

Moet vroue werklik stilbly in die kerk? 'n Gereformeerde interpretasie van die 'Swygtekste' by Paulus in die lig van hulle sosiohistoriese, openbaringshistoriese en kerkhistoriese konteks

JC Wessels
20212704

Skripsie voorgelê ter gedeeltelike nakoming vir die graad
Magister Theologiae in *Nuwe Testament* aan die
Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit

Studieleier: Prof dr JJ Janse van Rensburg

September 2014



Inhoudsopgawe

Inhoudsopgawe	3
Hoofstuk 1. Algemene inleiding	5
1.1. Oriëntering	5
1.2. Die 'Swygt tekste'	7
1.2.1. Inleidingsvrae	7
1.2.2. Interpretasieprobleme.....	8
1.3. Probleemstelling.....	9
1.4. Doelstelling en doelwitte	10
1.5. Sentrale teoretiese argument.....	10
1.6. Metodologie	10
1.7. Skema	11
Hoofstuk 2. Die "Wirkungsgeschichte"	13
2.1. Kerkvaders	13
2.2. Middeleeue	16
2.2.1. Inleiding	16
2.2.2. Thomas Aquinas.....	17
2.3. Die Reformasie (en die tradisionele benadering)	20
2.3.1. Luther	21
2.3.2. Calvyn	25
2.4. Modernisme en Postmodernisme.....	32
2.5. Voorlopige konklusie	37
Hoofstuk 3 Openbaringshistoriese konteks	39
3.1. Ou Testament	39
3.1.1. In die begin	39
3.1.2. Huwelik.....	43
3.1.3. Godsdienst	44
3.1.4. Voorlopige konklusie	45
3.2. Nuwe Testament.....	45
3.2.1. Rondom Jesus.....	45
3.2.2. Ná Pinkster	48
3.3. Gevolgtrekking	50
Hoofstuk 4. Sosiohistoriese konteks.....	51
4.1. Die Hellenistiese wêreld.....	51

4.1.1. Kreta.....	51
4.1.2. Sparta.....	52
4.1.3. Athene.....	53
4.2. Die Romeinse wêreld.....	57
4.3. Die Joodse wêreld.....	59
4.4. Voorlopige konklusie.....	61
Hoofstuk 5. Grammatieshistoriese interpretasie.....	63
5.1. 1 Korintiërs 14:34-35.....	64
5.1.1. Eerste verkenning.....	64
5.1.2. Die Brief.....	64
5.1.3. Die grondteks.....	66
5.1.4. Die eksegeese.....	68
5.1.5. Samevatting en voorlopige konklusie.....	75
5.2. 1 Timoteus 2:11-15.....	76
5.2.1. Eerste verkenning.....	76
5.2.2. Die Brief.....	77
5.2.3. Die Grondteks.....	79
5.2.4. Die Eksegese.....	80
5.2.5. Samevatting en voorlopige konklusie.....	87
Hoofstuk 6. Konklusies en toepassing.....	89
6.1. Wirkungsgesichte.....	89
6.2. Openbaringshistoriese konteks.....	91
6.3. Sosiohistoriese konteks.....	92
6.4. Grammatieshistoriese interpretasie.....	94
6.5. Oorkoepelende gevolgtrekking.....	96
Opsomming.....	99
Bronnelys.....	103

Hoofstuk 1.

Algemene inleiding

- 1.1. Oriëntering
- 1.2. Die “Swygtekste”
 - 1.2.1. Inleidingsvrae
 - 1.2.2. Interpretasie-probleme
- 1.3. Probleemstelling
- 1.4. Doelstelling en doelwitte
- 1.5. Sentrale teoretiese argument
- 1.6. Metodologie
- 1.7. Skema
- 1.8. Hoofstukindeling

1.1. Oriëntering

Die kwessie van die vrou se rol in die kerk het in my lewe gekom toe ek aan die Theologiese Universiteit van die Christelike Gereformeerde Kerken in Nederland in Apeldoorn begin studeer het (1979). In daardie tyd het daar meer en meer vroulike studente gekom en hulle het dit gedoen omdat hulle net so geroepe as ons manne gevoel het om voltyds as bedienaars van die Woord in die Koninkryk van die Here te werk. Dit was vir party van hulle egter baie moeilik om te sien hoe hulle manlike kollegas 'n bedieningstaak gekry het, terwyl hulle met die krummels wat van die tafel afgeval het, tevrede moes wees: meestal as pastorale werker in 'n hospitaal of ouetehuis. Of hulle het na ander kerkgenootskappe oorgegaan, waar hulle wel as predikante kon werk.

In Apeldoorn het ek ook my vrou, Beppie, ontmoet. Sy was 'n Nederlands Gereformeerde predikantsdogter en het Teologie kom studeer in die jaar nadat ek begin het, maar omdat ek eers Klassieke Tale moes doen, was sy altyd voor my met een jaar. Ná die studie kon ek toe egter beroep word as predikant in die Christelike Gereformeerde Kerken in Nederland, maar sy kon *slegs* predikantsvrou word. Dit het vir haar gelukkig nooit regtig 'n groot probleem geword nie, omdat ons deurentyd baie saam kon doen. Sy kon officieel (daarvoor officieel benoem en betaal) katekisasie gee en ander werk doen in die gemeente en in die klassis, al was daar wel vrae daaroor op die Klassis Groningen. Sy kon net nie preek nie. Toe ons teruggekom het in Nederland, na 18 jaar sendingwerk, het sy werk gekry as Kerklike Werker in Pastoraat in die gemeente waar ons nou bly. Sy kan en mag baie doen, maar dit is nooit 'amptelik' nie.

Ondertussen het die Christelike Gereformeerde Kerken in daardie jare self ook geworstel met hierdie groot en moeilik vraag. Die groot toonaangewer was prof. dr. J.P. Versteeg, wat altyd op 'n sagte en niepolemiese manier probeer het om die mense te laat nadink oor die Bybelse lyne, en veral oor die genadegawes van die Heilige Gees. Die spanning het soms hoog opgeloopt, tot hy deur die Here op

'n onverwagte – en menslikerwys gesproke ontydige - oomblik gesterf het (1987). Die diskussie het toe vir 'n lang tyd feitlik tot stilstand gekom. Tans is daar 'n besluit van die Sinode dat daar geen ruimte is vir vroue in die besondere dienste nie. Daar word egter in opdrag van die Sinode studie gedoen oor die ruimte wat vroue dan wel gegee kan word om met hulle gawes te dien (Christelike Gereformeerde Kerken in Nederland 2001:127).

Prof. dr. J.P. Versteeg het my persoonlik tydens my studie baie gestimuleer om met hierdie sake eksegeties besig te wees. In die 3e jaar van die BTh-studie het ek by hom 'n skripsie geskryf oor die tersaaklike Skrifgedeeltes. En die bedoeling was om hierdie navorsing verder uit te werk gedurende my doktorsale studie. Sy sterwe het dit verhinder en eers nou het daar 'n geleentheid gekom om die studie en die navorsing weer op te neem. 'n Nuwe impuls hiervir was die sendingwerk in Botswana..

In 1992 het die Christelike Gereformeerde Kerken in Nederland ons na Botswana gestuur om die Gereformeerde Kerke dáár te help met die sendingwerk onder die San of Boesmans. Ons belangrikste taak was daarby die toerusting van die gemeentede. Wie sou ooit verwag het dat in daardie klein kerkie die probleem met betrekking tot die rol van die vrou ook 'n faktor sou word.

Die kerke in Botswana was besig om een te word. Daar was een gemeente wat uit die sendingwerk van die Gereformeerde Kerke in Suid Afrika (GKSA) ontstaan het (D'kar), en twee gemeentes wat uit die Nederduits Gereformeerde Kerk in Suid Afrika (NGKSA = die “swart” Nederduits Gereformeerde Kerk) se sendingwerk ontstaan het (Ghanzi en New Xanagas). In die NGKSA was vroue lank reeds toegelaat tot al die besondere dienste (in 1982 tot die diens van diaken, en in 1990 tot die besondere dienste van ouderling en predikant). By die eenwordingsproses het hierdie kwessie 'n amper onoorkomelike struikelblok geword. Die probleem het egter nie by die kerke en die kerke se lidmate gelê nie, maar by die teoloë, wat eintlik almal van buite af gekom het as sendelinge. Uiteindelik het ons tot 'n kompromis gekom, waarby die uitgangspunt was dat ons almal wil luister na die Bybel as die Woord van die Here, maar dat aan die gemeentes die vryheid gegee word om vroulike bedienaars te handhaaf (*status quo*) vir sover hulle daar is en dit nodig is.

En ten slotte is dit juis die sendingwerk self wat hierdie indringende saak elke keer weer op my agenda plaas: die oes is só groot en die (manlike) arbeiders is min. Die vraag is: is dit Bybels om aan die een kant te bid dat die Here van die oes nuwe arbeiders vir die werk sal gee, terwyl ons aan die ander kant 'n deel van die kinders van die Here, wat deur die Heilige Gees gawes geskenk is, afwys vanweë hulle vrouwees. Stoot ons nie met hierdie houding tot oor die helfte van die moontlike taakmag uit nie? Soos oral op die sendingveld is die vroue van die mees aktiewe lidmate. Die gemeentes is vir hulle bestaan dikwels heeltemal van die vroue afhanklik. Is dit dan reg om vroulike lidmate uit die besondere dienste te weer? Moet die vroue self hieroor maar net stilbly? Gesien vanuit die sendingperspektief lyk dit onlogies.

Daarby kom nog dat die kultuur van die San-mense baie meer egalities is as dié van die Bantoe-mense om hulle heen. In die jagters- en versamelaarskultuur is man en vrou afhanklik van mekaar. Beslissings word dan ook altyd saam geneem, waarby dit nie vanselfsprekend is dat die man altyd die eerste en die laaste woord het nie. In ons kerkdienste het vroue dan ook altyd 'n groot rol

gespeel en uiteindelik ook in die leiding van die klein kerkies. In die algemeen het hulle die gereformeerde ampstelsel waarby slegs manne ampsdraers kon wees, nooit gekritiseer nie, omdat hulle dit as 'n gegewe beskou het. Veral die jongmense het dit egter wel bevraagteken. Die twee Skrifdele waarvoor my studie gaan, kon hulle nie oortuig nie. Inteendeel! Hulle kon dit in die lig van die hele Evangelie nie verstaan nie. Ja, dit kon selfs so ver gaan dat hulle gesê het: as dit die Evangelie is wat dit sê, stel ons nie meer belang nie; dit gaan in teen ons kultuur en teen dit wat ons op skool geleer het en in die moderne Tswana-kultuur sien. Ja, die ou Tswana-kultuur, daarby sou dit heeltemal pas.

1.2. Die 'Swygtekste'

Dit bring my direk by die hart van die saak. Die kern van die probleem is dat daar twee Skrifdele is, wat in die geskiedenis van die eksegetiese tot groot diskussies en meningsverskille gelei het. Ek noem hulle gemaksonthalwe die *swygtekste*: 1 Korintiërs 14:34-35 en 1 Timoteus 2:11-15. Dit is geen gemaklike Skrifdele wanneer 'n mens eerlik daarna wil luister nie. Daar is inleidingsvrae: tekskritiek en kanoniek. Daar is interpretasievrae: die verband met die openbaringshistoriese en sosiohistoriese konteks, die vertaling, en dies meer.

<p>1 Korintiërs 14:33-35 (1983-Vertaling) ³³ God is tog nie 'n God van wanorde nie, maar van orde en vrede. Soos in al die Christelike gemeentes ³⁴ moet die vrouens ook in julle byeenkomste stilbly, want hulle word nie toegelaat om te praat nie. Hulle moet onderdanig wees, soos die wet ook sê. ³⁵ As hulle iets te wete wil kom, moet hulle tuis hulle eie mans vra, want dit is lelik vir 'n vrou om in die erediens te praat.</p>	<p>1 Korintiërs 1:33-35 (NA26) ³³ οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης. Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων ³⁴ αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. ³⁵ εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοῦς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γὰρ ἐστὶν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.</p>
<p>1 Timoteus 2:11-15 (NAV) ¹¹ 'n Vrou moet in die erediens stil en onderdanig wees en haar laat leer. ¹² Ek laat haar nie toe om daar onderrig te gee of oor die man gesag uit te oefen nie; sy moet stil wees. ¹³ Adam is immers eerste gemaak, Eva daarna. ¹⁴ Dit is ook nie Adam wat verlei is nie, dit is die vrou wat haar laat verlei het en die gebod oortree het. ¹⁵ Maar sy sal haar redding vind in moederskap, as sy maar volhard in geloof, liefde en 'n heilige lewe, en daarby beskeie bly.</p>	<p>1 Timoteus 2:11-15 (NA26) ¹¹ Ἡ γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· ¹² διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ ἀυθεντεῖν ἄνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. ¹³ Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὕα. ¹⁴ καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν· ¹⁵ σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης·</p>

1.2.1. Inleidingsvrae

Die inleidingsvrae is vir albei teksdele verskillend:

- Met betrekking tot 1 Korintiërs 14 is dit veral die tekskritiek wat tot diskussie lei. Die verse 34-35 kom naamlik in party handskrifte uit die Westerse Tradisie ná vers 40. Daar is geen handskrifte wat hierdie verse nie het nie; dit is slegs die plasing wat verskil. Op grond hiervan is sommige eksegete van oordeel dat dit om 'n baie ou, ná-Pauliniese glosse gaan wat reeds vroeg in die teks gekom het. Dit is die sogenaamde Interpolasie-teorie.
- Met betrekking tot 1 Timoteus is dit die besondere kanoniek wat die diskussie bepaal. Baie van die eksegete struikel oor die historiese situasie, die taal en die styl, die klaarblyklike verder ontwikkelde organisasie en die teologiese begrippe van die Brief wat lyk asof dit baie verskil met die ander Briewe van Paulus. Op grond hiervan neem van hulle aan dat hierdie Brief nie van Paulus is nie, maar van iemand wat Paulus se naam gebruik het, en dat dit dus 'n geval is van pseudepigrafie. Daarom gaan hulle uit van 'n deuteropauliniese outeurskap van 1 Timoteus.

