe christelijke theologie van het kruis.



Antiochië haar gebed voorafgaat. Voordat zij wordt weggeleid naar de arena zien we haar in gebed [31] en net voor haar zelfdoop op het moment dat er veel wilde dieren op haar worden losgelaten, strekt zij haar handen uit en bidt [34]. Van het teken van het kruis in het kader van de doop geldt overigens dat er, samen met de beschermende functie van de doop, een magische betekenis aan werd toegekend.<sup>68</sup>

De brandstapel wordt aangestoken, het vuur laait op. Tegenover de destructieve machten en krachten van haar 'oude wereld', komt God te staan, die zich manifesteert (niet minder destructief) en Thecla redt door hemel en aarde te bewegen en hun 'taal' te laten spreken:

Want uit mededogen veroorzaakte God een onderaards gerommel,  
 en van bovenaf wierp een wolk vol water en hagel schaduw,  
 en de gehele inhoud ervan werd uitgegoten,  
 zodat velen in gevaar waren en stierven;  
 en het vuur gedooft,  
 maar Thecla gered werd. [22]

Dat God dit wonder bewerkstelligt en Thecla vrijmaakt om de weg te vervolgen die zij was ingeslagen, lijkt onbetwistbaar. In de volgende episode, als Paulus en Thecla elkaar opnieuw treffen bij een open graf langs de weg naar Daphne, zal Paulus echter een deel van de eer krijgen:

Toen zij bij de graftombe kwam,  
 bij Paulus, die de knieën gebogen had  
 en bad en zei:

Vader van Christus,  
 laat het vuur Thecla niet raken  
 maar sta haar bij  
 want zij is de uwe,

riep zij, terwijl zij achter hem stond:

Vader die de hemel en de aarde gemaakt hebt,  
 vader van uw geliefde kind Jezus Christus,  
 ik zegen u omdat u mij uit het vuur gered hebt  
 opdat ik Paulus zou zien.

En toen hij opstond zag Paulus haar  
 en zei:

God,  
 kenner van onze harten,  
 vader van onze Heer Jezus Christus  
 ik zegen u omdat u haastig gehoor gaf aan wat ik vroeg

---

68. H. Remus, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Patristic Monograph Series 10, Cambridge 1983, 62.

en mij verhoorde. [24]

Door Thecla's wonderbaarlijke redding als antwoord op zijn gebed te duiden, wordt geaccentueerd dat Paulus waarlijk een apostel is en zijn handelen en spreken van godswege gesanctioneerd worden. Daarmee is alle twijfel weggenomen: Paulus is niet een *magos* die vrouwen verleidt, zoals de Iconiërs denken, maar inderdaad de door God gezonden leeraar.<sup>69</sup> Ook in het vervolg van het verhaal zal opnieuw naar voren komen dat mensen weliswaar als instrument fungeren, maar aan God zelf alle wonderen worden toegeschreven. Een andere belangrijke kant van dit wonder is dat Thecla's besluit om niet te huwen, met haar familie te breken en de wetten van Iconium te breken eveneens van godswege bekrachtigd wordt. De boodschap hierin verpakt zou kunnen luiden: vrouwen die voor een ascetisch leven kiezen, zullen daar een (hoge) prijs voor moeten betalen; hun familie kan hen doodverklaren, maar zij zullen God aan haar zijde vinden:

Zalig de lichamen van de maagden:  
 zij zullen God welgevallig zijn  
 en de beloning voor hun kuisheid niet verliezen;  
 het woord van de vader zal hun tot een heilsfeit  
 worden op de dag van zijn zoon  
 en zij zullen rust vinden tot in alle eeuwigheid. [6]

Opmerkelijk is verder bij het reddingswonder in Iconium dat een vermelding van reacties van de Iconiërs uitblijft. Meestal wordt narratief uitgesponnen dat op wonderen een vaak massale erkenning van de grootheid van God en/of zijn wonderdoener volgt. Zelfs aan bestraffende wonderen — en dit wonder redt niet alleen, maar doodt ook — wordt een missionair effect toegeschreven. In deze Iconium-episode lijken overtuiging door en de aantrekkingskracht van het woord echter voorrang te hebben. Zoals al eerder werd opgemerkt, levert zelfs dat echter slechts één nieuwe aanhangster op. De autoriteiten van Iconium zijn evenmin onder de indruk van Thecla's wonderbaarlijke redding; hun enige reactie is dat zij Thecla uit de stad bannen:

en omdat ik niet wilde trouwen met Thamyris

---

69. Vgl. J. Goldin, 'The Magic of Magic and Superstition', in: Schüssler Fiorenza, *Aspects of Religious Propaganda*, 115-147, 122-123; Achtemeier, 'Jesus and the Disciples', 150-152; voor het verrichten van wonderen als tekenen van de ware apostel zie ook o.a. 2 Cor 12:11-12.

ben ik uit de stad verjaagd. [26]

### III ONDERWEG VAN ICONIUM NAAR ANTIOCHIË

De korte mededeling dat Thecla gered werd, sluit de gebeurtenissen in Iconium af. Wat er in de daarop volgende dagen met Thecla gebeurt, heeft niet de aandacht van de verteller, die de draad pas na zes dagen weer opneemt en vertelt dat Onesiphorus alle 'dingen van de wereld' heeft achtergelaten, zijn vrouw en kinderen meenam en Paulus is gevolgd toen deze uit Iconium werd gebannen.<sup>70</sup> Een cirkel is bijna rond, opnieuw bevindt dit gezelschap zich buiten Iconium, maar nu bij een andere weg en onder minder gelukkige omstandigheden. Ergens langs de weg van Iconium naar Daphne hebben zij zich 'onderdak' verschaft in een open grafgewelf. Zij vasten en bidden, maar na vele dagen protesteren de kinderen: zij hebben honger!<sup>71</sup> Omdat Onesiphorus niets meer bezit, neemt Paulus de rol van verzorger over. Hij stuurt één van de kinderen op pad om met zijn mantel broden te kopen. Dit kind ontmoet Thecla en neemt haar mee naar het graf. De hereniging wordt gevierd met de gebeden die hierboven al zijn weergegeven. Andere elementen zijn veel liefde (*ἀγάπη*), grote vreugde en een maaltijd, bestaande uit brood, groente en water en 'vreugde over de heilige werken van Christus' [25]. Vreugde is het kenmerk dat alle bijeenkomsten gemeenschappelijk hebben die de overgang van de ene gebeurtenis en episode naar de andere stelselmatig markeren.

Dan zegt Thecla tegen Paulus:

Ik zal mijn haar knippen  
en je volgen waarheen je ook gaat. [25]

Paulus zegt haar:

De tijd is slecht en jij bent mooi,  
laat het niet zo zijn dat een andere beproeving,  
erger dan de eerste, je overrompelt

---

70. Gesuggereerd is dat er tijdens de overlevering een grote lacune in de traditie is ontstaan. Speculaties hierover leveren echter niets op; de huidige lezer zal het hiermee moeten doen.

71. Hoewel vasten een speciaal kenmerk is van een ascetische levensstijl, is het waarschijnlijker dat in dit geval sprake is van een religieuze rite als teken van verdriet om de vermeende dood van Thecla.

en je niet volhardt maar bezwijkt. [25]

Als Thecla hem voorstelt haar het zegel in Christus te geven als bescherming tegen beproevingen, zegt hij haar geduld te oefenen.

De zojuist geciteerde passage roept veel vragen op. Thecla's wens om met Paulus mee te trekken, lijkt een logisch gevolg van haar eerdere verlangens en alle eerdere stappen die zij heeft gezet, maar waarom zou zij daartoe haar haren willen afknippen? Een oplossing voor deze ogenschijnlijk vreemde opmerking van Thecla, zal worden gezocht door een verband te leggen met initiatie. Hoewel ik daardoor onvermijdelijk enigszins op de volgende episodes moet vooruitlopen, wil ik nu tegelijkertijd een andere kwestie aansnijden omdat ik daarop langs dezelfde weg een antwoord zal zoeken. Het betreft de veelbesproken kwestie of rederlijkerwijs aangenomen kan worden dat de *AThe* ook oorspronkelijk een verhaal *aus einem Guss* is. Een aantal geleerden zijn het erover eens dat er van uitgegaan mag worden dat een redactor een mondelinge overlevering of overleveringen in de *AP* heeft ingepast.<sup>72</sup> Een aanwijzing voor meer dan één overlevering zou kunnen zijn dat de Antiochië-episode zowel wat de rol van Paulus betreft als qua inhoudelijke thematiek op wezenlijke punten lijkt te verschillen van de Iconium-episode, maar bovendien ook van de rest van de *AP*. Dat roept weer de vraag op naar de rationale achter het bijeenzetten van deze twee verhalen in deze vorm en de opname ervan als één verhaal binnen de *AP*. Wat hebben een verhaal over een meisje dat woordenloos en mateloos geboeid raakt door Paulus en zijn oproep tot ascetisme, dat zich juichend voor de rechterstoel laat brengen en als een lam naar de brandstapel laat voeren gemeen met een verhaal over een dienstmaagd van God die samen met haar patrones, ondersteund door

---

72. W. Rordorf, 'Tradition et composition dans les Actes de Thècle. État de la question', in: W. Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers Chrétiens*, Théologie Historique 75, Paris 1986, 457-468, vooral 468. Zie ook W. Schneemelcher, 'Die Acta Pauli-Neue Funde und neue Aufgaben', *Theologische Literatur Zeitung* 89 (1964) 241-254, 249: 'D.h. doch aber, daß der Verfasser der Acta Pauli et Theclae selbständig tradierte Theclatraditionen in sein Werk eingefügt hat, diese Traditionen allerdings, die in entscheidender Weise von dem Lokalkult der Thecla in Seleukia abhängig sind, selbständig bearbeitet hat' en de uitgebreide verhandelingen van MacDonald, *The Legend*, en V. Burrus, 'Chastity as Autonomy. Women in the Stories of the Apocryphal Acts', *Semeia* 38 (1986) 101-117 en *idem*, *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts*, Studies in Women and Religion 23, Lewiston/Queenston 1987, die beargumenteren dat in de *AAA* mondelinge legenden werden opgenomen die door vrouwen werden overgeleverd en stammen uit groeperingen die uit vrouwen bestonden of waarin vrouwen een belangrijke plaats innamen.

'alle' vrouwen van een stad, een verbitterde strijd voert tegen macht en geweld van mannen over vrouwen?

Om de tweeslag te verklaren zijn oplossingen aangedragen, zoals:

- In de *AThe* is gebruik gemaakt van herhaling als een bekende literaire stijlform, die met name ook wordt aangetroffen in de Hellenistische liefdesromans, die juist in dezelfde periode populariteit genoot.<sup>73</sup> Problematisch aan die verklaring is dat door op het oppervlakteniveau van de herhaling te gaan zitten er inhoudelijk gezien weinig verhelderd wordt. Fundamentele verschillen tussen de beide delen en dramatische verschuivingen vallen dan, onder andere, buiten het beeld.

- Een andere optie is dat het tweede verhaal het meest oorspronkelijk is, overal verteld werd, maar door kerkleiders aanstootgevend werd gevonden, waarop zij er hun eigen 'theologisch verantwoorde' versie voor plaatsten.<sup>74</sup> De vragen die deze hypothese oproept zijn: waarom zouden kerkleiders dat de moeite waard gevonden hebben? Wat voor belang konden zij erbij hebben om het tweede deel te laten bestaan? Wat kan hen ertoe bewogen hebben — zoals bij deze hypothese wordt aangenomen — om dit 'vrouwenverhaal' dat vrouwen legitimeert om te prediken en te dopen niet gewoon te negeren, te veroordelen of te verbieden? Daar hadden zij over het algemeen toch niet veel moeite mee? Waarom zouden zij zich de moeite getroosten om een in grote lijnen seculier verhaal van een kader te voorzien waarmee een praktijk die zij aanstootgevend vonden door middel van Paulus te legitimeren?

Aangezien deze oplossingen mijns inziens niet bevredigend zijn, heb ik mij afgevraagd wat het zou kunnen opleveren om te proberen met de auteur/redactor mee te kijken die of het 'dubbelverhaal' al als een eenheid aantrof en dat niet problematisch achtte, of in de verschillende overlevingen één (doorlopend) verhaal zag of ervan maakte en aan de *AP* toevoegde.<sup>75</sup> Vandaaruit nu heb ik naar een gezichtspunt gezocht om verbanden en uiteindelijk een zinvol opgebouwde eenheid te kunnen zien en denk die gevonden te hebben door bij mijn analyse de optiek van de initiatie te betrekken. In het vervolg zal ik dit onderbouwen op momenten

73. Zie o.a. R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3, Stuttgart 1932, 127 en Rordorf, 'Tradition et composition', 466: 'Une loi très universelle des récits oraux populaires est le plaisir de la répétition. Des scènes se répètent pour augmenter la tension'.

74. Deze visie werd bepleit tijdens een colloquium in Neuchâtel (april 1992) en in Nijmegen (9 mei 1994).

75. De stijl en het Griekse vocabulaire van de *AThe* en de *AP* wijken niet van elkaar af, zodat er van één auteur of redactor gesproken kan worden. Zie o.a. Rordorf, 'Tradition et composition', 458.

die zich daarvoor lenen en beginnen met een zeer beknopte voorstelling van initiatie.

### *Initiatie*<sup>76</sup>

Om allerlei gebeurtenissen in de levens van mensen, de overgang van de ene levensfase of sociale situatie naar de andere te begeleiden en mogelijk te maken, hebben altijd en overal passende ceremonies - *rites de passage* - bestaan.<sup>77</sup> Initiatie is, heel kort gezegd, een gebeuren dat als centrum mensen, waarden en identiteit heeft, en is per definitie aan een bepaalde van anderen afgegrensde groep gebonden. In die groep worden de 'nieuwkomers' geïntegreerd, gewoonlijk nadat zij vertrouwd zijn gemaakt met het waardensysteem dat van kracht is in de voor hen nieuwe groep.<sup>78</sup> Op zich vormt dit al een gegeven dat er op wijst dat rituelen niet altijd en overal dezelfde karakteristieken vertonen. Zelfs bij een zeer globaal onderzoek dringt zich dan ook de enorme diversiteit als eerste op en iedere classificatie roept onmiddellijk vragen op. Er is een bijna oneindige variatie aan patronen aan te wijzen die bepaald en ontwikkeld zijn in specifieke culturen. Bij een interpretatie moet bovendien rekening gehouden worden met de polyvalentie van rituelen die uit interpretaties of de verschillende overleveringen blijkt. Het is bijvoorbeeld van belang om rekening te houden met de factor tijd. Onder invloed van culturele, sociale, politieke veranderingen kunnen betekenissen door de jaren heen aanzienlijk verschuiven.<sup>79</sup> Vanuit iedere context wordt steeds opnieuw de betekenis en

---

76. Voor de hierna volgende uiteenzetting is, bij ontstentenis van eigen expertise, dankbaar gebruik gemaakt van onderzoeksresultaten en inzichten die met betrekking tot dit veelbesproken onderwerp zijn ontwikkeld op het terrein van de antropologie en de (klassieke) geschiedenis.

77. Zie o.a. A. van Gennep, *The Rites of Passage* (Oorspronkelijk *Les Rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris 1909), Vert. M.B. Vizedom en G.L. Caffee, herdruk: London/Henley, 1960) 189: 'For groups, as well as for individuals, life itself means to separate and to be reunited, to change form and condition, to die and to be reborn. It is to act and to cease, to wait and rest, and then to begin acting again, but in a different way. And there are always new thresholds to cross'.

78. Zie o.a. H.S. Versnel, 'Vrouw en Vriend: vrouwen van het oude Athene in anthropologisch perspectief', *Lampas* 17 (1984) 28-45, vooral 41, die uiteenzet dat met het oog op de socialisatie en integratie, taal, symbolen en rituelen, als de primaire middelen functioneren om de sociale, cultureel geordende, werkelijkheid te structureren tot een identificeerbaar en herkenbaar patroon waarin men plaats en weg weet.

79. Zie o.a. Dowden, *Death and the Maiden*, 5: 'The myth can develop in various ways. When a people migrates, the location of their rituals changes (...) When a people splits, doublets may result (...) when the significance of the ritual declines and the attractions of

de plaats van een rite binnen een eigen dynamisch geheel bepaald. Met dien verstande dat de vorm eindeloos kan variëren, maar de functie hetzelfde blijft: het eindresultaat van alle initiatie is een dramatische transformatie.<sup>80</sup>

Aan het begin van deze eeuw werd door A. van Gennep uit de verscheidenheid een formeel schema gedestilleerd aan de hand waarvan *rites de passage*, waaronder initiatie, geïdentificeerd en geanalyseerd kunnen worden. In tal van antropologische en andere studies is dit schema geoperationaliseerd. In zijn schema onderscheidt Van Gennep drie sequenties:<sup>81</sup>

1. Het moment van scheiding (van de 'oude' situatie), dat gekenmerkt kan worden door 'un acte de violence';

2. De liminale fase (statuut van het individu zweeft tussen 'oud' en 'nieuw'.) Deze fase kan kort of lang duren en heeft vaak ruimtelijke markering als kenmerk, zoals een geïsoleerd verblijf in de 'wildernis'. De kandidate wordt op de proef gesteld, moet 'harden', waarmee de strijd om te overleven in de wereld van de volwassenen verbeeld kan zijn. Onderricht in in het systeem van waarden, normen, (cultus-)gebruiken, en andere tradities, kan in deze fase gebruikelijk zijn. Deze fase wordt vaak verstaan als een periode van 'initiatory death', waarop de wedergeboorte volgt;<sup>82</sup>

3. De fase van reïntegratie of incorporatie. De ingewijde wordt teruggeleid en/of gepresenteerd aan de gemeenschap; toont aan dat zij waardig is om als volwaardig lid toegelaten te worden tot die gemeenschap.<sup>83</sup>

the narrative increase, then alteration becomes more likely (...) those poets who systematize traditions ('genealogists') must make compromises to do so'.

80. Van Gennep, *Rites of Passage*, 89 en 189; B. Lincoln, *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*, Cambridge/London 1981, 90.

81. Van Gennep, *Rites of Passage*, 10-13. Voor de aanvullende opmerkingen is ook gebruik gemaakt van Calame, *Les choeurs*, 35-40.

82. Zie ook Calame, *Les choeurs*, 37: 'Cette phase de marge que la tribu impose à ses garçons et ses filles est en général comprise comme une période de mort, une mort initiatique qui est symbolisée et dramatisée de la manière la plus variée (...) La mort initiatique est toujours liée à une renaissance, une résurrection qui est ritualisée'. Vgl. o.a. Specht, *Schön zu sein*, 41.

83. Voor eenzelfde patroon in verhalen, met name de zogenoemde 'Maiden's Tragedy', zie Burkert, *Creation of the Sacred*, 71-79, die stelt dat 'The pattern of tales as well as rituals conforms to the famous structure of rites of passage (...) separation, liminal period on the periphery, and reintegration' en de opbouw van dergelijke 'tales' als volgt schetst: (1) Er komt plotseling een ommekeer in het leven van een jonge vrouw. Een kracht van buiten dwingt haar om haar thuis te verlaten, afscheid te nemen van haar kindertijd, haar

Door nu het initiatieschema over de *AThe* heen te schuiven kan een aantal aspecten worden verhelderd, maar met name de opbouw van het geheel. Hierbij zal in acht genomen worden dat ook in de *AThe* initiatie op specifieke wijze, met een specifiek doel, in het verhaal is geweven. Dat wil zeggen dat initiatie slechts een betekenislaag dient en voor andere lagen een open oog gehouden zal worden.

Alvorens de draad van het verhaal bij Thecla's voorstel om haar haren af te knippen weer op te pakken, zal nu eerst de 'initiatie-draad' aan het voorafgaande worden vastgeknoopt. Door vanuit dit specifieke perspectief op de gebeurtenissen in Iconium terug te zien zou ik die episode als volgt willen samenvatten:

Door de komst van de apostel Paulus en het woord van God dat hij verkondigt, worden voor een meisje nieuwe vensters ontsloten. Zij stond voor de drempel van het huwelijk, maar komt door deze kracht van buitenaf eerst tot stilstaan en besluit vervolgens om de stappen naar die *rite de passage* niet meer te zetten. Aangestuwd door het woord van God verbreekt zij de banden met haar huis en haar familie. Met voorwerpen die de identiteit symboliseren waarvan zij zich wil ontdoen, ontsluit zij de deuren die de grens markeren tussen twee 'werelden', tussen de wereld waarin zij dochter, echtgenote, moeder en meesteres zou zijn en de wereld van het ascetisch christendom, waaraan zij zich nu wil binden en die haar een nieuwe identiteit moet verlenen.<sup>84</sup> De scheiding van haar familie betekent tegelijkertijd een breuk met de samenleving. Het proces en de veroordeling tot de brandstapel verbeelden haar dood voor de 'oude wereld'; Gods redding het eerste moment van haar opstanding in een nieuw leven. Een kind leidt haar naar een open graftombe, die de afslui-

---

ouders en familie. Daarop volgt (2) een periode van afzondering, vaak beschreven als een idyllische maar abnormale fase, in een huis of een tempel. Of het meisje zwerft ergens, buiten ieders bereik, rond in de 'wildernis'. (3) Een catastrofe verstoort deze als idyllisch benoemde toestand, gewoonlijk veroorzaakt door een man, vaak een demon, held of god die het meisje verkracht en zwanger achterlaat. Dit resulteert in (4) een periode van rampspoed, lijden of straf, rondzwervingen of gevangenschap, totdat (5) zij gered wordt en nog lang en gelukkig leeft. Burkert voegt toe: 'We should be alert to reversal, to stark contrast to what normal girls experience or will experience, to unnatural social factors and motifs (...) The slogan "stop making sense" is a fitting companion to the demise of the tale'.

84. Voor al dan niet symbolische ruimtelijke overgangen en de functie van de opening van deuren in *rites de passage*, zie Van Gennep, *Rites op Passage*, 18-21 en 190.



ting van haar inwijdingsdood lijkt te symboliseren.<sup>85</sup> De scheiding van het 'oude' is nu definitief en in het stadium gekomen dat het begraven kan worden. Het graf is echter open, staat open voor de definitieve overgang naar 'het nieuwe', naar haar wedergeboorte. Thecla's herleving wordt met grote blijdschap gevierd en haar incorporatie in de christelijke groep lijkt een feit.

Thecla's woorden: 'Ik zal mijn haar knippen en je volgen waarheen je ook gaat', sluiten hier naadloos bij aan. Onder andere in het kader van initiatie symboliseert het afknippen van (een lok van) het haar het afscheid van een oude situatie en het begin van een nieuwe.<sup>86</sup> Thecla verklaart er als het ware mee dat zij zichzelf als volledig afgesneden beschouwt van haar vorige leven en een nieuw leven in de voetstappen van Paulus volkomen is toegewijd. Met haar daarop volgende vraag om gedoopt te worden — het zegel in Christus te ontvangen — verwoordt zij haar wens de incorporatie in het christendom bezegeld te zien, zodat zij ook onder Gods bescherming valt. Hoezeer de doop (*σφραγίς*) als zegel ter bevestiging, bekrachtiging, legalisering of bescherming functioneert zullen we ook later in de *AThe* terugzien als Thecla na haar doop, inderdaad bescherming ontvangt, hetgeen tot uitdrukking komt in het beschermende vuur dat haar omgeeft zodat, zoals zijzelf had voorzien, niets en niemand haar nog kan raken en zij erkend en bekrachtigd zal worden als dienaar

---

85. Bij riten rond afscheid en overgang heeft het graf, al dan niet symbolisch, een belangrijke rol gespeeld. Dowden, *Death and the Maiden*, heeft voorbeelden daarvan beschreven en uiteengezet hoe het motief 'death of the maiden', hetgeen het einde van het meisjesleven betekent, zich vandaar uit narratief ontwikkelde.

86. Voor het offeren van haar als "at once a propitiatory rite, a farewell to adolescence, and a redemption of virginity", zie Zaidman, 'Pandora's Daughters', 361-362. Zaidman concludeert: "Maidens gave a part of themselves, symbolically offering their lives, but at the same time this symbolic death freed them to be "born again" in their new lives". Zie ook o.a. H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Studies in Greek and Roman Religion, Leiden 1990, 314 en 317; Cantarella, *Pandora's Daughters*, 81-2. Voor (ascetische) vrouwen die hun haren knippen, zie ook de *Acta Thomae* 114; Ps. Athanasius, *Vita Syncreticae* 11, waar Syncretica haar haren afknipt ten teken dat zij de wereld vaarwel zegt. Een veelzeggende waarschuwing tegen deze praktijk is te vinden in Canon 17 van het concilie van Gangra: "If a woman, in the name of asceticism, cuts her hair, which God gave her as a reminder of her subjugation, as a release of the commandment of subjugation, let her be anathema." Overgenomen uit E. Castelli, 'Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity', *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986) 75-76.

van God.<sup>87</sup> Zover is het echter nog lang niet en Paulus' antwoorden gooien de wissel om zodat er eerst nog een ander spoor gevolgd moet worden. Wat is hier aan de hand?

Ik zie in het antwoord van Paulus verschillende dingen samenkomen. Uit zijn reactie spreekt allereerst de aan hem toegekende autoriteit. Hem behoort het prerogatief doop toe te laten of te weigeren. Verder vertegenwoordigt hij een klassieke stereotiepe visie namelijk dat vrouwen lijden aan een gebrek aan zelfcontrole, meegesleept worden door hun verlangens en emoties, irrationeel zijn en zwak, gehecht aan wereldse genoegens en vooral onmatig zijn op seksueel gebied. Hiermee is onlosmakelijk het beeld verbonden van de ongetemde *παρθένοι*, de groep waarop alle aan vrouwen toegedichte neigingen en angsten voor vrouwen geprojecteerd werden; een beeld waarmee men men zich een vrijbrief verschafte om hen te 'temmen' en te onderwerpen.<sup>88</sup> Omdat, bijvoorbeeld aan gehuwde(!) vrouwen die daarom vragen elders in de *AP*,<sup>89</sup> terwijl wel hetzelfde vrouwbeeld doorschemert, de doop niettemin zonder problemen wordt toegediend, lijkt de combinatie jong/ongehuwd/vrouw inderdaad het breekpunt te vormen. Thecla's integriteit, alles wat zij tot nu toe doorstaan heeft, valt weg tegen haar vrouwelijke seksualiteit waarnaast, om geen andere reden dan een visie van mannen op vrouwen, verleidelijkheid wordt gelegd.

---

87. Voor de doop als teken van 'bescherming', zie o.a. de *Acta Thomae* 49, waar een vrouw aan Thomas vraagt haar het zegel te geven om haar tegen de vijand te beschermen (vgl. 118, 152, 157); en Clemens van Alexandrië, *Quis dives salvetur* 42.4: 'Ὁ δὲ πρεσβύτερος ἀναλαβὼν οἴκαδε τὸν παραδοθέντα θεαθίσκον ἔτρεφε, συνέιχεν, ἐθαλπε, τὸ τελευταῖον ἐφώτισε (...) ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτῆριον ἐπιστήσας, τὴν σφραγίδα τοῦ κυρίου'. (De presbyter nam de jongen die aan hem was toevertrouwd mee naar huis, leidde hem op, (...) en doopte hem ten slotte (...) hij vertrouwde hem immers het middel tot volledige bescherming toe: Gods zegel.) Voor de meerduidige functie van *σφραγίς* in de antieke wereld, in zowel profane als religieuze kringen, zoals o.a. de functie van *σφραγίς* om dieren en mensen (vooral slaven en slavinnen) te markeren en zo het eigendomsrecht kenbaar te maken, en het vergelijkbare gebruik in christelijke kringen, zie F.J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 5/3-4, Paderborn 1909, herdruk New York/London 1967, 70, 98. Dat een christen dit merkteken/zegel dient te koesteren, kwam in de *AThe* reeds naar voren in de zaligsprekingen: zij die de doop bewaren zullen rust vinden bij de vader en de zoon [6]. Zondigen na de doop werd bijzonder zwaar aangerekend, vgl. o.a. Hebr 6:4-8; 2 Petr 2:20-22; II *Clemens* 6,6; Tertullianus, *de Bapt.* 8.