1.2.2. Interpretasieprobleme

Daar is egter ook groot interpretasieprobleme, waarop elke getroue Bybeluitlegger antwoord sal moet gee.

Om mee te begin is daar die groot vraag: hoe moet ons hierdie *swygtekste* lees en verstaan in die wyer konteks van die Nuwe Testament en van die Skrifopenbaring van God in sy geheel.

Met betrekking tot 1 Korintiërs 14 is daar ook nog ander vrae:

- Hoe hang hierdie *swyggebod* saam met die konteks van die Brief:
 - hoofstuk 11 waar Paulus daarvan uitgaan dat vroue bid en profeteer in die samekoms van die gemeente, wanneer hy aanwysings gee oor die manier waarop hulle dit moet doen.
 - Hoofstuk 14:25 waar by die “elkeen” waarskynlik ook die vrou ingesluit is
- Oor watter vroue gaan dit in 14:34: vroue in die algemeen of net getroude vroue?
- Watter tipe praat is nie toegelaat nie?
- Waaraan moet die vroue onderdanig wees?
- Watter wet bedoel Paulus en waar staan so iets in die wet?
- Wat moet die vroue wel by die huis te wete kom, wat hulle nie in die byeenkomste te wete mag kom nie?
- Wat beteken die woord “lelik” en waarom is dit *lelik* vir 'n vrou om in die erediens te praat?

Met betrekking tot die *leerverbod* in 1 Timoteus 2:11-15 moet gevra word:

- Wat is die verhouding tot of die verband met 1 Korintiërs 14:34-35? Gaan 1 Timoteus 2 verder as 1 Korintiërs 14 of juis nie?
- Wat beteken “leer” (*διδασκεῖν*): wat sluit dit in en wat nie?

- Wat is die betekenis van die *hapax ἀυθεντεϊν* (domineer, gesag voer oor)
- Watter vroue het Paulus hier in die oog?
- Wat bedoel Paulus met sy argumente? Is Paulus se eksegeese van Genesis 2 en 3 normatief, of is dit 'n bepaalde (Joodse) redeneertrant en wat moet ons vandag daarmee maak?

Al hierdie vrae sal ek in my ondersoek bespreek met die oog op 'n bevredigende antwoord.

1.3. **Probleemstelling**

Party mense, o.a. Calvyn (1856:67) en Grosheide (1957:290), glo dat hierdie woorde baie duidelik is en die vroue hulle plek wys: die huis! Dit is waar hulle kan praat en vrae vra en waar sy, onder hoofskap van haar man, haar gesag kan uitoefen oor die kinders, wat sy in die vrees van die Here moet opvoed deur 'n voorbeeld van stille godsvrug. Hierdie twee Skrifdele is die "swaar geskut" (Huls, 1965:41) van (veral) die manne wat niks wil weet van vroue in die besondere dienste nie. Die groot vraag aan hierdie *tradisionele benadering* is of dit geldig is dat met hierdie twee Skrifdele al die ander positiewe uitsprake oor die rol van vroue wat ons dwarsdeur die hele Bybel vind, op een slag van die tafel gevee word.

Ander navorsers, soos Dautzenberg (1975:257-273) en Bolkestein (1982:102ev), kan en wil vanuit die moderne lewensgevoel hierdie woorde nie aanvaar as gesaghebbend en van betekenis vir die kerk van vandag nie. *Genderbalance* is die hermeneutiese sleutel waarmee hulle die Bybel benader en beoordeel. Die histories-kritiese oplossing vir hierdie *vrouonvriendelike* woorde is dan: hierdie woorde is nie van Paulus nie, dus nie van die Heilige Gees nie, dus nie gesaghebbend nie. Dié uitsprake word op hierdie wyse letterlik na die rand van die Bybel uitgeskuif.

Daar is egter nog 'n ander groep eksegete – soos Jervis (1995:51-74) en Ridderbos (1967:81-86) – wat glo dit is Paulus se woorde, wat hy deur die Heilige Gees geskryf het en wat daarom nog steeds gesaghebbend en van betekenis is vir ons vandag. Tog moet ons mooi luister na wat hy sê. Petrus sê mos ook van Paulus in 2 Petrus 3:16: "Daar is dinge in sy briewe wat moeilik is om te verstaan. Oningeligte en onstandvastige mense gee daaraan 'n verkeerde uitleg, soos hulle trouens ook doen met die res van die Skrif, en dit tot hulle eie ondergang" (NAV 1983). So, kom ons luister mooi na wat hy presies sê: teen wie, waarom, hoe bedoel hy dit en hoe sou die mense dit in daardie tyd binne hulle verstaansraamwerk en konteks verstaan het. En hoe kan ons dit dan ten slotte weer vertaal na die situasie van vandag. Hierdie benadering kom neer op die grammaties-historiese benadering.

Die hoofnavorsingsvraag is: hoe moet ons as gereformeerdes die *swygtekste* interpreteer en vir vandag toepas?

Hierdie hoofvraag is onderverdeel in die volgende subvrae:

- Hoe is hierdie Skrifdele deur die loop van die geskiedenis in die kerk, vanaf die Kerkvaders tot in die huidige tyd geïnterpreteer? Watter verskillende benaderings is daar in die eksegeese en toepassing van die *swygtekste* en hoe moet ons dit beoordeel? (Wirkungsgeschichte)

- Wat sê die Bybel in sy geheel oor die posisie van die vrou in die gemeente (Openbaringshistoriese konteks)
- Wat was die posisie van die vroue in die samelewing van die gemeentes aan wie Paulus hierdie woorde geskryf het? (Sosiohistoriese konteks)
- Hoe moet ons grammatieshistories die *swygtekste* interpreteer en toepas vir vandag? (Eksegese en Hermeneutiek)

1.4. Doelstelling en doelwitte

Die oorkoepelende doelstelling van hierdie ondersoek is om die verskillende interpretasies van die *swygtekste* Bybels-teologies te beoordeel in die lig van die kerkhistoriese, openbaringshistoriese en sosiohistoriese konteks en 'n geldige interpretasie voor te stel.

Hierdie doelstelling val uiteen in die volgende doelwitte:

- Om in breë trekke vas te stel wat die 'Wirkungsgeschichte' van hierdie Skrifdele is en die verskillende interpretasie-modelle wat vandag gebruik word te identifiseer en hulle argumente te beoordeel;
- Om vas te stel wat openbaringshistories die posisie van die vrou in die gemeente van die ou en nuwe verbond was en is;
- Om vas te stel wat sosiohistories die posisie van die vrou in die respektiewelik Hellenistiese, Romeinse en Joodse wêreld van Paulus se dae was;
- Om vas te stel wat Paulus met hierdie woorde gesê het en nog sê vir ons vandag.

1.5. Sentrale teoretiese argument

Die sentrale teoretiese argument is dat ons die *swygtekste* nie kan gebruik as die 'swaar geskut' teen die toelating van vroue in die besondere diens, soos tradisioneel in die gereformeerde kerke gebeur nie; dat ons hulle aan die ander kant ook nie uit die Bybel kan uitskeur nie, soos in die histories-kritiese benadering gebeur nie. Die oplossing is dat hierdie woorde van Paulus grammatieshistories binne die openbaringshistoriese en sosiohistoriese konteks geïnterpreteer moet word.

1.6. Metodologie

Die uitgangspunt van hierdie studie is dat in ooreenstemming met die Drie Formuliere van Eenheid hierdie twee Skrifdele integraal deel is van die Heilige Skrif. Ek wys daarmee die *interpolasie-teorie* ten aansien van 1 Korintiërs 14:33b-35 en die *deutero-pauliniese outeurskap* van 1 Timoteus af en gaan uit van 'n Pauliniese herkoms van hierdie uitsprake. En in elk geval, ongeag die outeurskap geld ook vir hierdie Skrifdele die volgende: hulle is "heilig en kanoniek om ons geloof daarna te rig, daarop te grondves en daarmee te bevestig" (NGB, art. 5).

In die beantwoording van die verskillende navorsingsvrae, gebruik ek die volgende metodes:

- Om die *Wirkungsgeschichte* van die *swygtekste* na te gaan, word literatuurstudie gedoen. Bronne vir hierdie literatuurstudie is o.a. Küng (2005). Ander bronne is deur middel van 'n rekenaargesteunde databasis-soektog gevind. Om die verskillende interpretasie-modelle te beoordeel, word verteenwoordigers van die tersaaklike benaderings geanaliseer deur die bestudering van kommentare, artikels en monografieë.
- Om 'n beeld te skets van die *openbaringshistoriese posisie* van die vrou in die gemeente, word die Bybelse gegewens van sowel die Ou as die Nuwe Testament versamel met behulp van Libronix Digital Library System se elektroniese soekwoorde-funksies, gerubriseer en geanaliseer met gebruikmaking van die grammatieshistoriese metode van eksegese soos ten opsigte van openbaringsgeskiedenis verduidelik word in Van Rensburg, de Klerk e.a. (2011).
- Om die *sosiohistoriese posisie* van die vrou in die Hellenistiese, Romeinse en Joodse wêreld vas te stel, word literatuurstudie gedoen. Bronne vir hierdie literatuurstudie is o.a. Leipoldt (1955) en Huls (1965). Verder is 'n soektog onderneem in 'n rekenaargesteunde databasis. Vir die analise van die gegewens word gebruik gemaak van die sosiohistoriese metode soos uiteengesit en toegepas word deur Malherbe (1983).
- Om vas te stel wat Paulus bedoel het met hierdie uitsprake en dit toe te pas op die situasie van vandag, word ten slotte die *grammatieshistoriese metode* gebruik soos toegepas word deur Van Rensburg, de Klerk e.a. (2011).

1.7. Skema

Probleemstelling	Doelstelling en doelwitte	Metodologie
Die sentrale vraagstelling is: Hoe moet die <i>swygtekste</i> van Paulus geïnterpreteer en toegepas word in die kerk van vandag?	Die oorkoepelende doelstelling is om 'n interpretasie te gee van die <i>swygtekste</i> in die lig van die openbaringshistoriese en sosiohistoriese konteks	Hierdie ondersoek gaan uit van 'n gereformeerde Skrifbeskouing en maak gebruik van die grammatieshistoriese metode van eksegese soos toegepas deur Van Rensburg, de Klerk e.a. (2011)
Hoe het die kerk vanaf die oudste tyd tot in die huidige tyd hierdie Skrifdele geïnterpreteer?	Die doelwit is om in groot lyne 'n beeld te kry van die <i>Wirkungsgeschichte</i> van die <i>swygtekste</i> en dit te beoordeel	Literatuur word bestudeer wat gevind is met 'n soektog in 'n rekenaargesteunde databasis
Wat sê die Openbaring van God in die Ou en Nuwe Testament oor die posisie van die vrou in die gemeente?	Die doelwit is om 'n beeld te skets van die openbaringshistoriese posisie van die vrou in die Bybel	Bybelse gegewens word versamel, gerubriseer, en geëksegetiseer m.b.v. die grammatieshistoriese metode
Wat was die posisie van	Die doelwit is om 'n	Literatuur word bestudeer

die vroue in die samelewing van daardie tyd en daardie gemeentes?	duidelike beeld te kry van die sosiohistoriese konteks van die <i>swygtekste</i>	wat gevind is in 'n rekenaargesteunde databasis soektog, volgens die sosiohistoriese navorsingsmetode soos toegepas deur Malherbe (1989)
Wat is die beste benadering: m.a.w. hoe moet ons die <i>swygtekste</i> verklaar en hoe moet ons die resultate van hierdie metode toepas?	Om vas te stel wat Paulus met hierdie woorde gesê het en steeds vir ons sê vandag	Eksegese en hermeneuse van die Skrifdele m.b.v. die grammatieshistoriese metode soos toegepas deur Van Rensburg, de Klerk e.a. (2011)

Hoofstuk 2.