88. Zie eerder en vgl. Versnel, *Inconsistencies II*, 276-8.

89. Zie Paulus in Efeze [17].

Deze initiatie, die zou bekrachtigen en bezegelen dat zij Paulus kan volgen (*ἀκολουθῶ*), in de pregnante betekenis: volgen als discipel) en in de christelijke gemeente is ingelijfd, gaat ook niet door. Tegelijkertijd wordt wel Thecla's toekomstige initiatie in het vooruitzicht gesteld. Hoe dit zal geschieden wordt verhaald in de Antiochië-episode, waarin Thecla na opnieuw een ruimtelijke overgang/scheiding, van Paulus gescheiden wordt en eveneens opnieuw een liminale periode moet doormaken. Zij zal uiteindelijk in de christelijke wereld geïntegreerd worden en haar nieuwe identiteit vinden, echter niet als discipel van Paulus, die hem volgt waarheen hij ook gaat, maar als een *δουλή τοῦ θεοῦ*, als zijn gelijke, die niet opgaat in een gemeente maar zelf het woord van God gaat verkondigen.

#### IV IN ANTIOCHIË

In een korte openingsscène wordt de belangrijkste antagonist geïntroduceerd en de gebeurtenissen in Iconium gerecapituleerd die tegelijkertijd de redenen vormen voor Thecla's aanwezigheid in Antiochië. Het Paulus-beeld krijgt een vreemde wending, hij verdwijnt van het toneel en Thecla gaat de belangrijkste (zijn) plaats innemen. In plaats van een *πρώτη* in Iconium is zij nu een *ξένη* in Antiochië, in plaats van dochter en verloofde een dienstmaagd van God.<sup>90</sup> Het startsein wordt gegeven voor haar barre tocht door de 'wildernis'.

Om redenen waar de lezers naar zullen moeten raden, heeft Paulus Onesiphorus met het gehele huishouden teruggestuurd naar Iconium en Thecla meegenomen (*λαμβάνω*) naar Antiochië. Een man, genaamd Alexander, die geïdentificeerd wordt als een Syriarch<sup>91</sup> en als een in Antiochië prominente, gerespecteerde en machtige man, ziet Thecla op het

90. Vgl. Paulus die een *ξένος* in Iconium was en zie de begroeting van Onesiphorus: 'Gegroet, dienaar van de gezegende God' [4].

91. Omdat het niet vanzelfsprekend is dat een Syriër een hoge positie bekleedde in Antiochië in Pisidië, zijn hiervoor verklaringen gezocht, zoals o.a. door Schmidt, *Acta Pauli*, XL: 'Die Einführung als Syrer wird wohl in Erinnerung an das gleichnamige syrische Antiochien geschehen sein; auch lebten sicherlich viele Syrer in Lykaonien und Pisidien'; Ramsay, *The Church*, 391 en 426: 'The reference to Daphne, and the title Syriarch, applied to the president of the games at Antioch, belong to a remodelling of the tale, executed by a person who believed that the Syrian city was meant', en Vouaux, *Les Actes de Paul* 197: 'L'auteur veut-il faire tomber sur un étranger la honte d'avoir envoyé Thècle au martyre? C'est bien possible, surtout si cet auteur est bien d'Antioche même'.

moment dat zij de stad binnenkomt en begeert haar. Hij probeert haar van Paulus te kopen met geld en geschenken, maar Paulus zegt hem:

Ik ken de vrouw niet waarvan je spreekt,  
ze is ook niet van mij. [26]

Hiermee spreekt Paulus de waarheid en verkondigt hij een grote leugen. Het is waar dat Thecla die niet meer aan haar verloofde of familie toebehoort, evenmin van Paulus is, maar aan God toebehoort, zoals Paulus zelf in één van zijn gebeden heeft verwoord.<sup>92</sup> Het is uiteraard niet waar dat Paulus Thecla, waarover hij nu als 'de vrouw' spreekt, en die hij zelf naar Antiochië heeft gebracht, niet kent. Het is waarschijnlijk de bedoeling om de begeerte van Alexander en de reactie daarop van Paulus te lezen in het licht van zijn eerder geuite vermoeden dat dergelijke verzoeken haar zullen overkomen. Ook aan het einde van de *AThe* zal Paulus nog vanuit dezelfde gedachtegang op Thecla reageren. Op tekstuele gronden kan Paulus overigens op één lijn gesteld worden met de verraders Demas en Hermogenes die van Paulus zeiden:

Wie dat is,  
weten wij niet [12]

Het resultaat van Paulus' verloochening van Thecla is dat Alexander zich gerechtigd en gemachtigd — 'maar hij, een machtig man' [26] — voelt om met deze, in zijn ogen loslopende vrouw te doen waar hij zin in heeft. Hij randt haar aan. Thecla zoekt Paulus, maar die blijkt met de noorderzon vertrokken te zijn en met hem het beeld van de apostel als de grote leraar die slechts de goedheid van Christus voor ogen heeft, in niemand enig kwaad ziet, geen enkele vrees kent en zelfs van de grootste hypocrieten houdt en hen onverstoortbaar onderwijst.

Geen nood. Nadat Thecla weet dat Paulus verdwenen is, neemt ze zelf de verantwoordelijkheid voor haar eigen lijf en leven in handen. Een belangrijke lijn in de Antiochië-episode is dat vrouwen daartoe uitstekend in staat zijn, ondanks de geringe (machts-)middelen waarover zij beschikken. Thecla verweert zich heftig. Ze beroept zich op haar status als prominent ingezetene van Iconium; op haar rechten als vreemdelinge en

---

92. Vgl. 'Vader van Christus (...) sta haar bij, want zij is de uwe' [24].

als *δουλη του θεου* en op het recht van asiel.<sup>93</sup> Ze grijpt de man, scheurt zijn mantel van zijn lijf, rukt de kroon van zijn hoofd en zet hem te kijk zodat hij het object van publieke spot is.

Zoals te verwachten was, kan de man dit niet laten gebeuren en hij brengt Thecla voor het gerecht. Over dit 'proces' wordt niet meer vermeld dan dat Thecla door de gouverneur van Antiochië veroordeeld wordt om voor de wilde dieren gegooid te worden nadat zij bekend had 'deze dingen' te hebben gedaan [27]. Of Thecla's formele eisen gewogen en/of niet-ontvankelijk verklaard worden, blijft buiten beeld. In tegenstelling tot het uitblijven van enige vorm van positieve ondersteunende (re-)actie in Iconium, volgt in Antiochië een golf van protest tegen het vonnis. De vrouwen van Antiochië, die blijkbaar zijn toegestroomd, zijn geschokt en schreeuwen

Een verderfelijk oordeel!

Een goddeloos oordeel! [27]

Hieruit blijkt dat deze vrouwen zich identificeren met Thecla en haar verweer tegen de aanranding. Zij beschouwen haar zaak als een zaak die ook hen aangaat. Omdat Thecla en Paulus nog maar net in hun stad gearriveerd zijn, er van een christelijke gemeente aldaar niets blijkt en een christelijke verkondiging of leer op geen enkele manier ter sprake is gekomen, moet het gedeelde belang of de problematiek ditmaal inderdaad gezocht worden in (het opkomen tegen) geweld tegen vrouwen. Het lijkt me niet uitgesloten dat de vrouwen bovendien aanklagen dat vrouwen niet gemachtigd zijn om te handelen uit zelfverdediging; dat vrouwen in dit opzicht niet door de wet beschermd zijn, in tegenstelling tot mannen die dat klaarblijkelijk wel zijn en dat zij anticiperen op wat Thecla in de gevangenis te wachten zou staan. Vrouwelijke gevangenen stond daar

---

93. Het is mogelijk dat Thecla een beroep doet op destijds bestaande vriendschapsverdragen tussen personen of staten. Omdat men in de Grieks-Romeinse wereld vertrouwd was met verschillende vormen van ascese op religieus terrein, zoals seksuele onthouding als noodzakelijke voorwaarde voor rituele reinheid, eist zij met haar zelfidentificatie als *δουλη του θεου* mogelijk op dat zij, zoals bijvoorbeeld de *ιεροδουλοι* of *θεοφόρητοι*, die eveneens kuisheid betrachtten, gerespecteerd zal worden. Voor enkele voorbeelden van Griekse culten waarin voor priesteressen soms tijdelijk soms levenslang een ascetische leefwijze als voorschrift gold, zie P. Moss, 'Unravelling the Threads. The Origins of Women's Asceticism in the Earliest Christian Communities', *Pacifica* 10 (1997) 137-155, vooral 144-145. Overigens werd 'dienar(ess)en van God' een generische term voor (ascetische) christenen in het algemeen. Zie daarvoor b.v. 1 Petr 2:16; *Acta Andreae* 44, 49 en 55; *Acta Petri* 2,4, 10.

gewoonlijk verkrachting of het bordeel te wachten, hetgeen in het geval van de christelijke martelaressen wel een dubbel martelaarschap is genoemd.<sup>94</sup> Uiteindelijk betekende dit voor de betreffende vrouwen het onherstelbare verlies van eerbaarheid. De eer van mannen kon worden gekwetst, maar herstel was mogelijk. De grenzen van de eer van vrouwen vielen samen met haar seksualiteit. Haar eer kon niet worden verworven, slechts worden verloren.<sup>95</sup> Dit tweede deel van de *AThe* is een opvallend voorbeeld van hoe serieus aantasting van de eer van een man werd genomen en wat een man werd toegestaan om die eer te herstellen. Thecla wordt veroordeeld om in de arena te sterven omdat zij Alexander van zijn eer beroofde; dat Alexander Thecla van haar eer wilde beroven telt op geen enkele wijze mee. Het heftige protest van de vrouwen van de stad spreekt in dit verband boekdelen en het feit dat daarmee van officiële zijde geen rekening wordt of behoeft te worden gehouden evenzeer; het vindt geen gehoor.<sup>96</sup>

Thecla stelt zelf een poging in het werk om verkrachting af te wenden door de gouverneur te smeken ervoor te zorgen dat zij 'onbevlekt' (ἀγνός) kan blijven [27]. Dit wordt gehonoreerd en gerealiseerd doordat Tryphaena, een welgestelde vrouw, waarvan later zal blijken dat zij een koningin is en familie van de keizer,<sup>97</sup> Thecla in bewaring (*custodia libera*) neemt.<sup>98</sup> Thecla en Tryphaena, wier dochter Phalconilla is gestorven, kunnen elkaar hierdoor tot troost en steun zijn. Hun relatie is een

94. Zie Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, 185-195, die het hoofdstuk over 'die traurigen Fakten der römischen Christenverfolgung' besluit met eraan te herinneren dat 'wenig später auch Christen in der Verfolgung Andersdenkender mit sexuellem Sadismus gegen Frauen vorgegangen sind'.

95. Zie K.J. Torjesen, 'In Praise of Noble Women. Gender and Honor in Ascetic Texts', *Semeia* 57 (1993) 56.

96. Zoals eerder werd opgemerkt behoefde de tussenkomst van de vrouwen op dit en andere momenten formeel niet gehonoreerd te worden, omdat het vrouwen voor de wet niet was toegestaan een ander te representeren of voor een ander te pleiten.

97. Er is een munt bewaard gebleven met op de ene kant de inscriptie: βασιλεως πολεμων(ος) en op de andere zijde: βασιλισσης τρυφαινης. Als er sprake zou zijn van één en dezelfde koningin, zou Tryphaena de dochter zijn van Polemon I, koning van een deel van Lycaonië en Cilicië en Pontus. Na de dood van haar echtgenoot regeerde haar moeder, Pythodoris, gedurende vele jaren. Pythodoris was een volle nicht van keizer Claudius. Tryphaena huwde Cotys V, koning van Thracië. Eén van haar kinderen was Polemon II (Caligula werd samen met hem opgevoed) die Berenice van Judea (dochter van Agrippa I) huwde. Toen deze zoon nog minderjarig was regeerde Tryphaena enige tijd als koningin over Pontus. *KP I* 415.18; *PW XXIV* p. 583-584.

98. Volgens Ramsay, *The Church*, 399-400, was *custodia libera* een privilege dat vaker werd toegekend, maar aan misdadigers 'van stand'. In die zin wordt Thecla's beroep op haar status als prominente burgeres van Iconium op een bepaalde manier gehonoreerd.

bijzondere relatie die aparte aandacht verdient. Ik zal de gangbare duiding van deze relatie problematiseren door uit te werken dat en op welke manier patronage, een specifiek relatiepatroon en aspect van de sociale structuren uit die tijd, licht kan werpen op de relatie tussen Thecla en Tryphaena. Een korte schets van wat patronage inhield zal hieraan voorafgaan. Speciale aandacht zal daarbij worden besteed aan de discrepantie tussen het positieve beeld van patronessen dat uit epigrafisch en ander materiaal naar voren komt en de traditionele visie op de plaats van de vrouw die in literaire bronnen naar voren komt.<sup>99</sup>

De meest gangbare duiding van de relatie tussen Tryphaena en Thecla is dat de koningin Thecla's nieuwe moeder wordt, haar adopteert en dat Thecla langs deze weg deel gaat uitmaken van een nieuwe familie, de christelijke gemeente.<sup>100</sup> Andere verklaringen zijn dat Tryphaena Thecla gewoon heel aardig vindt en/of in Thecla een substituut voor haar gestorven dochter vindt.<sup>101</sup> De rol van Tryphaena, waaraan altijd slechts marginaal aandacht wordt besteed, heeft in het verhaal mijns inziens echter meer dimensies dan alleen het moederschap, en binnen een ascetisch georiënteerd geschrift is de focus op een moeder-dochter-relatie overigens ook niet zo vanzelfsprekend. Niet alleen in de *AThe*, maar ook in de andere *AAA* worden in literaire voorstellingen (relatie-)patronen en gevestigde sociale structuren weerspiegeld. Patronage is zo'n patroon, structuur of institutie, die voor het in kaart brengen van de relatie tussen Thecla en Tryphaena verhelderend is.

---

99. In die visie treffen we het beeld aan van de deugdzame, vrome, zwijgzame, bescheiden vooral ook gehuwde vrouw die voor man en kinderen zorgt.

100. Zie o.a. Vouaux, *Les Actes de Paul*, 221, aant. 3: 'aussi adopte-t-elle Thècle même légalement et pour la possession de ses biens'; Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina*, 264: 'In Tryphaina erhält Thekla, die von ihrer eigenen Mutter verstoßen wurde, eine neue Mutter (...) Nicht nur Thekla erhält eine neue Mutter, sondern auch Tryphaina eine neue Tochter'; MacDonald, *The Legend*, 51: 'Tryphaena adopts Thecla as her own daughter in place of her deceased natural daughter'. MacDonald stelt ook dat Tryphaena als model functioneert voor welgestelde christelijke vrouwen met als doel hen aan te moedigen om vrouwen die voor het celibaat kiezen te ondersteunen zodat deze vrouwen niet in armoede vervallen. Een verband met patronage legt MacDonald niet.