Die “Wirkungsgeschichte”

- 2.1. Kerkvaders
- 2.2. Die Middeleeue
 - 2.2.1. Inleiding
 - 2.2.2. Thomas Aquinas
- 2.3. Reformasie
 - 2.3.1. Inleiding
 - 2.3.2. Luther
 - 2.3.3. Calvyn
 - 2.3.4. Die tradisionele benadering
- 2.4. Modernisme
 - 2.4.1. Inleiding
 - 2.4.2. Die histories-kritiese metode
- 2.5. Voorlopige beoordeling

Die geskiedenis van die eksegeese van die *swygt tekste* kan ingedeel word – net soos die kerkgeskiedenis – in verskillende periodes met verskillende interpretasie-paradigmas of -modelle. 'n Praktiese indeling is:

- Die tyd van die kerkvaders met hulle ekumenies-hellenistiese paradigma;
- Die Middeleeue met die RoomsKatolieke paradigma;
- Die Reformasie met die protestants-evangeliese paradigma;
- Die Modernisme met die progressiewe rasionalistiese paradigma;

In hierdie hoofstuk word 'n algemene beeld geskets van elkeen van die paradigmas, telkens gefokus op twee eksponente van die betrokke paradigma.

2.1. Kerkvaders

Die tyd van die kerkvaders was 'n tyd van geweldige uitbreiding vir die Kerk. Dit was egter ook 'n tyd van baie stryd – sowel intern teen dwalings wat oral kop uitgesteek het, as ekstern deur die herhaalde en swaar vervolgings van die kant van die Romeinse Ryk. Dit alles het groot eise gestel aan die organisasie van die kerk. Die belang van eenheid en ortodoksie het hierdie eise bepaal. Die gevolg was 'n sterk verinstitutionalisering van die Kerk ten koste van die charismatiese struktuur van die Nuwe Testament.

Na analogie van die Romeinse Ryk is die Kerk georganiseer as een universele kerk onder die biskop van Rome. Die kerk het veral ná die bekering van Keiser Konstantyn die Grote in vermoedelik 311 nC 'n grootheid geword waarmee almal

gereken het. In hierdie proses het mag, sowel fisiek as polities, ’n groot rol gespeel.

Daarby het ook ’n tipies Hellenistiese visie op die vroulike natuur en seksualiteit ’n steeds groter invloed gekry, waarby die vrou as ’n minderwaardige skepsel beskou is en seksualiteit as ’n noodsaaklike kwaad met die oog op voortplanting.

Dit is dus nie verbasend dat die rol van die vrou in die kerk steeds kleiner geword het nie. Wanneer in allerlei dwaalstromings vroue wel ’n prominente rol speel, help dit die situasie nie verbeter nie. Net in party van die asketiese bewegings binne die Kerk is daar soms plek vir ’n groter rol van die vrou, maar dan slegs ten koste van haar vrou-wees. Teen hierdie agtergrond funksioneer die *swygtekste* meer as bewystekste en bevestiging van die gevestigde mening.

’n Goeie voorbeeld hiervan is Origenes († ca.250 AD) in sy kommentaar op 1 Korintiërs 14:34-35 (Orig. Comm, 74). Hy gebruik die teks om die Montanistiese profetesse Priscilla en Maximilia te bestry, wat hulleself beroep op die vier profeterende dogters van die Evangelis Filippus (Handelinge 21:9).

In die eerste plek eis hy van die Montaniste dat hulle bewys dat die vroue werklik profetesse is¹. Vir Origenes hoort profesie in elk geval by die Ou-Testamentiese bedeling en kan daar dus in die nuwe bedeling nie meer sprake van profesie wees nie. Dat iemand hom of haarself as profeet aanbied, is by Origenes dus al by voorbaat onder verdenking.

In die tweede plek probeer hy vanuit die Ou en die Nuwe Testament bewys dat die dogters van Filippus nie in die samekoms van die gemeente kon gepraat het nie, want – so konkludeer hy – dit word duidlik verbied in 1 Korintiërs 14:35 en 1 Timoteus 2:12. Hy gaan daarby nie in op die vraag of dit in 1 Korintiërs 14:34-35 wel oor profesie gaan en hoe die verband is tussen profesie en “leer” (*διδασκεῖν*), wat vir Paulus tog verskillende gawes was (Rom 12:6-7; 1 Kor 12:4-10,28). Die argument is dat vroue eenvoudig stil moet bly in die samekoms van die gemeente. Hulle kan ander vroue “leer” – en Origenes verwys dan na Titus 2:3-4 – maar geen manne nie.

En dit geld nie net hulle eggenotes nie, maar manne in die algemeen. Origenes se argument hier is dat, as dit nie so is nie, die *swyggebod* in 1 Korintiërs 14 nie geld vir ongetroude vroue en weduwees nie. Hulle kan dan wel praat of anders het hulle niemand om hulle vrae aan voor te lê nie. Dit kan tog nie waar wees nie?

Hy kom dan tot die konklusie dat ’n vrou na “haar man” moet gaan vir informasie, waarby “man” dan verstaan moet word as man in die algemeen. Sy mag nie praat in die samekoms van die gemeente, wat sy ook al sou wou sê; selfs as sy die belangrikste dinge na vore bring, ja heilige dinge, “die feit bly dat dit alles uit die mond van ’n vrou kom”² (Orig. Comm, 74). Daarmee is die gesprek vir Origenes gesluit.

Veral hierdie laaste opmerking wys natuurlik sy diepste motief en vooroordeel ten aansien van die vroulike natuur wat sy uitleg van die Skrif van die begin tot die einde bepaal. Dit verskil nie veel van die opvattinge van die meer as 100 jaar later lewende kommentator op die Briewe van Paulus, met die naam Ambrosiaster,

¹ δείξατε τὰ σημεῖα τῆς προφητείας ἐν αὐταῖς; ... (Orig. Comm, 74).

² ὅποια ἐὰν λαλῆ, κἂν θαυμαστὰ λαλῆ, κἂν ἄγια, μόνον δὲ ἀπὸ στόματος γυναικείου ἐξέρχεται (Orig. Comm, 74).

van tussen 370 en 382 in Rome nie. Coyle (1978:54) merk op dat “if the Roman woman was somewhat more emancipated than her Greek sisters, the more lenient status was not necessarily reflected in Western ecclesiastical circles.”.

In sy kommentaar op 1 Korintiërs verklaar Ambrosiaster by hoofstuk 14:34-35 (1968:121) dat slegs die man (*vir*) beeld van God is. Die vrou (*mulier*) is dit per definisie nie³. Daarom is sy “natuurlik-wetmatig” (*lege naturae*) onderwerp aan die man. En omdat dit so is, moet sy haarself ook onderwerp, wat moet uitkom in die dra van die sluier (1 Kor 11) en in haar swye in die samekoms van die gemeente (1968:163). Eintlik lê hierdie twee sake vir Ambrosiaster in een lyn met mekaar en is die *swyggebod* in 1 Korintiërs 14 dus ’n noodwendige uitvloeisel van die sluiergebod (*nunc tradit quod praetermiserat ...*1968:121.4).

Hierdie *natuurlike wet* word bevestig en bekragtig deur die wet van God, waarby Ambrosiaster verwys na Genesis 3:16 (1968:163.3). Hy lê dan vervolgens uit waarom die vrou onderwerp is aan die man, waarby hy die verband lê met die ander “swyg-teks”, 1 Timoteus 2:13-14. Die eerste rede is dat sy uit die man voortgekom het en die tweede rede is dat die sonde deur haar in die wêreld gekom het. Om al hierdie redes kan sy maar liever in die huis van God haar tyd deurbring met gebed, haar tong stil hou en haar ore oop, sodat sy goed kan hoor hoe die genade van God deur Christus die dood oorwin het, die einste dood wat sy heerskappy deur Eva gevestig het. Vroue wat hulleself nie daaraan wil hou nie, beskaam hulle mans. Met ’n klein woordespel maak hy daarby duidelik dat hy nie net getroude vroue (*mulieres*) op die oog het, maar die vrou in die algemeen (*femina*). Bowendien gaan hy daarvan uit dat die Bybeldeel nie net betrekking het op die samekoms van die gemeente nie, maar op elke situasie.

Dit is dus nie net die uitgangspunt nie, maar ook sy behandeling van die Skrifdele wat hy aanhaal, wat swak is en wat maak dat Coyle tereg opmerk “that Ambrosiaster is operating from a highly misogynistic view which colours his scriptural interpretation” (Coyle 1978:57).

Dieselfde is duidelik in sy kommentaar op 1 Timoteus 2, waar Ambrosiaster nog dieper ingaan op die tema van die *skeppingsorde* (1969:264.3). Die Apostel – skryf hy – gee die man voorrang (*praefert*) bó die vrou vanweë die eenvoudige rede dat hy eerste gemaak is. Daarom is die vrou minderwaardig (*inferior*), want sy was ná die man gemaak en het uit hom voortgekom. Maar Paulus voeg daar nog iets aan toe: deurdat sy haar laat verlei het en Adam deur haar mislei is (*deceptus est*), is sy die oorsaak daarvan dat die dood in hierdie wêreld gekom het. Daarom kan daar geen enkele toegewing aan haar vermetelheid gedoen word nie, maar moet sy haarself altyd in alle nederigheid gedra⁴.

³ “*Vir enim ad imaginem dei factus est, non mulier*” (Ambrosiaster 1968:121.4). Vertaling: Die man is immers gemaak in die beeld van God, die vrou nie.

⁴ “*Praefert virum mulieri, propter quod primus creatus est, ut inferior sit mulier, quia post virum et ex viro creata est. adicit et aliud, quia diabolus non viurum seduxit, sed mulierem, vir autem per mulierem deceptus est. ac per hoc nulla illi concedenda audacia est, sed esse debet in humilitate, quia per illam mors intravit in mundum*” (Ambrosiaster 1969:264.3). Vertaling: Hy gee voorkeur aan die man bo die vrou, omdat hy eers geskep is, sodat die vrou minderwaardig is, omdat sy ná die man en uit die man geskep is. Hier kom ook nog by dat die duiwel nie die man verlei het nie, maar die vrou, en dat die man ewenwel verlei is deur die vrou. Daarom mag sy nie (te) vrymoedig word nie, maar moet sy nederig bly, omdat deur haar die dood in die wêreld sy intrede gemaak het.

Hier gaan Ambrosiaster duidelik te ver. Dit is nie wat Paulus skryf nie en duidelik ook nie sy bedoeling nie, want dit sou in teenspraak wees met dit wat hy skryf in Romeine 5:12 en 1 Korintiërs 15:21-22. Kortom: dit is opnuut 'n voorbeeld van Ambrosiaster se vooroordeel teen vroue. Hierdie beïnvloed sy verklaring van die Bybel baie, om nog maar te swyg oor sy opvatting oor die vraag of vroue iets kan sê in die kerk.

2.2. *Middeleeue*

2.2.1. **Inleiding**

Die ontwikkelings in die Vroeë Kerk word in die Middeleeue net verder voortgesit. Küng (2005:29-60) maak duidelik dat die nuwe paradigma wat langamerhand ontstaan het, gebaseer is op drie elemente, wat almal 'n negatiewe effek het op die posisie van vroue:

- **Die teologie van Augustinus met die leer van die erfsonde.** Hierdie erfsonde word deurgegee van geslag tot geslag deur seksuele genot tydens die seksuele gemeenskap van man en vrou. Hierdie sienswyse op seksualiteit as 'n noodsaaklike (om kinders te kry) kwaad (in verband met die onvermydelike sonde) was vernietigend en het 'n rigiede seksuele moraliteit tot stand laat kom wat byvoorbeeld na vore kom in die eis van selibaat vir die monnike, priesters en biskoppe en in 'n verdere uitsluiting van die leek van kontak met die heilige voorwerpe (byvoorbeeld: by nagmaal mag die mense niks self hanteer nie). Die vrou met haar menstruasie was daarby nog meer getref: sy kan in haar menstruasietyd nie eers kerk toe gaan of die sakramente ontvang nie. Veral in monastiese kringe ontwikkel daarom 'n uitgesproke vrouvyandige spiritualiteit. Sonde het daarin prakties saamgeval met onkuisheid en dit het altyd van buite-af gekom: hetsy regstreeks deur die vrou, hetsy deur Satan in vroulike vermomming.⁵ (Bot 1990:63)
- **Die Roomse pousdom as die sentrale instituut om die kerk te regeer.** Die Roomse sisteem het aan die Katolieke Kerk van die Weste 'n sentrale regering gegee onder die Pous met 'n algemene konstitusie (kanonieke wet) en selfs politieke en militêre mag (Küng 2005:35). Maar veral het dit verampteliking gebring: die hele kerk het net om die gewyde priesters en biskoppe gedraai. In hierdie struktuur was daar vir die vrou geen plek nie en word die vrou steeds meer geweier uit allerlei bedienings⁶. Net in die vroue-kloosters en in afskeidingsbewegings kon vroue soms nog 'n rol speel. Hierdie verskynsel moet egter waarskynlik eerder beskou word as vorm van protes teen 'n gevestigde kerkorde, as dat dit 'n uiting is van die oortuiging dat man en vrou volkome gelykwaardig is (Bot 1990:84).

⁵ Bot (1990:63) vat dit só saam: “Het kwaad zonder meer: voor de monnik viel dat praktisch samen met onkuisheid. En de bekoring van de vleselijke lust kwam in zijn optiek altijd van buiten af, hetzij rechtstreeks door vrouwen, hetzij door de satan in vrouwelijke vermomming”.

⁶ As voorbeeld kan hier die bediening van die diakonesse genoem word. Hulle aanwesigheid en werksaamheid kan vanuit die Nuwe Testament (Rom 16:1; 1 Tim 3:11) tot in die 4^e eeu na Christus aangewys word. Die *Didaskalia Apostolorum* en die Sinode van Nicea (325 AD) vermeld hulle. In die 5^e eeu verander die posisie van die diakonesse drasties. Die Sinodes van Orange (441) en Orléans (533) verbied uiteindelik die wyding van vroue tot diakones. Kyk Wikipedia, Deaconess, <http://en.wikipedia.org/wiki/Deaconess> (as of Dec. 11, 2007, 23:20 GMT).

- **Nuwe vorms van vroomheid in Noordwes-Europa: die mistiek en die Maria-verering.** Dit verdien ’n verdere verklaring.
 - Daar is geen twyfel dat vroue ’n baie spesiale rol gespeel het in die Duitse mistiek nie. Hildegard van Bingen is wel een van die bekendste vroue wat ’n groot invloed gehad het. Hierdie stroming is egter reeds vroeg gesien as ’n bedreiging vir die amptelike RoomsKatolieke Kerk en het daarom groot weerstand opgeroep, wat uitgeloop het op onderdrukking en ekskommunikasie.
 - Die verering van Maria, wat sy wortels in die Ou Oosterse Kerk het, het in die later Middeleeue tot ’n hoogtepunt ontwikkel onder invloed van manne soos Bernard van Clairvaux. Wat vir hulle deurslaggewend geword het, was Maria se kosmiese rol as die maagdelike moeder van God en koningin van die hemel. Hieraan gekoppel was ’n proses van idealisering en verheerliking (Küng 2005:54). Ander mense praat van “divinisasie” (Bot 1990:86). Hierdie proses het egter die afstand met die “gewone vrou” net groter gemaak: alle vroulikheid van Maria is so gesublimeer, dat sy nouliks meer behoort tot die aardse natuur en daarmee is eintlik die negatiewe vooroordeel teen die vroulike natuur net bevestig.⁷

Natuurlik kan daar nog ander invloede genoem word wat die Middeleeuse visie op die rol van die vrou in kerk en samelewing bepaal het, maar die belangrikste is gedek. Van al die teoloë uit hierdie tyd is die briljante Dominikaan Thomas van Aquina (1224-1274) ongetwyfeld die belangrikste en as *Doctor Communis* die invloedrykste.

2.2.2. Thomas Aquinas

Ter inleiding twee opmerkings:

- Die betekenis van hierdie belangrike RoomsKatolieke teoloog lê daarin dat hy in sy *Summa Theologica* ’n sistematiese geloofsleer uitgewerk het op basis van die filosofie van Aristoteles. Daarin het hy ’n ander basis gekies as sy voorgangers, insluitend Augustinus en die “classical medieaval synthesis” (Küng 2005:38). Tog het dit nie tot ’n wesenlike verandering gelei met betrekking tot beskouings oor die vrou nie. Hierby het Thomas Aquinas in sy standpunt oor die vrou volledig aangesluit by die maatskappelijke oortuiging van die tyd en by wetenskaplikes en filosowe op wie hy voortgebou het (o.a. Galenus en Aristoteles), naamlik dat die vrou ’n mens van laer orde was.
- Thomas bied geen gefundeerde eksegeese van Skrifdele nie. Hy is meer ’n sistematiese teoloog. Ook het hy homself nie op uitgebreide wyse met die vrou se rol besig gehou nie; Hy het homself net insidenteel daarvoor uitgelaat. Die *swygtekste* word in sy standpuntstelling bloot as bewystekste hanteer.

In die eerste deel van sy *Summa Theologica* (I, 92) skryf Thomas oor die skepping van die vrou. Hy noem etlike prinsipiële sake:

⁷ Bot (1990:87) sien die bevestiging hiervan in die opkoms van die heksejagte in die Laat-Middeleeue, waarvan hoofsaaklik vroue slagoffer geword het.

- Hy benadruk dat die vrou, net soos die man, regstreeks deur God na die beeld van God geskape is⁸ en dat vroue daarom in beginsel dieselfde waardigheid en dieselfde ewige bestemming het as die man.
- Die vrou is nie net gemaak om kinders voort te bring soos by diere nie, maar ook om saam met haar man die huisgesin te versorg (*Summa Theologica* I, 92,2)⁹. Elkeen het daarin ’n eie taak, terwyl die man die hoof van die vrou is.
- Maar tegelykertyd volg hy die opvatting van Aristoteles dat die vrou van nature gebrekkig en swak (*aliquid deficiens et occasionatum*) is, omdat “die werkende krag, wat in die manlike saad teenwoordig is, daarop gerig is om ’n volmaakte manlike kopie van homself voort te bring; maar met betrekking tot die feit dat ’n vrou voortgebring word: dit kom voort uit ’n gebrekkigheid in die werkende krag of uit een of ander materiële toestand of selfs een of ander verandering in die omgewing; byvoorbeeld deur suidelike winde, wat vogtig is, soos gesê word in boek 4 van *De Gener. Animal.*” (*Summa Theologica*, I, XCII, 1)¹⁰. Hierdie “gebrekkigheid” kom veral uit in die rasonele vermoë van die vrou wat swakker is as dié van die man. Dit is daarom dat sy van nature onderwerp is aan die man.

Teen hierdie agtergrond is dit nie vreemd nie dat daar vir Thomas nie plek is vir ’n aktiewe rol deur vroue in die kerk nie. Hy gaan in die tweede deel van die *Summa Theologica* (II, 2, CLXXII, 2) in op die vraag of die gawe van die woord ook by vroue voor kan kom. Sy antwoord is negatief op grond van die woorde van die Paulus in 1 Korintiërs 14 en 1 Timoteus 2. In albei die Skrifdele gaan dit oor die openbare bediening van die Woord – sê hy. ’n Vrou kan nie hierdie bediening ontvang nie. Die eerste en belangrikste rede is dat sy vanweë haar vroulike natuur haarself moet onderwerp aan die man soos duidelik word uit Genesis 3:16 (dit is dus Thomas se interpretasie van “die wet”). Die tweede rede is dat manne maklik verlei kan word deur ’n vrou se woorde. Thomas verwys in hierdie verband na die Oud Latynse vertaling van Sirag 9:11¹¹. Die derde rede is dat in die algemeen vroue nie genoeg wysheid het om in die openbaar te kan onderrig nie. Maar natuurlik mag sy dit wel by die huis doen, as sy oor die vermoë beskik.

In Thomas se latere *Supplementum Tertiae Partis*, waarin waarskynlik dele van sy kommentaar op die *Sentences* van Peter Lombardus opgeneem is (*Summa Theologica*, III, Suppl), kom bogenoemde aspekte op twee plekke ter sprake:

⁸ “*Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit*” (*Summa Theologica*, I q. 92 a. 1 ad 1). Vertaling: Die algemene bedoeling met die natuur kom evenwel van God, wat die universele outeur is van die natuur. En daarom, by die skepping van die natuur, het Hy nie net die man, maar ook die vrou voortgebring.

⁹ “... *non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris*” (*Summa Theologica*, I q. 92 a. 2 co).

¹⁰ “... *quod per respectum ad naturam particularem foemina est aliquid deficiens, et occasionatum: quia virtus active, quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum secundum masculinum sexum: sed quod foemina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco; puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in lib. 4 de Gener. Animal.*” (cap.2) (*Summa Theologica*, I q. 92 a. 1 ad 1).

¹¹ Thomas haal Sirag 9:11 aan in die Latynse vertaling soos volg: “*Colloquium illius quasi ignis exardescit*” wat vertaal kan word met: “Haar woorde brand soos ’n vuur”.

- In *Questio 19 (Summa Theologica III, Suppl, q. 19)* gaan dit oor die sleutels van die hemelryk en wie hulle moet bedien. In aansluiting by Ambrosius verklaar Thomas dat dit uiteraard net die priesters is wat hierdie bevoegdheid gekry het en kan kry. Die beswaar dat in sommige gevalle vroue tog ’n sekere geestelike mag oor hulle ondergeskiktes het, byvoorbeeld die hoofde van vrouekloosters, wys hy van die hand. Dit is vir hom meer die uitsondering wat die reël bevestig. Sy antwoord hierop is dat volgens Paulus (1 Tim 2:11; Tit. 2:5) die vrou in ’n staat van onderwerping is, waardeur dit onmoontlik is dat sy enige geestelike jurisdiksie kan hê. Hy beroep hom dan op Aristoteles wat gesê het dat dit ’n korruptering van die openbare lewe is wanneer die regering in die hande kom van ’n vrou (Aristoteles Ethic. VIII). En daarom is dit duidelik dat ’n vrou nie die sleutelmag kan en mag hê nie. Maar hy erken tegelykertyd dat ’n sekere gebruik van die sleutels toegestaan is aan vroue, soos die reg om ander vroue wat onder hulle staan, te dissiplineer, as gevolg van die gevaar wat dreig wanneer manne onder dieselfde dak sou moet woon (*Summa Theologica III, Suppl. q. 19 a. 3 ad 4*)¹².
- In *Questio 39 (Summa Theologica III, Suppl. XXXIX)* ten slotte gaan dit oor die priesterwyding (*ordinatio*) en wie nie daarvoor geskik geag kan word nie¹³. Saam met verstandelik gestremdes, minderjariges, slawe, moordenaars en basters, kan vroue volgens Thomas nie die “*ordinatio*” kry nie. Op die beswaar dat in die Ou Testament tog duidelik word dat vroue soms die bediening van profetes en rigter beklee het en dat die diens van profeet tog belangriker is as die diens van priester, en dat diens tog nie verbind is met geslagtelikheid nie maar met die siel, antwoord hy met verwysing na 1 Timoteus 2:12 en 1 Korintiërs 14:34. Maar hy kom met nog ’n tweede argument: die *ordinatio* word voorafgegaan deur die *coronatio* of haarsny, al is dit nie van belang vir die waarde van die sakrament nie. En volgens 1 Korintiërs 11 mag ’n vrou nie haar hare sny nie. En dus mag sy ook nie die priesterwyding ontvang nie.¹⁴

¹² “*Ad quartum dicendum, quod mulier, secundum Apostolum (I. ad Timoth. 2. et ad Tit. 2.), est in statu subjectionis, et ideo non potest habere aliquam spiritualem jurisdictionem, quia etiam secundum Philosophum in 8. Ethicor. (cap. 10. a med.), corruptio est urbanitatis, quando ad mulierem dominium pervenit; unde mulier non habet neque clavem ordinis, neque clavem jurisdictionis: sed committitur mulieri aliquis usus clavium, sicut habere correctionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.*” Vertaling: Ten vierde moet gesê word dat die vrou, volgens die Apostel (in 1 Timoteus 2 en in Titus 2), in ’n situasie van onderwerping verkeer, en daarom kan sy geen enkele geestelike jurisdiksie hê nie, want ook volgens die (groot) filosoof (Aristoteles) in Ethic. VIII is dit ’n korruptering van die openbare lewe, wanneer die regering in hande van ’n vrou kom; en daarom mag ’n vrou nie die sleutel van die amp en ook nie die sleutel van die regspraak hê nie; maar aan ’n vrou word wel ’n sekere gebruik van die sleutels gegee soos die dissiplinering van ondergeskikte vroue met die oog op die gevaar wat kan ontstaan wanneer manne met vroue saambly.