101. Voor Thecla als substituut voor Phalconilla, zie Jensen, *Thekla*, 92, die, hoewel zij weinig aandacht besteedt aan Tryphaena, vrouwelijke personages wel serieus neemt en overigens toevoegt: 'Dennoch könnte man hinter der verwitweten Mutter, die ihre eigene Tochter verloren hat und in Thekla gleichsam eine Ersatztochter findet, eine literarische Erfindung im Motivbereich weiblicher Solidarität vermuten'.

*Patronage*<sup>102</sup>

Patronage is omschreven als een zeer complex en hiërarchisch geordend netwerk dat — in de periode van het vroege christendom — op de verschillende maatschappelijke niveaus, zij het met verschillende gezichten, te identificeren was.<sup>103</sup> Patronage was een primair mechanisme voor de verdeling of toewijzing van schaarse bronnen en diensten. Op het niveau van persoonlijke uitwisseling en interactie — in de sfeer van vriendschappen —<sup>104</sup> is patronage gedefinieerd als ‘an elementary or cell structure of social life with discrete, yet universal, characteristics’.<sup>105</sup> De patroon of patrones gebruikte zijn/haar invloed en middelen om een ‘cliënt’<sup>106</sup> bij te staan of te beschermen. De cliënt op zijn of haar beurt verleende bepaalde diensten aan of voor de patroon of patrones.<sup>107</sup> Op breder, politiek niveau functioneerde patronage als een

---

102. Over de oorsprong en geschiedenis van patronage/weldoenerschap, zie P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1967, 209 vv. Veyne onderscheidt drie belangrijke thema's die in euergetisme samenkomen: ‘le mécénat, les largesses plus ou moins symboliques que les hommes politiques font de leur bourse au titre de leur charge (*ob honorem*), enfin les libéralités et fondations funéraires’. *Ob honorem* liturgieën, vroomheid, patriotisme, φιλοτιμία, en vrijgevigheid zijn enkele elementen die tezamen als het ware de ‘school’ voor euergetisme vormden. Veel bewijsmateriaal voor patronage is bewaard gebleven omdat een belangrijke vorm van dankbetuiging daarvoor een in steen gehouwen inscriptie was. Hiervan zijn er veel teruggevonden. Andere bronnen zijn bijvoorbeeld brieven. Zie onder andere R.P. Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge/etc. 1982, 165 en 206. Saller, *Personal Patronage*, 5, merkt op dat het bewijsmateriaal niet representatief is voor ‘the ideas and expectations of men in everyday life as a sermon preached from a pulpit today’, maar Ph. Culham, ‘Ten Years After Pomeroy. Studies of the Image and Reality of Women in Antiquity’, *Helios* 13 (Special Issue) (1987) 21, heeft erop gewezen dat ten aanzien van het probleem ‘who is represented by what evidence’ geldt dat ‘even the most apparently personal documents surviving from antiquity, the lyric poems, are public statements meant to be generally understood’.

103. Saller, *Personal Patronage*, 194. Vgl. Veyne, *Le pain et le cirque*, 271, die deze periode benoemt als de Gouden Eeuw van het weldoenerschap.

104. Patronage op een strikt persoonlijk niveau zou te vergelijken zijn met ons huidige peetouderschap, terwijl voor een beduidend meer gestructureerde vorm en patronage als hiërarchisch systeem aan een vergelijking met de zogenoemde ‘Godfather’ kan worden gedacht.

105. T. Johnson en Ch. Dandeker, ‘Patronage. Relation and system’, in: A. Wallace-Hadrill (red.), *Patronage in Ancient Society*, London 1989, 220.

106. ‘Cliënt’ kan overigens ook een collectief aanduiden, bijvoorbeeld inwoners van een stad.

107. Vgl. Saller, *Personal Patronage*, 1.



weg waarlangs de sociale orde werd gecontroleerd en gelegitimeerd en de voornaamste sociale machtsinstituten in stand werden gehouden.<sup>108</sup>

Patronage verliep niet volgens gecodeerde regels, maar was een flexibel en dynamisch systeem dat zich liet aanpassen aan veranderende sociale omstandigheden. Als belangrijke kenmerken gelden:<sup>109</sup>

- *Wederkerigheid*, dat wil zeggen dat diensten tussen twee partijen werden uitgewisseld. Dit betekende echter niet per se onmiddellijke wederkerigheid, het kon zelfs in het belang zijn van een patroon om een cliënt 'in het krijt' te laten staan.<sup>110</sup>

- De relatie patroon-client was *persoonlijk*, waarmee niet noodzakelijk een intieme of strikt persoonlijke relatie bedoeld wordt, maar vooral dat bemiddeling langs gepersonaliseerde kanalen verliep.

- De sociale relatie was *asymmetrisch*, dat wil zeggen dat de partijen een verschillende, ongelijke sociale status hadden. Patroon en cliënt waren via verticale hiërarchische structuren met elkaar verbonden. Ongelijkheid en machtsverschil betekenden dat de tendens tot exploitatie dan ook aanwezig kon zijn in de patroon-client-relatie.<sup>111</sup>

- De relatie patroon-client werd in principe *vrijwillig* aangegaan en was niet op basis van regels of wetten te forceren. Cliënten konden hun patroon kiezen, van patroon wisselen en patroons konden cliënten werven.

108. Verkiezingen en een groot deel van het besturen van het rijk waren er bijvoorbeeld van afhankelijk. De Romeinen beschouwden patronage als een onderdeel van de *res publica* en de *mos maiorum*. De vestiging ervan werd zelfs toegeschreven aan Romulus, de stichter van de Romeinse staat, zie: A. Wallace-Hadrill, 'Introduction', in: Wallace-Hadrill, *Patronage in Ancient Society*, 1-13, 5-6; A. Wallace-Hadrill, 'Patronage in Roman society. From Republic to Empire', in: Wallace-Hadrill, *Patronage in Ancient Society*, 63-88, vooral 65 en 72, die ondermeer verwijst naar Dionysius van Halicarnassus' *Antiquitates Romanae* 2,9-11. Patronage werd overigens niet uitsluitend en alom gewaardeerd. Zie hierover P. Millett, 'Patronage and its avoidance in classical Athens', in: Wallace-Hadrill, *Patronage in Ancient Society*, 33, die daarbij verwijst naar voorbeelden uit Aristoteles' *Nicomachean Ethics* 1127a en Xenophon's *Oeconomicus* II. Aristoteles verluist dat hij 'cliënten' heeft door hen te benoemen als 'vrienden'. Parallel hieraan noemen de Romeinen hun cliënten 'amici'. Vergelijk Saller, *Personal Patronage*, 11-15, die dit illustreert aan de hand van een citaat uit Cicero (*Off.* 2.69): 'some Romans think it as bitter as death to have accepted a patron or to be called clients'.

109. Voor deze karakteristieken baseer ik mij op de definitie van patronage van J. Boissevain, die is onderschreven door Saller en anderen, en op toevoegingen van Garnsey, Woolf en Millett. Zie Wallace-Hadrill, 'Introduction', 3-4 en Millett, 'Patronage and its avoidance', 16.

110. Johnson en Dandeker, 'Patronage. Relation and system', 225.

111. Vgl. Millett, 'Patronage and its avoidance', 16, en S.N. Eisenstadt en L. Roniger, 'Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange', *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980) 49-50.

Dit neemt overigens niet weg dat een sociaal systeem dat ongelijkheid in stand houdt nauwelijks 'vrijwillig' te noemen is.<sup>112</sup>

- Patronage had als basis *solidariteit*, vaak gerelateerd aan persoonlijke eer en verplichtingen. Tussen patroon en cliënt kon een — zij het ambivalente — persoonlijke 'spirituele' band bestaan.<sup>113</sup>

Het systeem van patronage werd idealiter gekenmerkt door tweerichtingsverkeer, waarvan zowel subject als object profiteerden. Het kon welzijn of stijging op de maatschappelijke ladder voor de cliënt betekenen en anderzijds de sociale status van de patroon en diens familie, zijn/haar publieke en/of politieke status vergroten.<sup>114</sup> De hierboven genoemde kenmerken tonen echter ook de ambiguïteit aan die inherent is aan dit systeem. De ene partner was hoe dan ook superieur aan de andere (al was het maar omdat bezit nu eenmaal niet gelijk verdeeld is);<sup>115</sup> ongelijkheid en solidariteit gaan nauwelijks samen en exploitatie en keuze evenmin, terwijl hetzelfde geldt voor wederzijdse verplichtingen en vrijwilligheid.<sup>116</sup>

Steden waren voor een groot deel afhankelijk van giften van leden van een rijke elite die elkaar probeerden te overtreffen in 'weldaden'.<sup>117</sup> De armen waren voor een minimaal bestaan toen, zoals ook in andere tijden, voor een groot deel afhankelijk van de kwaliteit van hun relatie met meer

---

112. Vgl. Wallace-Hadrill, 'Introduction', 8.

113. Eisenstadt en Roniger, 'Patron-Client Relations', 50.

114. Vgl. L.M. White, 'Social Networks. Theoretical Orientation and Historical Applications', *Semeia* 56 (1992) 23-36. Veyne, *Le pain et le cirque*, 218, heeft er overigens op gewezen dat patronage niet gezien kan worden als een fenomeen dat een oplossing bood voor alle sociale en/of andere problemen: 'un problème social ne se résout pas avec des gestes plus ou moins symboliques; il y faut des remèdes de beaucoup plus grande échelle, d'une échelle qui est celle de la collectivité'.

115. Vgl. E.R. Wolf, 'Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies', in: M. Banton (red.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, London/etc. 1968, 16.

116. Johnson en Dandeker, 'Patronage: relation and system', 231, bieden de volgende verklaring voor deze ambiguïteiten: 'Where choice is sustained yet *fides* is entrenched, then ambiguity becomes an inherent feature of the system. Tolerance of such ambiguity, of the discrepancy between the ideas and the reality is reflected in individual relations and becomes enshrined in the language itself. Paradoxically, without its 'failures' the system would degenerate. In short, tolerance of ambiguity is an adaptive feature of the system'.

117. Vgl. R. van Bremen, 'Women and Wealth', in: Cameron en Kuhrt, *Images of Women in Antiquity*, 223-242, 224. Ook de dorpen onderhielden relaties met rijke en invloedrijke patronen op wie gerekend werd voor het bekostigen van publieke gebouwen of sociale gebeurtenissen. Hierover is echter weinig informatie; zie hierover R. MacMullen, *Roman Social Relations. 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven/London 1974, 25-26.

gefortuneerde leden van de maatschappij.<sup>118</sup> Hun 'weldaden' bestonden bijvoorbeeld uit het uitdelen van voedsel, het bouwen van tempels, baden, gebouwen en de financiering van feesten. De weldoeners konden zich daarvoor op hun beurt naast ambten en functies verzekeren van privileges (variërend van een ereplaats in het theater tot het recht op landbezit), politieke steun en invloed, immuniteit, een positieve invloed op hun prestige en die van hun familie, loyaliteit van de cliënten en eer.<sup>119</sup>

### *Patronessen*

Er bestaan tal van inscripties die als voorbeeld kunnen dienen van patronage van vrouwen en van 'de eer' die zij daarvoor ontvingen.<sup>120</sup> Veel van deze inscripties getuigen ervan dat ook aan vrouwen publieke functies werden toegekend zoals die van *ἀρχων, δημιουργός, γυμνασίαρχος, κίστρια, δεκάπρωτος, ιεροφάντης, ἀγωνοθέτης*.<sup>121</sup> Al dan niet in het kader van deze functies voorzagen ze hun steden van nieuwe tempels, theaters en waterwerken, herstelden ze oude en vervallen gebouwen, financierden ze feesten en spelen en onthaalden ze de bevolking van de stad op uitdelingen en maaltijden.<sup>122</sup>

Het is opvallend dat vrouwen deze functies kregen toegewezen in een wereld waarin, zoals bekend is uit literaire bronnen, het mannelijke en vrouwelijke 'domein' strikt gescheiden waren, het openbare en politieke leven mannen toebehoorde en vrouwen geacht werden zich binnen de muren van het huis op te houden en daar bezig te zijn. Hoe is dit te verklaren? Sekse was geen bepalende factor voor het weldoenerschap, rijkdom en sociale klasse wel. Dat vrouwen als patronessen op deze manier aan de onzichtbaarheid werden onttrokken is onder meer toegeschreven aan verval op politiek, maar met name op economisch terrein. De steden, die geconfronteerd bleven met enorme uitgaven, werden daardoor afhankelijk van bijdragen van welgestelde vrouwen voor de bekostiging van publieke bouwwerken en activiteiten en ook voor gelden

118. P. Garnsey en G. Woolf, 'Patronage of the rural poor in the Roman World', in: Wallace-Hadrill, *Patronage in Ancient Society*, 153-170, 158.

119. Patronen mochten van hun cliënten bijvoorbeeld verwachten dat zij hen, evenals desgevraagd hun vrienden en/of familieleden, bij verkiezingen zouden steunen.

120. Zie voor een aantal voorbeelden R.S. Kraemer, *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Philadelphia 1988, o.a. 211 en 217.

121. Voor een zeer goede beschrijving van eponyme, pseudo-eponyme en verwante titels, zie Van Bremen, *The Limits of Participation*, 59-81.

122. H.C. van Bremen, 'Vrouwen in aanzien: Griekse stedelijke elites in de hellenistisch-romeinse tijd', *Lampas* 17 (1984) 46-62, 47-48.

voor individuen.<sup>123</sup> Hier is echter tegenin gebracht dat weldoensters zich al geruime tijd voor deze periode van verval manifesteerden.<sup>124</sup> Daarnaast is beargumenteerd dat uit het epigrafisch materiaal weliswaar een positief beeld naar voren lijkt te komen, maar dat hieruit niet een wezenlijke verschuiving in de sociale macht van vrouwen in het algemeen of in de traditionele visie op vrouwen als zodanig valt te concluderen.<sup>125</sup> De ideologie die de politieke macht en sociale status van de heersende klasse bestendigde en rechtvaardigde, bleef van kracht. Voor het verkrijgen van een prestigieus priesterschap en publieke functies, eer en prestige, bleven afstamming en connecties van doorslaggevend belang. Alleen binnen dat kader konden vrouwen kapitaal erven of door haar bruidsschat delen in de familierijkdommen. Voor de besteding van hun vermogen gold voor de vrouwen net als voor de mannen dat zij gelden daarvan zouden besteden ten dienste van de stad. Met hetzelfde gebaar konden zij hun eigen prestige en status verhogen en vooral ook die van hun familie.