¹³ Die titel van die hoofstuk in die *Summa Theologica III, Supplement* lui: “*Quaestio XXXIX. De Impedimentis Hujus Sacramenti, in Sex Articulos Divisa. Deinde considerandum est de impedimentis hujus sacramenti. Circa quod quaeruntur sex. Primo: Utrum sexus foemineus impediatur hujus sacramenti susceptionem. Secundo: Utrum carentia usus rationis. Tertio: Utrum servitus. Quarto: Utrum homicidium. Quinto: Utrum illegitima nativitas. Sexto: Utrum defectus membrorum.*” Dit gaan in hierdie probleemstelling dus oor die belemmerings om die sakramente te kan bedien. Die probleemstelling word dan in 6 punte behandel waarby gekyk word na geslag, leeftyd en intellektuele vermoëns, sosiale status (slawe), kriminele rekord (moord), afkoms (buite-egtelike geboorte) en liggaamlike gestremdhede.

¹⁴ “*Sed contra est, quod dicitur I. ad Timoth. 2.: Mulierem in Ecclesia docere non permitto, nec dominari in virum. Praeterea. In ordinandis praeexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti: sed corona, vel tonsure non competit mulieribus, ut patet I. ad Corinth. 11.; ergo nec*

Profesie is geen sakrament, maar ’n gawe van God en Thomas erken dat vroue die gawe kan kry soos ook ander gawes, maar nie die priesterwyding nie. Verder het abdesse om praktiese redes nie ’n gewone, maar ’n gedelegeerde gesag. Ten slotte het rigters soos Deborah net oor tydelike sake gesag uitgeoefen, nie oor priesterlike sake; en vroue kan ook vandag nog hierdie tydelike gesag hê.

Dit is duidelik waarom hy deur party mense vandag geteken word as “een volbloed anti-feminist” (Bot 1990:80). Maar Küng (2005:39-40) wys daarby tereg op drie punte: eerstens Thomas was alles behalwe oorspronklik. Hy het homself ten volle aangesluit by die opvattinge van die toenmalige samelewing, insluitend die RoomsKatolieke Kerk, wat al eeue vroeër vroue amptelik uitgesluit het van aktiewe deelname in die kerk. Verder het hy homself slegs op die Bybel gebaseer, soos dit destyds verklaar en uitgelê is. En ten slotte het hy Aristoteles gevolg, wat al lank gelede al gesê het dat die vrou eintlik niks anders as ’n “mislukte man”¹⁵ is nie.

Kortom: Thomas Aquinas se antropologie is steeds androsentrië en nie wedersyds komplementêr nie. En dit is duidelik dat hierdie antropologie ook sy teologie en eksegetiese beïnvloed en bepaal het.

Tog is daar in vergelyking met Augustinus ’n paar ontwikkelings, al is dit gering. Een van die belangrikste is miskien wel sy baie positiewer opvatting van seksualiteit. Dit is vir hom nie meer ’n noodsaaklike kwaad nie, maar iets goeds en moois; God het dit gemaak, en man en vrou mag dit geniet.

2.3. Die Reformasie (en die tradisionele benadering)

Die Reformasie het nie sommer uit die lug kom val nie. Dit was ’n uitvloeisel van die Renaissance. Faktore soos die boekdrukkuns, die hernude aandag vir die antieke skrywers – alles het daartoe bygedra, dat daar ’n nuwe belangstelling vir die Bybel gekom het en wat ook die infrastruktuur gelewer het vir die verspreiding van nuwe gedagtes. Verskillende voor-Reformasie stromings en bewegings het begin knaag aan die magposisie van die RoomsKatolieke Kerk en aan haar monopolistiese leergesag (Küng 2005:60).

Die beweging wat Luther met sy 95 stellings aan die gang gesit het, kan met reg ’n paradigmaverskuiwing genoem word (Küng 2005:61): weg van die RoomsKatolieke paradigma van die Middeleeue na die evangeliese paradigma van die Reformasie.

Terug na die Skrif, dit was die belangrikste opset vir Luther: *Sola Scriptura, Sola Fide, Sola Gratia, Solus Christus, Soli Deo Gloria!* Sy bedoeling was nie ’n breuk met die Katolieke Kerk nie, maar ’n vernuwing van binne. Die uitwerking van sy opvattinge het egter so haaks op die RoomsKatolieke Kerk se instellings en praktyke gestaan, dat ’n breuk onvermydelik was. Om ’n paar voorbeelde te gee:

ordinum susceptio.” (*Summa Theologica* III q. 39 a. 1 co). Vertaling: Inteendeel, in 1 Timoteus 2 word gesê: Dat ’n vrou in die kerk onderrig gee, staan ek nie toe nie, nog dat sy oor die man gesag voer. Bovendien: die kroning gaan aan die orde/besondere diens vooraf, hoewel dit nie nodig is vir die sakrament nie: maar die kroning of haarsny pas nie by vroue, soos blyk uit 1 Korintiërs 11; dus ook nie die ontvangs van die besondere diens nie.

¹⁵ “*Dicit enim philosophus, in libro de Generat. Animal., quod femina est mas occasionatus.*” (*Summa Theologica* I q. 92 a. 1 arg. 1) Vertaling: De filosoof (i.e. Aristoteles) sê immers in sy boek *De Generat. Animal.*, dat die vrou ’n mislukte man is.

- ❖ In die plek van die mis het hy die bediening van die Woord sentraal in die kerkdienens gestel;
- ❖ Die eucharistie is ook nie 'n heilige offer, wat slegs deur die priester gebruik mag word nie, maar 'n gemeenskapsmaal vir al die gelowiges;
- ❖ Die hiërargie in die RoomsKatolieke Kerk en haar onfeilbare en absolutistiese gesag is onbybels: amp is diens aan die Woord.
- ❖ Die tradisie het nie meer gesag as die Skrif nie. Selfs nie eweveel nie. Sy staan onder die Skrif.
- ❖ Die selibaat is nie in lyn met die Evangelie nie, omdat dit seksualiteit, vroue en gesinslewe devalueer en Christene hulle vryheid in Christus ontnem.

Die gevolge van hierdie paradigmaverskuiwing vir die posisie van die vrou was nie gering: nie net in die kerk nie, maar veral ook in die samelewing. Tog moet die verwagtings in verband met die kwessie van die vrou in die besondere dienste nie te hoog gespan word nie: die kwessie was nie op die agenda van die Reformasie nie. Dit was nog nie die tyd vir so 'n kwessie nie. Die samelewing was nog steeds prinsipiëel en integraal patriargaal. Binne hierdie patriargale kaders het daar egter 'n groot verskuiwing plaasgevind (Küng 2001:65-66).

2.3.1. Luther

Luther het baie geskryf oor vroue en oor sake wat betrekking het op vroue. In al die genres van sy werke kry ons sy gedagtes oor vroue: in sy Bybelkommentare, preke, polemiese geskrifte, sy Bybelvertaling, lesings vir studente, sy briewe en sy tafelgesprekke. Veral sy verhandelinge ter verdediging van die huwelik en dié teen die selibaatbelofte het groot invloed uitgeoefen en die waarde en plek van die vrou in die samelewing laat styg.

Tog is die mening oor die algemene invloed van Luther op die posisie van die vrou verdeel (Karant-Nunn 2003:7). Veral in die Duitse (Lutherse) kerkhistoriese tradisie word die groot hervormer dikwels beskryf as die redder van die huwelik en van die vrou uit die dieptes van veragting wat veroorsaak is deur die Middeleeuse Katolieke waardering van maagdelikheid.

Sosiale geskiedkundiges en literatuurnavorsers buite Duitsland is egter minder positief: hulle wys daarop dat die hoë waardering van die huwelik nog nie dieselfde is as 'n hoë waardering van die vrou en dat die nadruk op die sentraliteit van die huwelik by Luther en ander Protestante bygedra het tot groeiende negatiewe opvattinge oor die 10 – 15 persent van die bevolking wat nooit getrou het nie en die invloedseer van die vrou beperk het tot die huishouding (Karant-Nunn 2003:8).

Dit is daarom moeilik om Luther onder een noemer te plaas. In sy uitsprake kan hy soms baie sterk wees en selfs teenstrydig. Verder moet ons seker by hom onderskeid maak tussen teorie en praktyk. Sy huwelikslewe met die voormalige non Katharina von Bora kan met reg 'n voorbeeld van 'n sterk liefdesverhouding genoem word waarin die huweliksmaats mekaar hoog waardeur en ondersteun het. Luther het sy vrou soms splenderwys aangespreek as 'Herr Käthe'.

Maar daarteenoor staan 'n hele klomp uitlatings, dikwels meer subtiel as ander kere, waaruit blyk dat die Duitse Reformator nog baie van die gedagtes en

opvatting oor die vrou, haar wese en haar rol, uit die Middeleeue vasgehou het. Veral sy kommentare op die eerste drie hoofstukke van Genesis laat duidelik blyk dat nie net vanweë die rol by die Sondeval die vroue onderworpe geword het aan die manne nie, maar dat hy eintlik daarvan oortuig was dat van die oomblik van die skepping af Eva ’n laer wese was as Adam. In een van sy preke oor Genesis uit die jaar 1527 (WA XXIV 1527: 78a) sê hy dat vroue nie vir ’n ander doel geskep is as om die man te dien en om hom te help kinders voort te bring nie¹⁶.

In die verloop van sy preek, wanneer hy Genesis 3 behandel, verwys hy na 1 Timoteus 2:14, en konkludeer dat Eva nie so intelligent was as Adam nie. Sy was eintlik te dom vir die slim duiwel en het nie raakgesien wie dit was wat met haar gepraat het nie (1527:83b)¹⁷. Daarom het die duiwel ook met Eva gepraat en nie met Adam nie: hy val die man aan waar hy die swakste is, naamlik deur die vroulike persoon (1527:84b)¹⁸. Kortom, vroue is in Luther se oë per definisie minder rationeel en meer emosioneel, en daarom vatbaar vir verleiding.

In lesings oor dieselfde Bybelhoofstukke uit 1535 is hy ietwat meer genuanseerd, maar tog is sy standpunt nog dieselfde. In sy kommentaar op Genesis 1:26 verklaar hy dat, hoewel Eva ’n baie buitengewone skepsel was, net soos Adam in soverre dit die beeld van God betref, naamlik in geregtigheid, wysheid en verlossing – sy nietemin ’n vrou was. Want net soos die son uitnemender is as die maan (hoewel die maan ook ’n baie uitnemende hemelliggaam is), so was ook die vrou, hoewel ’n baie mooi werk van God, tog nie die gelyke van die manlike in eer en heerlijkheid nie (Schriften 42 1535:51b)¹⁹.

Dit moet gesê word dat hy nie altyd so ondubbelsinnig is nie. In dieselfde lesing erken hy na aanleiding van Genesis 2:18 dat as die vrou nie deur die slang verlei is en nie gesondig het nie, sy in alles die gelyke sou gewees het van Adam. Dat

¹⁶ *“Mulier creata est, ut sit adiutorium viro non ad voluptatem, sed ut impleatur dictum ‘Crescite et multiplicamini’: ad hoc ergo creati sunt, ut fructificent. Atque hic rursus damnatur coelibatus Papisticus, verbum enim hoc operatur in nobis potenter. Solus Deus nos mutare potest, huius sumus.”* Vertaling: Die vrou is geskep om ’n hulp te wees vir die man – nie met die oog op lus nie, maar om die woord werklikheid te laat word: ‘Neem toe en vermenigvuldig’. Hulle is dus daarvoor gemaak om vrugbaar te wees. En daarom word die papistiese selibaat ook vervloek, want hierdie woord werk kragtig in ons. Net God kan ons verander, aan wie ons behoort.

¹⁷ *“Aber des versahe sie sich nicht, das der Teuffel da were, Denn also [1. Tim. 2, 14] sagt Paulus ‘Adam war nicht verfuereet, das weib aber ward verfuereet und hat die ubertretung eingefurt’. Das ist so viel gesagt: Heva war nicht so verstendig als Adam, wie auch oben gesagt ist, das Gott mit Adam selbs geredt hat und yhm ein gepot geben, das er Hevam solt lernen.”*

¹⁸ *“Auffs erste greiffet er den menschen an, da er am schwachsten ist, nemlich die weibliche person, das ist Hevam und nicht Adam, Denn alle seine anfechtunge also gerichtet sind, das er einbricht, wo wir schwach und nicht wol verwaret sind, Wo er Adam angegriffen hette, wuerde er yhm wol ein andere antwort geben haben, dafur furcht er sich und dacht also: Ich wil die Sie zum ersten angreifen, villeicht moecht ich yhn auch durch sie hernach zu fall bringen.”*

¹⁹ *“Ac quamvis Heua fuerit praestantissima creatura, similis Aadae, quod ad imaginem Dei attinet, hoc est, ad iusticiam, sapientiam et salutem, tamen fuit mulier. Sicut enim sol praestantior est luna (quanquam luna quoque sit praestantissimum corpus), Ita mulier etsi esset pulcherrimum opus Dei, tamen non aequabat gloriam et dignitatem masculi.”* Vertaling: En hoewel Eva ’n baie uitnemende skepsel was, aan Adam gelyk wat betref die beeld van God, naamlik in geregtigheid, wysheid en verlossing, tog is en bly sy (maar ’n) vrou. Soos immers die son uitnemender is as die maan (terwyl ook die maan ’n buitengewone hemelliggaam is), so is ook die vrou ’n baie mooi werk van God, maar tog was sy nie gelyk in heerlijkheid en waardigheid aan die man(like) nie.

sy nou onderworpe is aan haar man, het gekom ná en as gevolg van die sonde. Dit is deel van die straf (WA 42:87b)²⁰.

Die rol van die vrou was dus vir Luther duidelik dié van eggenote en huismoeder. Veral in die Tafelgesprekke is hy dikwels reguit. So kan hy sê dat die natuur al duidelik maak dat vroue gemaak is vir die huishouding, want hulle skouers is smal en hulle heupe is wyd. Manne daarenteen het breë skouers en smal heupe; dit wys dat hulle die wysheid het (WA TR 1,55:19)²¹. God het man en vrou gemaak – die vrou vir reproduksie, die man vir koswinning en verdediging (WA TR 1,103:40)²².

Maar wat van die rol van die vrou in die Kerk? Hier weerspreek Luther homself soms. Dit gebeur veral in sy diskussies oor preek en profeteer deur vroue. Dit is egter belangrik om die agtergrond van hierdie diskussies in die oog te hou. Wanneer hy homself verset teen die Katolieke Kerk met haar opvattinge oor die gewyde priesterskap, dan gebruik hy reëlmatig die voorbeeld van vroue uit die Ou en Nuwe Testament wat geprofeteer het – as ’n bewys vir die priesterskap van al die gelowiges. Teenoor die Anabaptiste met hulle oproep om al die besondere dienste af te skaf, stel hy preek deur vroue, net soos trouens deur ongeskoolde manne, op een lyn met preek deur kinders, dwase, dronkaards en gestremdes (Karant-Nunn 2003:58).

So skryf hy in ’n verhandeling in 1539 oor die konsilies en die kerk wanneer dit gaan oor die bedienaars van die Woord (WA 50:632-633) dat “die Heilige Gees vroue, kinders en onbekwames” van hierdie funksie uitgesonder het, maar dat Hy net (behalwe in noodgevalle) bekwame manne kies om hierdie besondere diens te vervul – en hy verwys dan onder ander na 1 Korintiërs 14:34. Kinders, vroue en ander persone is nie gekwalifiseer vir hierdie besondere diens nie, alhoewel hulle die Woord van God kan hoor, die doop ontvang, ... en waaragtige, heilige Christene kan wees, soos Petrus sê (1 Pet 3:7). Selfs die natuur en God se

²⁰ *“Peculiariter autem de altera parte humanae naturae, hoc est, de Foemina voluit Moses admonere, quod singulari consilio Dei sit condita, ut ostendat, hunc quoque sexum pertinere ad istud genus vitae, quod Adam expectabat, qui sexus servire debebat ad generationem. Hinc sequitur: Nisi per Serpentem mulier decepta esset et peccasset, eam in omnibus parem fuisse futuram Adae. Nam quod nunc viro subiecta est, ea poena est inflictata ei post peccatum, et propter peccatum, sicut aliae molestiae et pericula, labor partus, dolor et infinitae aliae aerumnae. Non igitur ut hodie est mulier, ita tum fuit Heua; longe melior et praestantior fuit conditio et in nulla re inferior Adamo, sive corporis seu animi dotes numeres.”* Vertaling: Op ’n besondere manier ewenwel het Moses oor die ander deel van die menslike natuur, naamlik die vrou, aangetoon dat sy deur ’n unieke raadsbesluit van God “gebou” is om te wys dat ook hierdie geslag toegelê is op daardie soort van lewe wat Adam verwag het en dat hierdie geslag diensbaar moes wees vir voortplanting. Hieruit volg dat as die vrou nie deur die slang verlei was en gesondig het nie, sou sy in alles gelyk gewees het aan Adam. Want die straf, dat sy nou aan die man onderworpe is, is op haar toegepas ná die sonde en vanweë die sonde, soos ander moeilikhede en gevare, kinders kry, pyn en oneindig baie ander sorge. Dit beteken nie dat die vrou vandag is soos Eva toe nie; haar situasie was baie beter en uitnemender en in niks minder as Adam, sowel gereken na die liggaamlike as geestelike gawes.

²¹ *“Viri habent lata pectora et parva femora, ideo habent sapientiam. Mulieres habent angusta pectora et lata femora. Mulier debet esse oikoupos; id creatio indicat, habent enim latum podicem et femora, das sie sollen still sizen.”* Vertaling: Manne het breë borskaste en smal heupe, daarom het hulle wysheid. Vroue het noue borskaste en breë heupe. Die vrou moet daarom huislik wees; die skepping laat dit duidelik blyk, want hulle het breë agterstewes en heupe, sodat hulle goed stil kan sit.

²² *“Deus creavit masculum et feminam, feminam ad multiplicandum, masculum ad alendum et defendendum.”* Vertaling: God het die manlike en die vroulike gemaak: die vroulike vir vermenigvuldiging, die manlike vir onderhouding en verdediging.

skepping maak hierdie onderskeid, en dit impliseer dat vroue (en nog minder kinders en dwase) gesagsposisies nie kan en nie mag beklee nie, soos die ervaring leer en Moses sê in Genesis 3(:16): “U man sal oor u heers.” Die Evangelie maak nie hierdie natuurlike wet kragteloos nie, maar bevestig dit as die ordening en skepping van God”.²³

Dit is dus vir Luther skeppingsorde en straf vanweë die sondeval dat die vrou haarself moet onderwerp aan die man en dit bring outomaties mee dat sy geen besondere diens kan vervul en daarom nie mag preek en profeteer nie, behalwe in uitsonderlike gevalle, noodgevalle: wanneer daar geen bekwame manne is nie en sy eksplisiet deur God geroep is. In hierdie lig interpreteer hy dan ook die gevalle in die Ou en Nuwe Testament waar vroue geprofeteer het en/of die leiding geneem het.

Dit is ongelukkig dat ons van Luther geen preke, kommentare of verhandelinge oor die *swygtekste* het nie. Dit is net verwysings na hierdie Skrifdele wat sy bogenoemde opvatting onderskryf en bevestig. ’n Laaste voorbeeld hiervan is in ’n artikel teen rondtrekkende en onwettige predikers in 1532 (WA 30 III:524-525). Met ’n verwysing na 1 Korintiërs 14 benadruk hy in hierdie verhandeling dat niemand inbreuk kan en mag pleeg op die besondere diens van ’n ander nie²⁴. Vir die vrou beteken dit dat sy haarself tot die huishouding moet beperk. Dit is haar besondere diens: om eggenote en moeder te wees.

Alles samevattend kan ek daarom sê dat Luther in teorie nie veel verder gekom het as sy Middeleeuse voorgangers nie, maar dat hy binne die patriargale konteks van sy tyd tog vernuwend gewerk het en dat hy veral in die praktyk, deur sy voorbeeld en deur sy groot nadruk op die waarde van die huwelik, ’n groot invloed gehad het op die posisie van die vrou – met name in die samelewing.

²³ “*War ists aber, das in diesem stueck der heilige Geist ausgenommen hat Weiber, Kinder und untuechtige Leute, sondern allein tuechtige mans Personen [1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 6] hiezu erwelet (ausgenommen die not), wie man das lieset in S. Pauli Episteln hin und wider, das ein Bisschoff sol lerhaff-tig, from und eines Weibes [1. Kor. 14, 34] man sein, Und .1. Cor. 14.: ‘Weib sol nicht lernen im Volck.’ Summa, es sol ein geschickter, auserwelter man sein, dahin Kinder, Weiber und ander Personen nicht tuechtig, ob sie wol tuechtig sind, Gottes wort zu hoeren, Tauffe, Sacrament, Absolution zu empfahren und rechte heilige Christen mit sind, wie [1. Petri 3, 7] S. Petrus sagt. Denn solch unterscheid auch die natur und Gottes Creatur gibt, das weiber (viel weniger Kinder oder Narren) kein Regiment haben [1. Mose 3, 16] koennen, noch sollen, wie die erfahrung gibt und Mose Gen. 3. spricht: ‘du solt dem Man unterthan sein’, das Evangelion aber solch natuerlich recht nicht auffhebt, sondern bestetigt als Gottes ordnung und geschepffe.”*

²⁴ “*Nu, wir lassen itzt das anstehen, was solche weiber jm Alten Testament fuer recht gehabt haben, zu lernen und regiern. Sie habens freilich nicht als die Schleicher unberuffen noch aus eigener andacht und thurst gethan, Sonst hette Got jr ampt und werck nicht bestetigt mit wunder und grossen thatten, Aber im Newen testament ordent der Heilige geist durch Sanct Paulus, das die weiber sollen schweigen jnn der Kirchen odder Gemeine und [1. Kor. 14, 34] spricht, Es sey des HERRN gebot, Und er doch wol wuste, das Joel zuvor [Joel 3, 2] verkuendigt hatte, Gott wolt seinen Geist auch auff seine Megde ausgiessen, Da [Apg. 21, 9] zu gesehen hatte die vier toechter Philippi weissagen, Actuum am ein und zweintzigsten, Aber jnn der Gemeine odder Kirchen, da das predigampt ist, sollen sie schweigen und nicht predigen, Sonst muegen sie wol mit beten, [1. Tim. 2, 11] singen, loben und Amen sprechen und da heimen lesen und sich unterinander lernen, vermanen, troesten, auch die schriefft auslegen, das beste sie jmer koennen. Summa, Sanct Paulus wil den frevel und mutwillen nicht leiden, das einer jnn ein frembd ampt greiffe, Sondern ein jglicher sol auff seinen befelh (525) [1] und beruff acht haben und des warten, da mit er eines andern beruff ungehindert [2] und mit frieden lasse.”*

2.3.2. Calvyn

Net soos vir Luther en die ander reformatore was die kwessie van gelykwaardigheid van man en vrou slegs ’n “highly marginal question” (White 1994:489). In die patriargale konteks van hulle tyd was dit net in die regspraak en in literêre kringe van tyd tot tyd ’n punt van bespreking. Maar dit is besonder interessant om Calvyn se interpretasie van Paulus se tersaaklike uitsprake te ondersoek. Die groot verskil met Luther is dat hy homself baie meer sistematies met die hele Bybel besig hou. Só bespreek hy die *swygtekste* nie net in sy *Institutio Religionis Christianae* nie, maar hou hy homself diepgaande met hierdie Skrifdele besig in sy kommentare. Hy is selfs nie bang om oor hulle te preek nie. Ons begin by sy kommentare om vervolgens die stap na sy Dogmatiek te maak.

Die eerste kommentaar is Calvyn se Korintiërskommentaar uit 1592 (Calvinus 1892:532-534). In sy analise van die probleem in die gemeente van Korinte kom hy uit by die punt dat vroue in die samekoms van die gemeente toegee aan hulle groot swakheid: hulle praatlus²⁵. Hy ontken nie dat daar ’n noodsaak (*neccesitas*) kan wees vir vroue om in publiek te praat nie, naamlik om onderrig te gee of te preek. Dit is egter nie betaamlik nie²⁶. Dit is strydig met haar posisie van onderwerping aan haar man²⁷. Calvyn wys daarby op die geskiedenis en op die algemene oortuiging (*sensus communis*) as grond vir sy verklaring dat vroueheerskappy nie betaamlik is nie²⁸. Hy wys dus in sy verklaring van “die wet” in vers 34 nie op die Skrif nie, maar op die algemene moraal. Verder is Calvyn self bewus van die feit dat nie al die getroude manne in staat is om op alle vrae te reageer nie²⁹. Die vrou kan dus ook na ander manne, die profete, gaan om te leer. Ondertussen is hierdie dinge vir Calvyn middelmatige en onbelangrike sake. Dit gaan nie om onwettige sake nie. Dit gaan om sake wat nie ooreenkom met wat pas – die dekorum – en wat opbou nie³⁰. Bowendien wys hy daarop dat Paulus in 1 Korintiërs 14 geen algemeen geldende toepassing maak nie, maar dat dit met die spesifieke situasie van Korinte te doen het en dat latere kerke nie dieselfde reëls moet toepas as die vroeë kerk nie, net so min as wat Paulus in

²⁵ “*Apparet, ... quod mulierum garrulitati locus in sacro coetus ... patebat (532).*” Vertaling: Dit is duidelik ... dat aan die praatlus van vroue ’n plek gegee is in die heilige samekoms (van die gemeente in Korinte).