Ook op basis van het *soort* ambten dat openstond voor vrouwen en de teksten van de inscripties moet het ogenschijnlijk positieve beeld worden bijgesteld. De functies die vrouwen bekleedden waren voornamelijk ceremonieel en/of nominaal; functies die buiten de politieke of commerciële sfeer vielen. De vrouwen werden vooral geprezen voor typisch vrouwelijke waarden zoals liefde voor echtgenoot en kinderen en ingetogenheid. De lofprijzingen zijn bovendien verwoord in een taal die traditionele ideeën over vrouwen uit literaire en filosofische bronnen van de hellenistische periode weerspiegelen.<sup>126</sup>

---

123. Voor een overzicht van thesen betreffende de redenen voor vrouwen als patronessen, zie M.T. Boatwright, 'Plancia Magna of Perge. Women's Roles and Status in Roman Asia Minor', in: S.B. Pomeroy (red.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill/London 1991, 258vv. Vgl. ook R. Gordon, 'The Veil of Power. Emperors, Sacrificers and Benefactors', in: M. Beard en J. North (red.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Ithaca 1990, 230, die concludeert dat 'euergetic women are symptoms of changes in local inheritance systems and of the pressure of Roman law upon them; and also of the pressure which the obligation to give puts upon all wealthy families in a locality'. Veyne, *Le pain et le cirque*, 357, aant. 261, merkt op dat 'les magistratures féminines s'expliquaient toujours par des raisons d'argent'.

124. Hiervoor en voor wat hier direct op volgt, ben ik schatplichtig aan Van Bremen, 'Woman and Wealth'/'Vrouwen in aanzien'.

125. Zie ook Gordon, 'The Veil of Power', 230.

126. E.P. Forbis, 'Women's Public Image in Italian Honorary Inscriptions', *American Journal of Philology* 111 (1990) 493-512, 496, heeft erop gewezen dat dit anders lag in Italië: 'Not only did the Italians honor aristocratic women for their public munificence, but they also praised them accordingly. The following inscription to a benefactress from Formiae in the late second century A.D. illustrates this point (AE 1971.79): "The citizens

De verklaring voor de schijnbare ambiguïteit lijkt gevonden te moeten worden in de sociale en ideologische componenten van de Griekse stedelijke elites, en wel specifiek in het vervagen van de scheidslijn tussen het privéterrein en de publieke sfeer. De stad werd geconceptualiseerd als een grote familie met de elite als de belangrijkste burgers — lees vooral vaders — maar ook moeders, zonen en dochters, zodat hun bereidheid om weldoeners van de stad te zijn voor de hand lag. De families van de weldoeners worden een wezenlijk element in de dynastieke, op zelfrechtvaardiging gerichte ideologie van de eliteburgers. Het leven van (een elitegroep) vrouwen komt hierdoor uit de strikte privé sfeer, maar binnen een rolbevestigende ideologie.<sup>127</sup>

Hoewel hieruit de conclusie getrokken kan worden dat er weinig veranderde in de visie op vrouwen, werden met de verschuivingen in het patronagesysteem ook de voorwaarden geschapen die vrouwen present stelden. De gedenktekens, in wat voor vorm dan ook, die in groten getale als dank voor en ter nagedachtenis van weldoesters in de steden aanwezig waren en verschenen, vormden niet alleen een effectieve manier om de superioriteit van de heersende klasse te bevestigen, zij representeerden eveneens een doorbreking van het hegemonisch paradigma en alternatieve identificatie modellen. De inscripties konden minstens de indruk wekken dat vrouwen traditioneel mannelijke rollen vervulden en een status en belangrijkheid verwierven die met die van veel mannen te vergelijken waren.<sup>128</sup>

---

of Formiae publicly [give honor to] Cassia Cornelia Prisca, the daughter of Gaius, a woman of senatorial rank, the wife of Aufidius Fronto the consul, pontifex, proconsul of Asia, and patron of our colony, a priestess of the Augusta and of the fatherland, in return for the magnificence of her generosity".

127. Ter illustratie van de integratie van dit familie-bewustzijn noemt S. Wiersma, 'The Ancient Greek Novel and its Heroines: A Female Paradox', *Mnemosyne* 43 (1990) 109-123, 114, de publieke rouwrituelen bij de dood van een lid van de dynastieke familie waaraan de gehele stad deelnam. Een andere karakteristieke demonstratie van verbondenheid was de uitwisseling van dankbetuigingen bij het herstel na een ernstige ziekte van een lid van de heersende families. De herstelde zieke bood bijvoorbeeld de stedelingen een banket aan; de stedelingen droegen bij aan de kosten voor een standbeeld op de *agora*.

128. Vgl. Van Bremen, 'Women and Wealth', 236-237 en Boatwright, 'Plancia Magna of Perge', 262-263. W. Cotter, 'Women's Authority Roles in Paul's Churches. Countercultural or Conventional', *Novum Testamentum* 36 (1994) 350-372, 365, merkt op dat uit de inscripties blijkt dat vrouwen een eigen identiteit hadden omdat zij niet werden geïdentificeerd aan de hand van de namen van hun vaders, echtgenoten of voogden.

*Patronage in de AThe*

In de *AThe* is geen sprake van een overvloed aan terminologie die op patronage duidt, maar afwezigheid van expliciete terminologie hoeft niet noodzakelijk de afwezigheid van patronage betekenen.<sup>129</sup> In de *AThe* treffen we wel de benaming *βοητός* aan en verwijzingen naar God of Jezus als *σωτήρ* ([6], [17], [33], [37], [38], [42]) die duiden op goddelijk weldoenerschap.<sup>130</sup> Daarnaast zou de aarzelende houding van de gouverneurs, in het bijzonder van Cestilius, de gouverneur van Iconium, een effect van het patronagesysteem kunnen weerspiegelen. Naast de christelijke apologetische belangen die in de portrettering van de gouverneurs naar voren komt (zie eerder), zou hier eveneens iets kunnen oplichten van het belang dat magistraten hadden bij een goede verstandhouding met de bevolking en de lokale autoriteiten. Want klachten over slecht bestuur of verkeerde beslissingen zouden de keizer kunnen bereiken en hun carrière kunnen schaden.<sup>131</sup> Verder lijkt Alexander uitstekend te passen in het beeld van de patroon. Behalve zijn introductie als een prominent burger van Antiochië die gedurende zijn magistratuur veel dingen deed in deze stad [26], draagt hij een kroon of krans (*στέφανος*), die toegekend werd aan personen die 'goed', 'nobel' en de stad welgezind waren,<sup>132</sup> en hij

---

129. Zie Millett, 'Patronage and its avoidance', 15-16.

130. Over goden die, hoewel geleidelijkaan vooral op symbolisch niveau, als patroon werden beschouwd en parallel daaraan de keizer, zie Versnel, *Inconsistencies II*, 196-197: 'The benefactions, aid and salvation procured by any person naturally raise him to a superior rank: *deus est mortali iuvare mortalem* (when a mortal helps another mortal, that is god), says Pliny, *NH* 2, 18 (...) The blessings bestowed by a ruler naturally transcend the level of private and personal assistance. They were described in terms of peace, order and prosperity for all subjects in the realm or the world'. Zie ook F. Danker, *Benefactor. Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*, St. Louis 1982, 26vv en 35-36; S.C. Mott, 'Greek Ethics and Christian Conversion. The Philonic Background of Titus II<sub>10,14</sub> en III<sub>3,7</sub>', *Novum Testamentum* 20 (1978) 22-48, 43vv en Saller, *Personal Patronage*, 41. Voor de titels 'weldoener' en 'σωτήρ', als benamingen van in toenemende mate vergoddelijkte Hellenistische koningen, zie H. Hendrix, 'Benefactor/Patron Networks in the Urban Environment. Evidence from Thessalonica', *Semeia* 56 (1992) 39-58, 42.

131. Vgl. J.K. Chow, *Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corinth*, Sheffield 1992, 51vv.

132. Voor een voorbeeld zie de inscriptie uit Efeze die wordt geciteerd in B.W. Winter, 'The Public Honouring of Christian Benefactors', *Journal for the Study of the New Testament* 34 (1988) 87-103, 89-90: 'as it is right and proper for a man who loves his city and is concerned for honour and good standing among the citizens, the People, being grateful to such and having seen the fine and noble character of the man, have resolved to praise (...) because of the diligence and forethought he has in both sacred and secular affairs and, in addition, resolved by popular decision, and to crown him with a gold

organiseert het gevecht in de arena. Het verhaal lijkt zijn rol echter om te keren tot weldoener van de verkeerde soort. Verkeerd in die zin dat hij voorziet in 'wereldlijke' zaken (spelen) en deze vorm van patronage gebruikt voor wraak en eerherstel. De impliciete boodschap zou hier kunnen zijn dat christenen — of in ieder geval de ascetische gemeenschap — zich niet langer moet wenden tot en afhankelijk moet maken van weldoeners als deze Alexander.

Tryphaena lijkt het contrasterende model te zijn. Zij is, zoals we al zagen, eveneens prominent en rijk, een koningin, geparenteerd aan de keizer. Haar weldaden zijn echter van een heel andere orde. Zij neemt een verlaten vreemdelinge in haar huis op [27] en stelt hiermee Thecla's eer veilig. Dit belang van Tryphaena's gebaar wordt benadrukt doordat Tryphaena Thecla om die reden in haar huis opneemt ('om ongerept te mogen blijven' [27]) en Thecla daar expliciet aan refereert in haar gebed voordat zij naar de arena wordt gevoerd: 'Beloon Tryphaena (...) omdat zij mij ongerept heeft bewaard' [31].<sup>133</sup> Tryphaena biedt Thecla zoals we nog zullen zien naast haar gastvrijheid ook op andere manieren bescherming; haar compassie en steun speelt een belangrijke rol in haar redding. Uiteindelijk garandeert zij bovendien Thecla's materiële vrijheid en onafhankelijkheid door haar 'al het hare' te vermaken. Dat is zoveel dat ook nog voor de armen kan worden gezorgd, zodat Tryphaena uiteindelijk eveneens als weldoenster van de christelijke gemeente kan worden beschouwd.

Het *do ut des* principe of het kenmerk van wederkerigheid komen we in het verhaal eveneens tegen. Tegenover Tryphaena's weldaden komen Thecla's gebed voor de dochter van Tryphaena en voor Tryphaena zelf te staan. Ook de christenen, tezamen in het huis van Hermeios, gedenken Tryphaena in hun gebeden [41]. Daarmee wordt een verschuiving zichtbaar in de wijze waarop eer wordt toegekend aan de patrones. Er is gesignaleerd hoe in de *Acta Petri* naar voren komt dat christelijke patronessen en patronen gul hun gaven moeten schenken als erkenning voor de spirituele gaven die zij van Christus hebben ontvangen, zonder daarvoor de eer en loyaliteit te verwachten die hen gewoonlijk voor patronage te beurt viel, en dat de *gratia* van de ontvangers naar Christus uit moet

---

crown'. Zie ook Veyne, *Le pain et le cirque*, 276 en 357, aant. 261 over 'στεφανηφόρος'. 133. De woorden 'beloning', 'rein'/'reinheid' en 'bewaren' verbinden Thecla's verzoek met een belangrijk thema uit deel I van het verhaal: kuis of rein blijven. Dit zal worden beloond met eeuwige zegen. Zie de zaligsprekingen, vooral de tweede en de laatste in [5] en [6], en vergelijk [7], [9] en [12]. Het verband tussen [6] en [31] zou erop kunnen duiden dat kuis of rein blijven en iemand helpen om dat te blijven allebei even belangrijk zijn en eenzelfde beloning waardig.

gaan.<sup>134</sup> De *AThe* laten echter zien hoe een christelijke patrones herinnerd en zo ook geëerd en gevierd kan worden. Misschien functioneerde het verhaal wel gedeeltelijk als een monument ter ere van een koningin onder de vrouwen.<sup>135</sup>

Met dit of een dergelijk 'monument', kon het mes wellicht aan twee kanten snijden. Door middel van de inscripties en andere monumenten werden potentiële patronen en patronessen aangespoord om het goede voorbeeld te volgen.<sup>136</sup> Zo kan ook het verhaal over Tryphaena (ten dele) als propaganda hebben gefunctioneerd. Patronage was van wezenlijk belang ook voor de christelijke gemeenten. Weldoen(st)ers stelden dikwijls hun huizen ter beschikking voor samenkomsten; aan hun geld bestond dringend behoefte voor bijvoorbeeld de zorg voor armen en weduwen;<sup>137</sup> hun prestige was belangrijk voor overleving, propaganda, zelfdefinitie en de eigen religieuze praktijken van de gemeenten.<sup>138</sup> Behalve Tryphaena kunnen derhalve wellicht ook Onesiphorus en Hermaios, in wier huizen de gemeente samenkomt, als te eren patronen en als voorbeel-

134. Zie R.F. Stoops, 'Christ as Patron in the Acts of Peter', *Semeia* 56 (1992) 142-157, vooral 152-154.

135. Of weldoensters altijd genoeg hebben genomen met erkenning in de vorm van gebeden en dergelijke, is zeer de vraag. Weldoensters zoals Melania en Paula - extreem rijke vrouwen die kloosters stichtten - worden door Hieronymus uitbundig geprezen om hun deugden kuisheid en nederigheid. Hoewel daarover een oorverdovende stilte heerst, lijkt het aannemelijk dat minstens enkele van deze weldoensters aanspraak maakten op een functie of ambt. Dit is met name aannemelijk omdat (in ieder geval in de tweede eeuw) vrouwen juist binnen besloten religieuze groeperingen en cultussen functies konden bekleden en aanzien genoten. Zie Cotter, 'Women's Authority Roles', 368-369: 'Women's authority was problematic only if it was being exercised in the public arena'. Over de stilte rond patronage van christelijke vrouwen, zie Torjesen, 'In Praise of Noble Women', 50vv. en E.A. Clark, 'Piety, Propaganda, and Politics in the *Life of Melania the Younger*', in: E.A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Studies in Women and Religion 20, Lewiston/Queenston 1986, 61-94.

136. Vgl. Veyne, *Le pain et le cirque*, 235, die erop wijst dat inscripties mede een didactisch doel dienden en zo de norm stelden voor potentiële weldoeners.

137. Vgl. J.N. Bremmer, 'Why did Early Christianity attract Upper-class Women', in: A.A.R. Bastiaens e.a. (red.), *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Instrumenta Patristica XIX, Dordrecht 1989, 41 en 47, en E.A. Clark, 'Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity', *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 155-184, 178-179.

138. Stoops, 'Christ as Patron', 151, wijst in dit verband op een specifiek aspect van patronage dat voor christelijke gemeenschappen van belang kon zijn: 'Converted patrons could bring a network of clients along with them (...) the ability to incorporate existing household or patronage networks into the community of believers probably contributed to the expansion of the faith'.



den ter navolging worden geduid. Werd Onesiphorus teruggestuurd naar Iconium zodat hij zijn taak als patroon van de christelijke gemeente weer kon vervullen in plaats van rond te trekken met Paulus? Patronage was en bleef van wezenlijk belang voor met name christelijke groeperingen die een eigen weg gingen ten opzichte van de geïnstitutionaliseerde kerk.<sup>139</sup>

Ter afsluiting van dit onderdeel wil ik vaststellen dat er in de *AThe* een aantal momenten is aan te wijzen die op het eerste gezicht een moeder-dochter-relatie tussen Tryphaena en Thecla lijken aan te geven, of een aanwijzing voor adoptie doen vermoeden.<sup>140</sup> Tryphaena vertegenwoordigt ook de betere moeder, die zich tot over de dood heen om het lot van haar eigen dochter bekommert en bovendien (als patrones) Thecla in haar kuisheid bewaart. Tegenover Tryphaena staat Theocleia, als afschrikwekkend voorbeeld voor moeders die de keuze van hun dochters voor een ascetisch leven belemmeren.<sup>141</sup> Op basis van het bovenstaande en de hierna volgende punten kan daarnaast echter minstens gesteld worden dat in de beschrijving van de relatie tussen Thecla en Tryphaena patronage een zeer belangrijke rol speelt en daarmee ook gepropageerd wordt.

---

139. Zie H.O. Maier, 'Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity', *Vigiliae Christianae* 49 (1995) 49-63, 50-51: 'The retreat to private space explains how many movements were able to survive in a hostile environment, and the difficulty those in control of officially sanctioned churches must have had in suppressing them. (...) In Alexandria in 361, upon the appearance of Athanasius (having emerged from the domestic hiding place of a female ascetic's cell and having escaped the Arian bishop George's attempts to prosecute him), the Arian community was expelled from the city's basilicas and was forced to gather around its new bishop Lucius in private homes'.

140. 'Moeder, je zult Thecla, de vreemdelinge, de verlatene, in mijn plaats hebben, opdat zij voor mij zal bidden en ik naar de plaats van de rechtvaardigen zal worden overgebracht' [28]; 'Thecla, mijn tweede kind, kom, bid voor mijn kind, opdat zij zal leven' [29]; 'God van Thecla, mijn kind, kom Thecla te hulp' [30]; 'Nu geloof ik dat de dbden opstaan, nu geloof ik dat mijn kind leeft. Thecla, mijn kind, kom in mijn huis, en ik zal al het mijne aan jou overmaken' [39].

141. Dat moeders zich tegen hun dochters keuze voor een ascetisch leven (bleven) verzetten, komt ook in andere geschriften naar voren, zie o.a. de homilie over maagdelijkheid van Ps. Basilius: 'Often when a daughter yearns to strive for higher things, the mother, concerned for her children or misled by their imagined temporal beauty, or perhaps consumed by jealousy, tries to make her daughter a child of this age and not the one espoused to God. All wicked things imaginable set traps [for you]; but do not flinch in fear, my child! Lift your eyes upward to where your Beloved is; follow in the footsteps of that famous one who has gone before you and of whom you have heard: Thecla'. (Vertaling van Teresa M. Shaw, in: V.L. Wimbush (red.), *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook*, Minneapolis 1990, 40.)

- Ten eerste hadden vrouwen in de eerste twee eeuwen van onze jaartelling niet de (juridische) mogelijkheid om een kind te adopteren.<sup>142</sup> Tryphaena's woorden: 'Kom binnen en ik zal al het mijne aan jou vermaken' [39], zou daarom formeel gezien niet met adoptie in verband gebracht kunnen worden.<sup>143</sup>

- Ten tweede wordt Thecla nergens expliciet 'dochter' van of door Tryphaena genoemd, maar steeds 'kind' en overall in combinatie met een verwijzing naar de *dochter* Phalconilla. Phalconilla is en blijft Tryphaena's enige (echte) dochter. Met haar woorden: 'Moeder, je zult Thecla, de vreemdelinge, de verlatene, in mijn plaats hebben', bepleit deze dochter niet een toekomstige adoptie, maar het gaat hier bovenal om het doel dat beoogd wordt: troost, en: 'Opdat zij voor mij zal bidden en ik naar de plaats van de rechtvaardigen zal worden overgebracht'. Door gebeden van Thecla en als beloning voor Tryphaena lijkt dat doel ook inderdaad bereikt te worden, of in ieder geval gelooft Tryphaena dat het bereikt is: 'Nu geloof ik dat mijn kind leeft' [39]. Bij dit punt kan nog worden opgemerkt dat het gegeven dat Tryphaena zich *als* een moeder over Thecla ontfermt, aan patronage niet vreemd is.<sup>144</sup>

- Een derde argument is dat Tryphaena die, als Onesiphorus en Hermeias, haar huis openstelt, waar zich een gemeente lijkt te vormen,<sup>145</sup> en haar materiële goederen ter beschikking stelt - niet vanwege het feit dat zij een vrouw is - als de of een moeder van de of een christelijke gemeente geldt, maar als patrones.

- Ten vierde is het opvallend dat Thecla uiteindelijk op eigen initiatief naar Iconium terugkeert en zich met haar moeder wil verzoenen: 'Theo-

142. Zie Thomas, 'The Division of the Sexes', 106 en 128-129: 'It was not until the time of Diocletian, and then again in the sixth century, that the emperor expressly authorized a woman to choose a close relative to be treated as her own child in consolation and as replacement for a lost child of her own. Through the entire classical period, however, no exception was recorded to the principle that women may not adopt. (...) the incapacity to adopt was a direct consequence of women's lack of authority'. Dit 'gebrek' is terug te voeren op een fundamentele dissymmetrie in de status van mannen en vrouwen, waarvoor in het specifieke geval van adoptie met name van belang is dat 'legitimiteit' van een kind niet door vrouwen kon worden overgedragen.

143. Een extra argument om een verband te leggen met patronage is dat sedert de hervormingen onder Augustus en Claudius vrouwen vrij autonoom hun eigen financiën konden beheren. Zie Boatwright, 'Plancia Magna', 259 en Thomas, 'The Division of the Sexes', 133-135.

144. Zie Kraemer, *Her Share*, 120-21 en 136.

145. Thecla onderwijst het woord van God in het huis van Tryphaena, er heerst grote vreugde - twee elementen die ook worden genoemd in de beschrijving van de bijeenkomst in het huis van Onesiphorus (5).

cleia, moeder, kun je geloven dat er een Heer in de hemel woont? (...) als het het kind is waar je naar verlangt, zie, ik sta voor je' [43].

- Ten slotte is het van belang om het ascetische kader van het verhaal te verdisconteren. Binnen de vroegste christelijke ascetische kringen betekende ascetisme vooral ongehuwd zijn en werd geen betekenis meer gehecht aan familiebanden en bloedverwantschap, daarentegen juist wel aan mentale en fysieke vrijheid die nodig werd geacht voor een leven in dienst van Christus.<sup>146</sup> Dit wordt onder meer zichtbaar in het verzet tegen bestaande instituties en dwingende culturele claims van ouders, echtgenoten en overheid dat een belangrijk element vormt van verhalen zoals de *AThe*.<sup>147</sup> De *AThe* is één van de bronnen waaruit blijkt dat het christendom het fenomeen weldoenerschap incorporeerde en er een eigen gezicht aan gaf.<sup>148</sup> Van het geld en de prestige van weldoen(st)ers werd dankbaar gebruik gemaakt. Een belangrijke verschuiving naar God en Christus als de bron van al het goede vindt echter plaats. Weldoen(st)ers vervullen hun taken, máár als ontvangers van de weldaden van Christus. Kortom, er voltrekt zich een verschuiving naar onderschikking aan hogere doeleinden. Menselijke weldoen(st)ers worden geëerd en geprezen, maar de uiteindelijke *gratia* komt alleen God en Christus toe.<sup>149</sup> Uit de *AThe* blijkt bovenal het belang van patronage van en voor vrouwen, met name

146. Zie o.a. Drijvers, 'Virginité and Asceticism', 242; Burrus, 'Chastity as Autonomy' (*Semeia*) 117, waar zij concludeert dat de ascetische vrouwen 'felt themselves to be united with Christ in a liberating relationship which surpassed and excluded their previous familial and marital relationships'. Vgl. ook de nieuwtestamentische teksten, die later ook — bijvoorbeeld door Hieronymus — aangehaald worden voor het aanprijzen van een ascetisch leven: Mat 12:48-50 en Lk 14:26.

147. Zie hierover Torjesen, 'In Praise of Noble Women', 58.

148. Voor patronage in het Nieuwe Testament, zie onder andere Lk 8, waar wordt verteld dat de vrouwen, Johanna, Suzanne en vele anderen 'hen diensten bewezen uit eigen middelen'. De wijze waarop Chloë in 1 Kor 11 wordt geïdentificeerd, suggereert dat zij bekend was in en geacht werd door de christelijke gemeente en waarschijnlijk een patrones was. De status van Phoebe (Rom 16:1-2) wordt expliciet benoemd als 'patrones van velen'. Beide vrouwen worden niet gerelateerd aan mannelijke familieleden maar hebben hun eigen identiteit, hetgeen erop wijst dat zij financieel onafhankelijke vrouwen waren. Voor talloze verwijzingen naar en (semantische) verbanden met patronage in het Nieuwe Testament, zie Danker, *Benefactor*. Voor verdere ontwikkelingen in het Christendom o.a. P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, London 1981, 34-35, die stelt dat: 'the establishment of Christianity under Constantine made plain that, from the emperor downwards, the overmighty patron had come to stay (...) In Rome, for instance, the Christian church rose to prominence on a slow tide of well-to-do lay patronage'.

149. Zie Stoops, 'Christ as Patron', 152, 154 en 157. Vgl. ook Thecla's dankzegging aan het slot van het verhaal.

voor vrouwen die een ascetisch leven verkozen en daardoor in een vogelvrije positie geraakten. In het verlengde daarvan is ook een glimp op te vangen van een vorm van patronage die kritiek in zich draagt op de vooronderstellingen ten aanzien van gelegitimeerde machtsrelaties en controle over andere personen. Vooral de vrouwen in het tweede deel van de *AThe* belichamen de enorme worsteling voor de initiatie van een leefwijze waarin vrijgevigheid meer betekent dan de handhaving van asymmetrische relaties tussen sociaal ongelijke partners.

*Gedoopt temidden van de wilde dieren*

De relatie tussen de twee hoofdrolspeelsters is nu in beeld, maar het gevecht met de wilde dieren — inclusief Alexander — moet nog geleverd worden. Daaraan vooraf trekt, naar gebruik, de parade van de dieren en de gladiatoren of de veroordeelde misdadigers — ditmaal Thecla — die de volgende dag met de dieren zouden vechten, door de stad.<sup>150</sup> Thecla is op een leeuw gebonden die tegen alle verwachtingen in haar voeten likt! De toeschouwers staan perplex — een stereotiepe reactie van de menigte die daarmee het wonder als wonder erkent. Tryphaena begeleidt Thecla, een handeling die historisch gezien niet erg waarschijnlijk is, gezien haar status en haar vrouw-zijn en precies daarom wellicht gelezen moet worden in het licht van de massieve bijstand en uitingen van solidariteit van de vrouwen van Antiochië. Deze vrouwen, samen met de kinderen, geconfronteerd met het opschrift 'heiligschenster' dat Thecla bij zich voert,<sup>151</sup> laten zich opnieuw horen en roepen:

Een goddeloos oordeel geschiedt in deze stad!

Na de parade neemt Tryphaena Thecla weer mee naar huis en ditmaal wordt daarvoor een explicietere reden genoemd. Tryphaena's overleden dochter Phalconilla heeft haar namelijk in een droom gezegd:

Moeder, je zult Thecla,  
de vreemdelinge die verlaten is  
in mijn plaats houden,  
opdat zij voor mij zal bidden

150. Vgl. Bremmer, 'Magic, Martyrdom', 52-53 en zie daar voor literatuurverwijzingen.

151. Waar dit opschrift precies was geplaatst of hoe Thecla het droeg, wordt niet vermeld. De auteur kon blijkbaar van een bekend fenomeen uitgaan. In de Syrische vertaling is toegevoegd: 'And they wrote on tablets and showed (them) unto all the people who were sitting (there)'. (Vert. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries*, London 1871.

en ik naar de plaats der rechtvaardigen zal worden overgebracht. [28]

Op Tryphaena's verzoek bidt Thecla tot God om de wens van de koningin te vervullen dat haar dochter eeuwig zal leven. De *AThe* is één van de getuigen van de christelijke preoccupatie met het lot van hen die tijdens hun leven niet zijn gedoopt of zich tot het christendom konden bekeren, een thematiek die tot veel discussies aanleiding gaf. Het is ook één van de teksten die een 'oplossing' voor het probleem biedt.<sup>152</sup> Ramsay is van mening dat deze passage later moet zijn toegevoegd omdat dit beroep op Thecla's geloof slecht binnen de context past.<sup>153</sup> Ramsay ziet echter de functie en het belang van het droomvisioen over het hoofd.<sup>154</sup> Dromen, visioenen, metamorfose, vallen onder de categorie wonderen.<sup>155</sup> Wonderen in een christelijke context komen, zoals al eerder is opgemerkt, door Gods kracht tot stand. Het aanroepen van de naam van God — het gebed — functioneert daarbij als de handeling die die kracht bemiddelt.<sup>156</sup> Zoals de wonderbaarlijke redding van Thecla in Iconium werd toegeschreven aan Paulus, of beter gezegd werd geduid als het antwoord op zijn gebed, zo ook kan het gebed van Thecla, en later dat van Tryphaena ('God van Thecla, kom Thecla te hulp' [30]), op dezelfde manier worden gewaardeerd. Te oordelen naar de resultaten is aan deze vrouwen dezelfde reddende/bemiddelende kracht toegekend als aan Paulus. Van Phalconilla

---

152. Vgl. W. Rordorf, 'La prière de sainte Thècle pour une défunte païenne et son importance oecuménique', in: Rordorf, *Liturgie, Foi et Vie*, 445-455. Voorbeelden van teksten waarin eveneens een 'oplossing' wordt aangedragen, zijn: de *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, 1 Petr 3:13-4:6 en de *Pastor van Hermas*.