²⁶ “*Talis enim necessitas potest accidere quae mulieris vocem requirat: sed Paulus tantum quid deceat in coetu rite composito, respicit (533)*” Vertaling: Natuurlik kan daar sodanige noodsaak ontstaan wat praat deur ’n vrou vereis; Paulus het egter slegs wat betaamlik is in ’n ordelik gereelde samekoms in die oog.

²⁷ “*... munus docendi praefecturam esse in ecclesia, ideoque pugnare cum subiectione (533).*” Vertaling: die taak om te onderrig is ’n hoë diens in die kerk, en daarom in stryd met onderwerping.

²⁸ “*Et sane ubicunque valuit ipsa naturae honestas, mulieres omnibus saeculis a publica administratione exclusae fuerunt. Et sensus communis dictate, vitiosam turpemque esse gynaeocratian (533).*” Vertaling: Inderdaad oral waar juis die betaamlikheid uit die natuur gehandhaaf was, was vroue in al die eeue van die publieke regering uitgesluit. Ook die algemene oortuiging maak duidelik dat vroueleiding lelik en skandelik is.

²⁹ “*... non enim omnes mariti idonei sunt ad respondendum (533)*” Vertaling: ... want nie al die eggenotes is geskik om te reageer nie.

³⁰ “*Interea prudentis lectoris est expendere, res, de quibus hic agitur, esse medias en indifferentes, in quibus nihil sit illicitum nisi quod decoro et aedificationi adversatur (533).*” Vertaling: Ondertussen moet die wyse leser oorweeg dat die sake waaroor hier gehandel word, middelmatig en neutraal is, waarin niks ongeoorloof is nie behalwe dat dit ingaan teen die welgevoeglikheid en die opbou.

alles die reëls en gebruike van die kerk in Jerusalem aan ander kerke voorgeskryf het³¹.

In sy kommentaar van 'n paar jaar later op 1 Timoteus (Calvinus 1895:276-279) is sy toon ferm. In 1 Timoteus 2:11 verbied Paulus volgens Calvyn vroue geheel en al om te onderrig. Die reël het betrekking op die samekoms van die gemeente en op amptelike onderrig. Die beroep op voorbeelde uit die Ou Testament van vroue wat opgetree het as profeteses, word kategoriees afgewys: dit was uitsonderlike gevalle. Uitsonderings wat die reël bevestig: die leediens het God uitsluitend vir mans gegee, omdat dit mag en outoriteit veronderstel. Vroue is van nature gemaak om onderworpe te wees³². Vroueheerskappy is 'n monsterlike gedagte, 'n vermenging van hemel en aarde. Daarom gebied Paulus hulle om rustig te bly en hulle plek te aanvaar.

Paulus baseer sy gebod volgens Calvyn op twee argumente:

- **Die volgorde van die skepping wat God se wil laat blyk³³.** Argumente teen die argument dat volgorde nie dieselfde is as rangorde (bv: Johannes die Doper was voor Christus gebore), word deur Calvyn radikaal afgewys. Genesis 2:21 laat duidelik blyk dat die vrou later geskape is as 'n soort aanhangsel van, 'n toevoegsel tot die man³⁴ en dat sy aan die man gegee is om hom te dien en onderdanig te wees³⁵. Die vrou is daarom die man se 'laer helper'³⁶. Hierdie rangorde is vir Calvyn daarom 'n ewige en onaantasbare goddelike instelling³⁷.
- **Die oordeel wat God in Genesis 3:16 oor die vrou uitspreek omdat sy haar man op die verkeerde pad gesit het.** Hierdie argument verkeer volgens Calvyn nie in spanning met die vorige argument nie. Vóór die sondeval was die onderwerping van die vrou aan die man *natuurlik* en vanselfsprekend; ná die sondeval was dit minder vrywillig en minder

³¹ “*Respondeo, Paulum hic non perpetuo argumento usum esse, sed quod spécialiter convineret Corinthiis ... Quare illud non sequitur necessario, quod posterior ecclesiae per omnia alligandae sint priorum institutis (534).*” Vertaling: Die antwoord is dat Paulus hier nie gebruik maak van 'n oral en altyd geldend argument nie, maar een wat spesiaal gerig is op die Korintiërs. ... Daarom kan nie noodwendig gekonkludeer word dat latere kerke in alles gebind is aan instellings van vroeër nie.

³² “*Respondeo, nihil esse absurdi quin praesit aliquis, et simul paret, secundum diverso respectus: sed in muliere id non valet, quae natura (hoc est, ordinaria Dei lege) ad parendum nata est (276).*” Vertaling: My antwoord is dat daar geen enkele absurditeit is in die situasie dat een persoon mag het en tegelykertyd gehoorsaam is, in verskillende situasies nie: maar dit geld nie vir die vrou nie, wat van nature (dit is, ooreenkomstig die gewone wet van God) gebore is om te gehoorsaam.

³³ “*Docet igitur, etiamsi in prima et originali integritate stetit humanum genus, ita ferre genuinum naturae ordinem, qui a Dei praescripto fluxit, ut mulieres subiectae sit (276).*” Vertaling: Dit wys dus dat hoewel die menslike geslag nog in die eerste en oorspronklike waardigheid gestaan het, tog die aangebore natuurlike orde wat uit die voorskrif van God voortgekom het, vereis dat vroue onderworpe is.

³⁴ “*... ut sit quasi viri accessio (277).*” Vertaling: ... asof sy 'n soort aanhangsel van die man is.

³⁵ “*Et hac lege fuisse viro adiunctam, ut praesto adsit ad exhibenda osequia (277)*” Vertaling: en dat sy aan die man toegevoeg is op basis van die gebod dat sy naby sal wees om onderdanigheid te betoon.

³⁶ “*Quum ergo non duo capita Deus aequa potestate creaverit, sed viro addiderit adiumentum inferius (277).*” Vertaling: Dus God het nie twee hoofde van gelyke bevoegdheid geskape nie, maar Hy het aan die man 'n laer hulp gegee.

³⁷ “*... merito ad illum creationis ordinem nos apostolus revocat, in quo relucet aeterna et inviolabilia Dei institutio (277).*” Vertaling: (daarom) herinner ons apostel ons aan daardie skeppingsorde waarin die ewige en onskendbare instelling van God weerspieël.

maklik³⁸. Ook bestry Calvyn hier die mening dat Adam net slagoffer was van die verleiding deur Eva en nie self ook oortreder omdat hy na Satan geluister het nie. Wel lê Paulus volgens Calvyn in hierdie argument die nadruk daarop dat die bron van die oortreding by Eva lê³⁹.

In vers 15 troos Paulus die vrou dan volgens Calvyn met die boodskap dat hulle nog steeds die hoop op redding mag hê, hoewel hulle swaarkry onder die tydelike straf⁴⁰. Hierdie hoop het volgens Calvyn 'n tweevoudige effek: dit behoed hulle vir uitsigloosheid en help hulle om kalm en geduldig hulle lot te ondergaan en hulle vrywillig te onderwerp aan hulle eggenotes omdat dit vir hulle goed is, en vir God welgevallig is⁴¹. Hy benadruk daarby dat dit natuurlik nie die oorsaak van hulle verlossing is of kan wees nie, maar dat dit die weg is waarin God ons aan sy genade deel gee⁴². Verder gaan hy in teen die asketiese benadering van die Middeleeue wat die moederskap as 'n noodsaaklike kwaad gesien het en hierin gaan hy 'n ander weg op as byvoorbeeld Augustinus. Vir Calvyn is die moederskap 'n religieuse en heilige taak⁴³ wat nie net kinders kry omvat nie, maar ook hulle opvoeding⁴⁴. In die gehoorsame uitoefening van hierdie taak skep God volgens Calvyn meer welbehag as in die grootste heldedade.

Dieselfde blyk uit 'n reeks preke oor 1 Timoteus (Calvinus 1895:197-232) in 1554-1555, met name preke 17-19 oor 1 Timoteus 2:8-15. Calvyn worstel met die verhouding tussen man en vrou. Maar dit is duidelik: die orde wat God in die natuur gelê het vóór die sondeval en die oordeel van God oor die vrou ná die sondeval, bevestig dat die rol en die roeping van die gelowige vrou is om 'n goeie moeder en huisvrou te wees. Daarom pas dit by haar status om in onderworpenheid te leer⁴⁵. Die man neem die leiding en die vrou moet volg. Dit is

³⁸ “*Respondeo, nihil impedire quominus et naturalis ab initio fuerit conditio parendi: et deinde propter peccatum accidentalis serviendi esse coeperit, ut iam minus liberalis sit subiecto quam prius fuisset (277).*” Vertaling: My antwoord is dat niks dit onmoontlik maak dat gehoorsaamheid van die begin af 'n natuurlike saak was nie: en dat vervolgens vanweë die sonde die noodlottige diensbaarheid begin het, sodat die onderwerping nou minder vrywillig is as wat dit eers was.

³⁹ “*Paulus enim suis verbis non significat Adam non eadem implicitum fuisse diaboli fallacia: sed tantum causam vel originem transgressionis ab Eva profectam esse (277).*” Vertaling: Paulus bedoel nie met sy woorde dat Adam nie deur dieselfde bedrog van die duiwel verstriek is nie: maar alleen dat die oorsaak of begin van die oortreding van Eva af uitgegaan het.

⁴⁰ “*Ergo Paulus ut illas soletur, ac suam illis conditionem tolerabilem reddat, spem salutis relictam esse admonet, utcunque sustineant poenam temporalem (277-278).*” Vertaling: Paulus, om hulle te troos en om die situasie vir hulle draaglik te maak, vertel dus dat die hoop op redding vas staan, ook al ondergaan hulle nou nog 'n tydelike straf.

⁴¹ “*... hoc genus obsequii et sibi esse salutare, et Deo acceptum (278).*” Vertaling: ... hierdie vorm van gehoorsaamheid is nie net goed vir hulle nie, maar ook welgevallig vir God.

⁴² “*... hic non disputat apostolus de causa salutis, non posse nec debere ex eius verbis colligi quid mereantur opera: sed tantum ostendi qua nos via perducat Deus ad salutem, cui nos sua gratia destinavit (278).*” Vertaling: Die apostel praat hier nie oor die oorsaak van die verlossing, en daarom kan en mag nie uit sy woorde opgemaak word watter werk verdienstelik is nie: maar hy wys hulle net langs watter pad God ons tot die verlossing bring, waartoe sy genade ons voorbestem het.

⁴³ “*... hoc opus tanquam pium et sanctum ita urgere, ut ratione esse dicat obtinendae salutis (278).*” Vertaling: ... om te benadruk dat hierdie werk so vroom en heilig is, dat dit 'n rede vir die verkry van verlossing genoem kan word.

⁴⁴ “*... tam in partu quam in educatione liberorum (278).*” Vertaling: ... sowel by die geboorte as by die opvoeding van die kinders

⁴⁵ “*Ainsi donc nous voyons que sous une espece saint Paul a voulu ici admonester que si les femmes se soumettent de leur bon gré et en toute patience à ce que Dieu leur commande, et que porte leur estat, c'est un sacrifice qui est agreable à Dieu, et que la malediction qui avoit esté*

God se wil⁴⁶. Daarom kan sy geen onderrig gee in die gemeente nie: dit sou immers ’n omkering van God se orde, in die natuur en in sy kerk wees⁴⁷.

In sy Institusie van 1536 verwys Calvyn (Calvinus 1893:226-228) slegs een keer na hierdie kwessie. Opvallend is dat hy daarby nie 1 Timoteus 2 noem nie, maar slegs verwys na 1 Korintiërs 14. Hy doen dit in die kader van die kerklike mag (hoofstuk 6). In sy polemieë met die Rooms-Katolieke Kerk verklaar hy eers wat die mag nie is nie. Calvyn wil egter nie in die ander uiterste verval nie. Saam met Paulus (1 Kor 14:40) sien hy die noodsaak van kerkelike reëls en bepalings om seker te maak dat alle dinge “gepas en ordelik” geskied in die kerk⁴⁸. Hulle is egter nie verlossend nie, maar hulle hou die gemeente by mekaar⁴⁹. Hulle dien die opbou van die gemeente. Daarom kan hulle ook verander of selfs afgeskaf word⁵⁰.

mise sur toutes femmes en la personne d'Eve, est comme aneantie, car Dieu les reçoit en sa grace et en son amour (225-226).” Vertaling: Ons sien dus dat die heilige Paulus hier in sekere opsig dit wil laat blyk dat as die vrou hulle onderwerp, vrywillig en in alle geduld, aan dit wat God hulle oplê, en wat hulle posisie vereis, dat dit ’n offer is wat vir God aangenaam is en dat die vloek wat op al die vroue gelê is in die persoon van Eva sou verdwyn, want God ontvang hulle in sy genade en in sy liefde.