153. Ramsay, *The Church*, 407.

154. De vertaling 'droom-visioen' is gesuggereerd door J.S. Hanson, 'Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity', *Ausstieg und Niedergang der römischen Welt* II.23.2 (1980) 1395-1427, vooral 1408-1409, omdat de huidige betekenis van droom en visioen de betekenis van *ὄρα* niet dekken.

155. Zie hierover o.a. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 9 aant. 4: 'Vision und Traum gehören in antiker Betrachtung (bei Christen wie Heiden) immer zum Wunder; sie zeigen das Wirken und die Kraft Gottes' en meer recent Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, die o.a. stelt dat 'the dream is the site where apparently unquestioned, and unquestionable, realities like life and death meet, qualify each other, even change places' (p. 5).

156. Voor gebed als de 'empowering act' zie b.v. Achtemeier, 'Jesus and the Disciples as Miracle Workers', 170 en 174.

wordt, zij het impliciet, gezegd dat zij is opgewekt uit de dood en Thecla wordt inderdaad gered.<sup>157</sup>

Op de dag van haar executie komt Alexander Thecla halen. Tryphaena schaart zich als het ware bij de protesterende vrouwen en schreeuwt zo dat zij hem wegjaagt, zodat in zijn plaats soldaten Thecla moeten komen halen. Opnieuw staat Tryphaena Thecla bij door haar naar de arena te vergezellen, een handeling waarbij zij, zo zou men kunnen zeggen, haar status inruilt tegen liefde en solidariteit. In de arena schreeuwt de menigte:

Breng de heiligschenster binnen!

Deze menigte, die net als in Iconium uit mannen bestaat, onderschrijft hiermee de officiële beschuldiging. De vrouwen, 'die bij elkaar zitten', waarmee bevestigd wordt dat menigte en mannen identiek zijn, laten opnieuw uitdrukkelijk weten dat zij het met het oordeel volstrekt oneens zijn en roepen:

Moge deze stad vernietigd worden  
om dit onwettig gedrag!  
Vernietig ons allen, gouverneur!  
Bitter schouwspel!  
Verderfelijk oordeel! [32]

Nog worden de vrouwen niet gehoord. Thecla wordt uit Tryphaena's hand gerukt, uitgekleet en in de arena gegooid. Leeuwen en beren worden naar haar toegedreven, maar opnieuw gebeuren wonderlijke dingen. Een leeuwin vleit zich aan Thecla's voeten. De vrouwen schreeuwen! Een berin rent op Thecla af, maar de leeuwin gaat haar tegemoet en verscheurt haar. Een leeuw die veelzeggend omschreven wordt als 'tegen mensen afgericht en behorend aan Alexander' rent op de leeuwin toe, zij vecht met hem en beide sterven.<sup>158</sup> De vrouwen weeklagen nog luider omdat

---

157. Thecla's redding komt expliciet naar voren, het lot van Phalconilla is verpakt in de woorden van haar moeder: 'Nu geloof ik dat de doden worden opgewekt, nu geloof ik dat mijn kind leeft' [39]. Omdat tot geloof komen één van de belangrijke effecten van wonderen is, en Tryphaena dit uitroept nadat zij van een reeks wonderen getuige is geweest, lijkt het verband tussen de 'redding' van de dochter en wonderen te worden onderstreept.

158. Aan leeuwen en leeuwinnen zijn door de tijden heen veel symbolische functies toegekend en zij zijn ondermeer geassocieerd met seksuele begeerte en passie - in het bijzonder met de lust tot voortplanting, een traditie die in ascetische stromingen werd overgenomen. Zie H.M. Jackson, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 81,

de helpster van Thecla dood is. Nu worden veel wilde dieren de arena in gedreven. Thecla vecht echter nog steeds niet, zij strekt haar handen uit en bidt! Daarna draait zij zich om, ziet een gracht gevuld met water waarin robben zwemmen en besluit dat het moment van haar doop nu gekomen is! De vrouwen en nu ook de hele menigte gillen om haar ervan te weerhouden in het water te springen, de gouverneur barst in tranen uit, maar Thecla springt in het water 'in de naam van Jezus Christus'. De robben zien het licht van een bliksemflits en drijven levenloos op het water en Thecla is nu omgeven door een wolk van vuur zodat de wilde dieren haar niet kunnen aanraken en haar naaktheid aan het oog onttrokken is. De opmerkelijke wending dat Thecla's naaktheid nu pas voor het eerst wordt geproblematiseerd, wijst er mogelijk op dat vooral tot uitdrukking wordt gebracht dat niets de gedoopte meer kan raken, ook (begerende) blikken niet. Paulus wordt langs deze weg terechtgewezen; Thecla's verzoek om de magische bescherming van de doop was gefundeerd.

Omdat de doop, de christelijke initiatierite bij uitstek, door Thecla zelf wordt toegediend temidden van de wilde dieren in plaats van temidden van de christelijke gemeente, is het de vraag of van initiatie gesproken kan worden nu van een overgang naar een bepaalde afgegrensde gemeenschap geen sprake is. Maar kan een vrouw die door een representant van de 'kerk' wordt afgewezen, door een representant van de civiele overheid wordt aangerand en door de maatschappij is uitgestoten daar nog wel op rekenen? Is zelfdoop dan niet de enige mogelijkheid? Hoe dan ook wordt haar beslissing gelegitimeerd en bezegeld door de lichtflits van 'boven' die haar doop begeleidt. Dit licht blijft bij Thecla als een wolk van vuur die haar van nu af aan omgeeft, die bevestigt dat zij inderdaad Gods eigendom is en onder Gods bescherming valt en haar nieuwe identiteit als Gods  $\delta\upsilon\lambda\eta$  bezegelt.<sup>159</sup> Nadat, nu in de omgekeerde volgorde, eerst de civiele overheid bij monde van de gouverneur, officieel

---

Atlanta 1985, 213: 'This originally Platonic tradition using the lion and other animals as symbols of passion continued to be a standard feature of ascetic Christian exegesis, both in its more orthodox as well as in its Gnostic streams'.

159. Voor symbolische betekenissen van water en vuur in het kader van de doop, zoals ondergang en vernieuwing en reiniging, zie W.D. Berner, *Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum*, Göttingen 1972, o.a. 54. Zie daarnaast de verhandeling van F.J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3, Paderborn 1909, herdruk: New York/London 1967, 4, over de visie dat de geest van God die in vlammen op de apostelen was neergedaald ook aan dopelingen een straal hemels licht schenkt; het licht van het ware inzicht (kennis van goed en kwaad) komt in de doop tot hen.

haar status/identiteit als dienaressen van God bekrachtigt, zal uiteindelijk ook de apostel haar als zodanig erkennen, haar bij de hand nemen naar de christelijke gemeente, een gebaar dat alom bekend is als uitdrukking van scheiding of verwelcoming, ook binnen rituelen van incorporatie.<sup>160</sup> De laatste fase van Thecla's initiatie, haar incorporatie wordt niet gekoppeld aan de doop, maar uitgesteld tot het moment waarop haar transformatie tot een volstrekt onafhankelijke en voor zichzelf verantwoordelijke vrouw met een eigen identiteit is voltooid. Ook pas dan legt zij als het ware het getuigenis af op basis waarvan de 'groep' had kunnen beoordelen dat zij waardig bevonden kon worden om in hun midden toegelaten te worden. In de *AThe* is de verantwoordelijkheid daarvoor bij God gelegd, hetgeen tegelijkertijd betekent dat de christelijke gemeente hierop niet kan worden aangesproken.

#### *Vrouwen verrichten wonderen*

In de arena worden ondertussen andere nog wildere dieren op Thecla losgelaten. De vrouwen protesteren niet alleen meer luidkeels maar voegen nu de daad bij het woord.<sup>161</sup> Zij doen dat op hun eigen manier, met de middelen die haar ten dienste staan, genderspecifiek, stereotiep, maar niettemin effectief.<sup>162</sup> Zij werpen kruiden in de arena, zodat de dieren versuft zijn en Thecla niet aanraken.<sup>163</sup> De geweldloze acties van de vrouwen vormen een schril contrast met het toenemende geweld dat

---

160. Vgl. Burkert, *Creation of the Sacred* en Van Gennep, *Rites of Passage*, 32-35.

161. Van *ολολύζω* staat vermeld dat het wordt gebruikt voor het luid aanroepen van de goden door vrouwen en voor het roepen door godinnen (zie Liddell & Scott). In *Hld.* (Heliiodorus) 3.5 (*ωλολυξαν μὲν αἰγυρναικες, ηλαλαξαν δὲ οἱ ἀνδρες*) staat *ολολύζω* naast *ἀλαλάζω* (slaken van oorlogskreten), het werkwoord dat in sommige mss. van de *AThe* *ολολύζω* heeft vervangen. Daarnaast staat *ολολυγή* voor een schreeuw van vrouwen in hoge doordringende tonen bij offerrituelen of bij rituelen die gevierd werden op momenten van leven en dood; een schreeuw die een emotionele climax markeerde wanneer, zo zegt Burkert, *Greek Religion* 56 (en vgl. 72, 74, 258) 'life screams over death'.

162. Over 'macht' als 'the ability to act effectively on persons or things, to make or secure favorable decisions which are not of right allocated to the individuals or their roles', zie N. Steinberg, 'Israelite Tricksters, Their Analogues and Cross-Cultural Study', *Semeia* 42 (1988) 1-13, 6.

163. Volgens J. Scarborough, 'The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots', in: Faraone en Obbink, *Magika Hiera*, 138-174, 163, was het niet ongevoerd dat vrouwen (en mannen) de medicinale en magisch-religieuze kennis van kruiden beheersten. Ook in de literatuur komt het als thema voor, zoals in *Argonautica* IV.156-8 van Apollonius van Rhodos waarin Medea het reptiel dat het gouden vlies bewaakt met kruiden in slaap brengt.



door mannen is ontketend.<sup>164</sup> Terwijl de actie van de vrouwen zelfs de dieren niet schaad, stelt Alexander voor om Thecla vast te binden tussen zeer woeste stieren, die gemarteld worden zodat zij, tot het uiterste getergd, Thecla zeker zullen doden. Het vuur dat Thecla omringt verbrandt echter de touwen en 'het was alsof zij niet gebonden was' [35]. Nog een laatste keer komt hiermee het thema 'binden' terug om te bevestigen dat er niets meer is dat de dienstmaagd van God nog kan raken of binden.

Het is Tryphaena te machtig geworden, zij valt flauw. Net zoals de leeuwin, de koningin der dieren, legt zij zich als het ware neer. Haar dienstmaagden zeggen dat zij dood is. Omdat er niet staat dat de dienstmaagden 'zien' of 'denken' of 'geloven' dat hun meesteres dood is, lijkt het mij goed mogelijk dat deze vrouwen anticipeerden dat hun 'diagnose' zou inslaan als een bom. Tryphaena zou zelfs in het complot kunnen zitten, zodat — met enige ironie — ook gezegd zou kunnen worden dat zij haar eigen gebed 'God van Thecla, kom Thecla te hulp' waarmaakt. Ook deze geweldloze acties hebben het gewenste gevolg; de schrandere van de vrouwen geeft de doorslag! Aan hun acties zal uiteindelijk een goddelijke glans worden verleend als Thecla God dankt en hun 'tussenkomst' met die van Paulus gelijkstelt [42]. Net als de apostel zijn zij Gods tussenpersonen die door hem wonderen bewerkstelligen.

De keten van gebeurtenissen in Antiochië, waarin het lijden van vrouwen als gevolg van ongelijke machtstructuren scherp naar voren komt, resulteert in de overwinning van vrouwen over de 'wilde beesten' en de sanctionering van de zeggenschap over haar eigen lijf en leven.

Terwijl de autoriteiten noch door goddelijk vuur en ingrijpen onder de indruk kwamen, noch bewogen werden om met hun wreedheden te stoppen, brengen de vrouwen Alexander op de knieën. Uit vrees voor repercussies van de zijde van de keizer als hij zou horen dat en hoe Tryphaena gestorven is, smeekt Alexander de gouverneur:

Heb medelijden met mij en met de stad  
en laat de wildedierenstrijdster vrij,

---

164. Getuige ook de oplopende reeks, waarbij het eerst gaat het om leeuwen en beren die op Thecla worden losgelaten (33); dan om veel dieren (34); vervolgens om andere nog woestere dieren (35) en ten slotte om zeer woeste stieren. Voor interessante vergelijkingspunten met vrouwenprotestdemonstraties, als één van de weinige mogelijkheden tot openlijk verzet tegen een bepaalde situatie in de latere Romeinse Republiek, die eveneens geweldloos van aard en succesrijk waren, zie E.A. Hemelrijk, 'Vrouwenprotestdemonstraties in Rome', *Lampas* 17 (1989) 63-80. Of de *AThe* hierdoor zijn geïnspireerd valt niet te bewijzen noch uit te sluiten.

opdat ook de stad niet mede ten onder gaat.  
 Want als de keizer deze dingen verneemt,  
 zal hij waarschijnlijk met ons ook de stad vernietigen  
 omdat zijn verwante, koningin Tryphaena,  
 bij het plaveisel is gestorven. [36]<sup>165</sup>

De gouverneur roept Thecla bij zich en dezelfde vraag die in Iconium vóór zijn veroordeling aan Paulus werd gesteld, wordt nu aan Thecla voorgelegd: de vraag naar haar identiteit: 'Wie ben jij?'. Ook vraagt de gouverneur haar hoe het komt dat de dieren haar niet aanraken. Thecla antwoordt:

Ik ben een dienaars van de levende God.  
 Wat rondom mij is, is dat ik mijn vertrouwen gesteld  
 heb op de zoon van God die hem behaagt;  
 het is door hem dat niet één van de wilde dieren mij heeft aangeraakt.  
 Want hij is de enige weg tot het heil,  
 en hij is het fundament van het onsterfelijk leven,  
 want hij werd een vluchthaven voor wie door stormen geteisterd worden,  
 voor verdrukten een rustplaats,  
 voor wanhopigen een toevlucht.  
 Kortom: wie niet in hem gelooft, zal niet leven,  
 maar voor eeuwig sterven. [37]

Het meest opvallende in Thecla's getuigenis is de oriëntatie op geloof-bescherming-(eeuwig)leven, waarmee ook een verband wordt gelegd zowel met de eerdere gebeden van Thecla en Tryphaena [28-30] en het slotgebed dat nog komen gaat [42] waarin hetzelfde accent gelegd wordt.

De gouverneur laat kleren voor Thecla halen en zegt haar die aan te trekken. Thecla antwoordt hem:

Hij die mij gekleed heeft toen ik naakt was,  
 temidden van de wilde dieren,  
 hij zal me kleden met heil  
 op de dag van het oordeel.  
 En ze nam de kleren en trok ze aan. [38]

---

165. *ἡ ἀρφήνα* is het met zand bedekte gedeelte van het amfitheater, de *ἀβαξ* is volgens Liddel & Scott het gedeelte dat met platte stenen is geplaveid. Volgens Lampe zou het misschien de balustrade kunnen zijn. Tryphaena lijkt hoe dan ook heel dicht (te dicht) bij het gebeuren in de arena te hebben gestaan.

Hoewel dit vreemde gebeuren sterk doet denken aan het aantrekken van (nieuwe) kleding als een symbolische handeling tijdens een initiatieritueel,<sup>166</sup> wordt hier toch vooral ook een verband gelegd met de laatste zaligspreking en schemeren theologische noties door die bekend zijn uit de brieven van Paulus, zoals:

Want gij allen, die in Christus gedoopt zijt,  
hebt u met Christus bekleed.

(...) de dag is nabij (Gal. 3:27)<sup>167</sup>

De gouverneur vaardigt een decreet uit en met die officiële handeling wordt Thecla in vrijheid gesteld, wordt eindelijk haar claim erkend dat zij een dienstmaagd van God is en wordt zij gerehabiliteerd:<sup>168</sup> zij is geen heiligschenster maar een vrouw die God eert! Omdat nieuwe culten vaak beschuldigd werden van ἀσεβεια, het tegenovergestelde van θεοσεβής, dient Thecla's rehabilitatie tegelijkertijd een belangrijk apologetisch doel: de officiële politieke goedkeuring van de religieuze beweging waarvan Thecla deel uitmaakt.<sup>169</sup> De adhesiebetuiging van de vrouwen lijkt met de overbekende juichkreet 'Εἷς θεός' (Er is één God) eveneens dit dubbele doel te dienen:<sup>170</sup> overwinningsvreugde en erkenning, ook van de nieuwe cultus.

Tryphaena heeft het goede nieuws gehoord. Zij komt Thecla tegenmoet, omhelst haar en haar reactie, die de reactie van de vrouwen van Antiochië wellicht toch ook in een 'bekerings'-kader plaatst, luidt:

---

166. Voor een *rite de passage* waarin kleding(-symboliek) een onderdeel vormde, zie: Bremmer, *Greek Religion*, 44-45: 'The final stage of Cretan education began with a ceremonial casting off of the dirty garment: in fact, in various Cretan cities the technical term for leaving the *agela* was "to undress". The change is firmly located in an initiatory setting by the aetiological myth of the Ekdysia ("Undressing") festival at Phaistos for Leto, an initiatory goddess (...) both the names "nude ones" and "very nude ones" for adolescents near maturation, and the existence of a "Festival of the Garment" (Periblemaia) at Lyttos, strongly suggest that the order of the final stage of initiation was: undressing, being nude and donning the new adult garment'.

167. Vgl. o.a. Rom 13:12-14.

168. Het decreet dat de gouverneur uitvaardigt kan wellicht worden beschouwd als een *laudatio* die gouverneurs uitspraken om de naam van beschuldigden te zuiveren. Zie hierover W.L. Schutter, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/30, Tübingen 1989, 16 aant. 72.

169. Over de beschuldiging van ἀσεβεια zie Versnel, *Inconsistencies I*, 117 en 123-131.

170. Over de 'cheer' 'Εἷς θεός', die in overvloed voorkomt in literaire teksten, inscripties en papyri, zie Versnel, *Inconsistencies I*, 35.

Nu geloof ik dat de doden opstaan!  
 Nu geloof ik dat mijn kind leeft! [39] <sup>171</sup>

Dit keer neemt zij Thecla niet mee, maar nodigt haar uit en zegt haar dat zij al haar bezit aan Thecla zal vermaken. Thecla blijft acht dagen bij Tryphaena om uit te rusten. Zij onderwijst het woord van God met als resultaat dat de meeste van de dienaressen tot geloof komen. Zo groot als het verdriet was in Iconium om het verliezen van Thecla aan het christelijke geloof, zo groot is nu de vreugde om het winnen van deze vrouwen voor het christelijke geloof in Antiochië.<sup>172</sup> Deze vreugde heeft, denk ik, ook betrekking op de bevrijding van Thecla na alle ellende en in die zin ook op haar initiatie. Zij is er doorheen, heeft zich bewezen, het zegel ontvangen, is erkend en ook het moment van haar integratie in de gemeente is daar. Met het opvallend ontbreken van uitingen van vreugde en/of een viering in de gemeente in Myra, terwijl van blijdschap op alle andere momenten van hereniging juist uitdrukkelijk sprake is, lijkt de opneming in deze 'gemeente' van vrouwen hier gesitueerd te worden. Bij de integratie in deze specifieke groep zal het echter niet blijven.

## V VAN ANTIOCHIË NAAR ICONIUM

Thecla verlangt ernaar Paulus weer te zien en laat hem opsporen.<sup>173</sup> Waarschijnlijk uit praktische overwegingen en/of door ervaring wijsgeworden, maakt zij een mantel zoals mannen die droegen, neemt dienaren en dienaressen mee en gaat op weg naar Myra. Thecla's verlangen om Paulus weer te zien is ook het laatste stukje van de lijn in de Antiochië-episode waarlangs zichtbaar wordt dat vrouwen zeer goed in staat zijn de verantwoordelijkheid voor hun eigen lijf en hun eigen leven te dragen. Thecla voegt een laatste stap aan haar initiatieproces toe. Zij heeft aangetoond gevaren en de zwaarste beproevingen te kunnen doorstaan en zo gedemonstreerd dat zij bestand is tegen al wat haar in

171. 'Die Wunder sind hier wie immer der Beweis für die Wahrheit der christlichen Verkündigung', aldus Schneemelcher, *Neutestamentlichen Apokryphen*, 201.

172. 'Zo was er in het huis grote en verdrietige verwarring' [10]; 'zodat (...) ook de vreugde groot was in het huis' [39].

173. De term *ἐπιποθέω* ([bovendien] naar iets verlangen) zou in de Iconium episode nog een erotisch geladen betekenis kunnen hebben, maar heeft hier dezelfde lading als in b.v. Rom 1:11-12: 'Want ik verlang u te zien om u enige geestelijke gave mede te delen tot uw versterking, dat is te zeggen: onder u mede bemoedigd te worden door elkanders geloof, van u zowel als van mij'. Vgl. Fil 1:8; 2:26; 1 Thes 3:6; 2 Tim 1:4.

haar leven in 'vrijheid' te wachten zal staan.<sup>174</sup> Dat zij dit initiatie-traject, als de overgang van afhankelijkheid naar verantwoordelijkheid met succes heeft doorlopen, moet nu als het ware nog in bredere kring en door de apostel erkend en geformaliseerd worden. Zoals zij eerst zelf deuren ontsloot, zelf voorstelde dat zij haar haren zou knippen, zelf om de doop vroeg, zichzelf verdedigde en zichzelf doopte, zal zij nu zichzelf aan Paulus presenteren. Zij zal haar incorporatie in de christelijke gemeente opeisen evenals de erkenning van haar nieuwe identiteit als dienstmaagd van God. Deze identiteit zal zij onderstrepen door Paulus te zeggen dat zij, zoals hij een *συνεργός* van God is. Zij is nu in alle opzichten zijn gelijke. Thecla's eclips van Paulus, die zich aan het begin van de Antiochië episode al begon af te tekenen is voltooid.

Maar Thecla mag dan veranderd zijn, Paulus is dat niet. Hij zit nog op het oude spoor en als hij Thecla ziet, vermoedt hij dat een nieuwe beproeving haar bedreigt. Dan blijkt hoezeer Thecla zijn rol heeft overgenomen en, zo zou men kunnen zeggen, inmiddels van hem is geëmancipeerd. Zij is nu degene met de/een visie: zij doorziet Paulus' wantrouwen en corrigeert hem. Zij is nu degene die het woord voert en haar woorden sterken de gemeente; Paulus is degene die luistert. Zij is degene die opstaat en zich voorgoed losmaakt van Paulus om zelf te gaan onderwijzen. Op de aankondiging van Thecla dat zij naar Iconium gaat, krijgt Paulus echter nog wel het laatste woord. Hij zegt:

Ga, en onderwijs het woord van God [41]

Zoals in de grafscène wordt ook hier Paulus' autoriteit onderstreept, maar nu vooral ingezet om (impliciet) de legitimiteit van haar doop te bevestigen en vooral expliciet de legitimiteit van haar functie als dienaar van God die gemachtigd is het woord te verkondigen. De term bevestigen is hier op zijn plaats omdat Thecla niet alleen zichzelf doopte maar ook al verkondigde: 'En zij onderwees het woord van God' [39].<sup>175</sup>

Thecla laat een deel van het geld en de kleding die Tryphaena haar naliet bij Paulus achter ten dienste van de armen en vertrekt naar Iconium. Daar gaat ze eerst naar het huis van Onesiphorus, naar de plaats waar zij — zittend aan haar venster — zo naar verlangde, de plaats waar Paulus had gezeten. Huilend bidt zij daar nu:

174. Zie over dit aspect van initiatie Lincoln, *Emerging from the Chrysalis*, 96-7.

175. Over het belang van een dergelijke legitimering, zie de inleiding van E. Schüssler Fiorenza, in: Schüssler Fiorenza, *Searching the Scriptures II*, 7-8, waar zij ondermeer zegt dat 'the claim of legitimacy was vital, in order not to be excluded, co-opted or destroyed'.

O God van mij en van dit huis,  
 waar voor mij het licht ging schijnen.  
 Christus Jezus de zoon van God,  
 mijn helper in de gevangenis,  
 mijn helper tegenover de gouverneurs,  
 mijn helper in het vuur,  
 mijn helper bij de wilde dieren,  
 gij zijt God.  
 En u zij de glorie in eeuwigheid,  
 Amen. [42]

De doxologie en het afsluitende 'Amen', dat alleen hier wordt gebruikt, geeft aan dat dit gebed in het teken van afronding staat. Ook deze cirkel is rond. Thecla is terug in Iconium op de plaats waar zij wilde zijn. Er is echter nog iets niet afgerond. De banden met haar oude bestaan waren weliswaar verbroken, maar als een model-ascete, voor wie nederigheid als de schoonste aller deugden geldt en als het begin en het einde van goedheid die geen boosheid en haat kent, maar vergevings- en verzoeningsgezind is, zoekt zij contact met haar moeder en zegt haar:<sup>176</sup>

Theocleia, moeder,  
 kun je geloven dat er een Heer in de hemelen leeft?  
 Want als het geld is waarnaar je verlangt,  
 de Heer zal het je door mij geven.  
 Als het het kind is (waarnaar je verlangt),  
 zie, ik sta voor je.

Opvallend is dat Thecla niet naar Theocleia toegaat, maar haar bij zich laat komen, waaruit blijkt dat de breuk met haar *αἰκός* niet wordt hersteld! Dat er geen reactie van Theocleia wordt weergegeven zou te maken kunnen hebben met het gebruik om hoofdpersonen niet alleen het toneel op te laten komen maar ook hun exit te dramatiseren. De exit van Thamyris en Theocleia is tot een minimum beperkt en lijkt toch voornamelijk te worden benut om vooral de intentie en de houding van Thecla uit de verf te laten komen.<sup>177</sup>

---

176. Al deze punten zijn b.v. terug te vinden in de 5e eeuwse *vita* van de 'Heilige en gezegende lerares Syncletica', die een waarachtige discipel van de gezegende Thecla wordt genoemd en die in Thecla's geest onderwijst.

177. Zorg voor ouders is uiteraard bekend van alle tijden en vele culturen, een mooi voorbeeld daarvan is te vinden in de *Sibillijnse boeken*: 'And then shall all men pass through a blazing river and unquenchable flame, and all the righteous shall be saved whole, but all the ungodly shall perish for all ages, as many as formerly did evil (...) and they who have forsaken their parents in their old age and not repaid them at all, nor

De 'afronding' van Thecla is niet minder minimaal en beslaat twee zinnen waarin verteld wordt dat Thecla Iconium verlaat voor Seleucië, waar zij velen verlicht door het woord van God en ontsliep in een mooie slaap.<sup>178</sup> Zoals er behoefte groeide aan meer informatie over de apostelen, zo groeide met de Thecla-cultus de behoefte aan uitbreiding van de geschiedenis van Thecla. Aan de *AThe* zijn dan ook slotepisodes toegevoegd,<sup>179</sup> en in de vijfde eeuw verscheen het tweedelige werk van Basilius van Seleucië over het leven van Thecla en de vele wonderen die zij verrichtte.<sup>180</sup>

Hoewel het eerste en tweede gedeelte van de *AThe* inhoudelijk gezien belangrijk van elkaar verschillen is de auteur erin geslaagd de *Acta Theclae* als een narratieve eenheid te presenteren en bovendien verschillende belangen te integreren. Vanuit die optiek gezien kan de *AThe* ook worden samengevat als de logisch opeenvolgende fasen in een proces, dat begint bij de bekering van een jonge vrouw tot het christendom. Zij initieert zichzelf en wordt bevestigd als dienaar van God. Ten slotte wordt zij gemachtigd en uitgezonden om het woord van God te verkondigen. In de fasen is ondergebracht hoe vanuit de Klein-Aziatische maatschappij wordt gereageerd op ascetische groeperingen die een celibatair leven propageren en wat vrouwen moeten overwinnen die *als ascetische vrouwen* hun plaats in de maatschappij en de ascetische gemeenschap willen innemen.

---

recompensed them for their nurture; and they who have disobeyed and spoken hard words against their parents'.

178. Voor het metaforisch gebruik van slaap, al dan niet met een eschatologische betekenis, zie P.W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE-700 CE)*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 2, Kampen 1991, 115-116.

179. Zie Lipsius-Bonnet, 269-272.

180. Voor de tekst zie Dagon, *Vie et miracles de sainte Thècle*.