⁴⁶ *“Or est il ainsi que Dieu a créé l'homme par sa bonté gratuite il luy a donné la supériorité qu'il a par dessus la femme: il a voulu à l'opposite que la femme fust sujette: il faut donc qu'on se contente de cela. Si la femme demande, Et pourquoi est-ce que l'homme aura telle prééminence? Dieu l'a voulu ainsi: et nous ne pouvons pas alleguer mérite pourquoi Dieu nous ait préféré aux femmes: comme aussi celui qui est plus excellent que ses compagnons, ne pourra pas dire que cela soit de sa dignité propre (212).*” Vertaling: Toe God dus die man geskep het na sy vrye guns, het Hy hom superioriteit gegee, wat hy het oor die vrou: daarteenoor het hy gewil dat die vrou onderworpe sou wees. Daar moet ons dus tevrede mee wees. Wanneer die vrou vra: en waarom is dit dat die man hierdie vooraanstaande plek moet hê? God het dit so gewil: en ons kan nie iets tot ons verdienste inbring waarom God ons verkies het oor vroue nie: net soos hy wat meer is as sy metgeselle, nie kan sê dat dit van sy eie waardigheid kom nie.

⁴⁷ *“Nous avons commencé à traiter pourquoy S. Paul en ce passage notamment a défendu aux femmes d'usurper l'office d'enseigner: c'est à sçavoir, d'autant qu'il faut que l'Eglise de Dieu ait certain ordre et police, et les choses n'y soient point confuses. ... Voilà donc l'intention de S. Paul, et du S. Esprit qui a parlé par sa bouche (209).*” Vertaling: Ons het begin behandel waarom S. Paulus in hierdie teksgedeelte vroue duidelik verbied om die leerdiens op hulle te neem: en dit is omdat die Kerk van God ’n sekere orde en regering moet hê en dat dinge nie deurmekaar is nie. ... Dit is die bedoeling van S. Paulus en van die Heilige Gees wat deur sy mond spreek.

⁴⁸ *“Quamobrem, si ecclesiae incolumitati optime prospectum volumus, diligenter omnino curandum est, ut, quod Paulus iubet (1 Cor. 14), decenter omnia et secundum ordinem fiant (226).*” Vertaling: En daarom moet daar, wanneer ons so goed moontlik wil sorg vir die behoud van die kerk, in elk opsig ywerig gesorg word dat, wat Paulus beveel (1 Kor 14:40), alles betaamlik en volgens (goeie) orde gebeur.

⁴⁹ *“Huc ergo quae conducunt leges, tantum abest ut damnemus, ut his ablatis dissolvi suis nervis ecclesias totasque deformari ac dissipari, contendamus. Neque enim aliter haberi potest quod Paulus exigit, ut decenter omnia et ex ordine fiant, nisi additis observationibus, ceu vinculis quibusdam, ordo ipse et decorum consistat (226).*” Vertaling: Wette wat dus daartoe dienstig is, wil ons geensins veroordeel nie; ons stem saam dat deur hulle af te skaf, die kerke van hulle senuwees beroof en volledig gedeformeer en vernietig word. Want wat Paulus verklaar dat alles betaamlik en ordelik moet gebeur, wat nie kan gebeur nie behalwe deur toevoeging van reëls soos bande, die orde self en dat die betaamlikheid vasstaan.

⁵⁰ *“Postremo, ut nullam hic perpetuam legem nobis statuentes, totum observationum usum et finem ad ecclesiae aedificationem referamus, qua postulante, non modo mutari aliquid, sed quidquid ante in usu nobis observationum fuerit, inverti, nulla offensione feramus (227).*” Vertaling: Uiteindelik om nie vir onself hier enige permanente wet vas te stel nie maar elke gebruik en doel van hulle onderhouding in die lig te sien van die opbou van die kerk, sal ons wanneer dit (die opbou van die gemeente) dit vereis, sonder ergernis verdra, nie net dat daar iets gewysig word nie maar ook wat voorheen by ons in gebruik en onderhou was, afgeskaf word.

Calvyn onderskei twee kategorieë bepalings: dié wat te doen het met wat *gepas* is en dié wat te doen het met *ordelikheid*. By die laaste kategorie hoort bepalings soos die tyd en die plek van samekoms van die gemeente, en dies meer. Voorbeelde van die eerste kategorie kry hy by Paulus: dat die vroue in die gemeente geen onderrig mag gee nie, dat hulle hulle koppe moet bedek wanneer sy na buite gaan. Hier verwys Calvyn na 1 Korintiërs 11:5vv en 14:34⁵¹. Dit gaan hier vir Calvyn in wese om plaaslike gewoontes wat voorgeskryf word deur algemene menslikheid en beskeidenheid. Oortreding uit onwetendheid is nie sonde nie; as dit egter gebeur vanuit geringskatting, is dit vermetelheid wat bestraf moet word⁵².

Samevattend kan ek sê dat die jong humanistiese student Calvyn (Douglass 1985:46) in die 1536-uitgawe van die *Institusie* ’n baie pragmatiese benadering volg. Hy verwys nie direk na 1 Timoteus 2:11-12 en ook nie na die skepping of die sondeval nie. Dit is egter duidelik dat die onderwerping van die vrou eenvoudig vooronderstel word. Dit is deel van sy denkraamwerk. Dat hulle stil bly en dat hulle hulle hoofde moet bedek, is – volgens die opinie van Calvyn – normaal en in ooreenstemming met die Skrif.

White (1994:499) vat Calvyn se opvatting in die 1536-*Institusie* mooi saam as hy skryf:

... the author of the *Institute* might not admit women to his pulpit, but he will not say that custom everywhere obliges congregations to follow his example. Where the contrary practice exists, he will strive to maintain unity with those churches where Christ is truly preached. In matters external he will allow church leaders the same freedom which he claims for himself, and he will be careful to avoid disputes in which Paul’s teaching is made the basis for harsh sectarian conflict or for rigid theories of church order.

In die latere uitgawes van die *Institusie*, met name dié van 1543 en later, vind egter ’n aansienlike uitbreiding van die teks van 1536 plaas en kom 1 Korintiërs 14:34-35 in ’n ander lig te staan.

Calvyn (Calvinus 1863:887vv) begin met ’n nadere uitwerking van die begrippe “betaamlikheid” en “orde”. Die eerste kategorie reëls verbind hy met vroomheid, beskeidenheid, ingetoënheid. Dit is deels kultureel bepaal en het veral betrekking op gebruike en seremonies. Orde is meer verbind met kerkregering, tug en

⁵¹ “*Prioris generis exempla sunt apud Paulum, ne mulieres in ecclesia doceant, ut velatae procedant (1 Cor. 11 et 14), et in perpetuo vitae usu spectari possunt: ut flexis genibus, nudoque capite publice oremus, ne nuda hominum cadavera in foveam proiciantur, ne Domini sacramenta profane et sordide administrentur, et quae alia eodem pertinent (226).*” Vertaling: Voorbeelde van die eerste soort is volgens Paulus, dat vroue in die gemeente geen onderrig mag gee nie, dat hulle kopdoeke moet dra (1 Kor 11 en 14); ook in die gewone daaglikse lewe kan hulle gesien word: dat ons in die openbaar met geboë knieë en onbedekte hoof bid, dat lyke van mense nie kaal in ’n grafkuil gegooi mag word nie, dat die sakramente van die Here nie op ’n onheilige en ongeordende manier bedien mag word nie, en andere soortgelyke sake.

⁵² “*Sed est nihilominus in istis rebus, quod agendum aut cavendum mos regionis, instituta, ipsa denique humanitas et modestiae regula dictet. Ubi si imprudentia et oblivione quid erratum fuerit, nullum admissum crimen est, sin contemptu, improbanda est contumacia (227).*” Vertaling: Maar tog is daar in daardie sake die plaaslike gewoonte wat ons moet doen of nie moet doen nie, geldig: uiteindelik gedikteer deur menslikheid en die reël van beskeidenheid. En wanneer daar uit onversigtigheid en vergeetagtigheid enige fout begaan is, is daar nog geen enkele oortreding begaan nie, maar indien uit geringskatting, dan is dit ’n afkeurenswaardige weerspanningheid.

gehoorsaamheid met as doel vrede en rus in die kerk⁵³. Belangrik is dat hy van al hierdie menslike insettings, wat goed is en werk, net dié wil aanvaar wat gegrond is op God se gesag en uit die Skrif kom en dus heeltemal goddelik is⁵⁴.

Wat egter opval, is dat by die indeling van allerlei praktyke en gebruike, Calvyn 1 Korintiërs 14:34-35 uit die lys van dinge wat “betaamlik” is verwyder en die verbod vir vroue om onderrig te gee in die gemeente, plaas onder die rubriek “orde”⁵⁵. White wys daarop dat dit ongetwyfeld te doen het met Calvyn se ervaring in Straatsburg (1538-1541) en met die invloed van Bucer. Hierdeur het hy meer nadruk gelê op die orde en die besondere diens in die gemeente. Calvyn wou nie afbreuk laat geskied aan die besondere diens van alle gelowiges nie, maar hy het homself meer en meer gedistansieer van die Lutherse, meer aristokratiese visie op kerk en diens, en tegelykertyd van die demokratiese uitlopers van radikale bewegings soos die wederdopers (1994:500-501).

Die verskil lyk nie baie groot nie; dit is net ’n verskuiwing. Die gevolg is dat die rol van vroue in die gemeente nie meer ’n saak van betaamlikheid is nie, maar van kerkreg. Vroue op die kansel is nie meer ’n gebrek aan beskeidenheid – betaamlikheid – nie maar ’n gebrek aan dissipline – tug. Dit is nie net “onvanpas” nie, maar “onordelik”. Dit gaan in hierdie geval egter nie om die suiwerheid van die kerk nie, maar om die vrede. Eintlik kom dit baie naby aan die woorde in die Korintiërs-kommentaar dat hierdie sake by die middelmatige dinge hoort. Dit veroorsaak dat daar tog altyd ’n openheid (Thompson 1992:243) en spanning bly in Calvyn se uitsprake oor die rol van die vrou in die gemeente: ’n dualiteit wat nie opgelos word nie.

Die groot vraag is natuurlik waarom Calvyn nooit verder daarop ingegaan het nie (Thompson 1992:271). Hy het nooit die punt opgegee dat die spreke van die vrou tot die *adiaphora* gereken moet word nie! Hy het dit egter ook nooit verder ontwikkel

⁵³ “*Ita omnes ecclesiasticas constitutiones, quas pro sanctis et salutaribus recipimus, in duo capita referre licet. Alterae enim ad ritus et caeremonias, alterae ad disciplinam et pacem respiciunt (889).*” Vertaling: So kan ons al die kerklike insettings wat ons as heilig en heilsaam beskou, in twee hoofpunte weergee. Immers, die een soort het betrekking op die gebruike en seremonies, die ander op orde (dissipline) en vrede.

⁵⁴ “*Hic testari operae pretium est, eas demum humanas constitutiones me probare, quae et Dei auctoritate fundatae et ex scriptura desumptae adeoque prorsus divinae sint (889).*” Vertaling: Hier is dit goed om te betuig dat ek slegs hierdie menslike instellings goedkeur wat nie net gegrond is op God se gesag nie, maar ook uit die Skrif geneem en daarom geheel en al goddelik is.

⁵⁵ “*Prioris generis exempla sunt apud Paulum (1 Cor. 11) , ut ne profana symposia cum sacra Domini coena commisceantur; ne mulieres in publicum nisi velatae procedant. Et alia plurima in quotidiano usu habemus: quale est, quod flexis genibus nudoque capite oramus; quod Domini sacramenta non sordide, sed cum aliqua dignitate administramus; quod in sepeliendis mortuis quondam honestatem adhibemus, et quae alia eodem pertinent. In altero genere sunt horae publicis precationibus, concionibus et mysticis actionibus destinatae; in ipsis concionibus quies ac silentium, loca destinata, hymnorum concentus, dies celebrandae Domini coenae praefixi, quod Paulus vetat ne mulieres in ecclesia doceant (1 Cor. 14, 34), et si qua sunt similia. (888-889)*” Vertaling: Van die eerste soort is volgens Paulus voorbeelde (1 Kor 11), dat gewone feesmaaltye nie vermeng mag word met die heilige maaltyd van die Here nie; dat vroue nie in publiek verskyn tensy met kopdoek nie. Ook het ons baie ander voorbeelde uit die daaglikse gebruik: soos dat ons bid met geboë knieë en ’n onbedekte hoof; dat ons die sakramente van die Here nie ordeloos, maar met waardigheid moet bedien; dat ons by die begrafnis van dooies ’n sekere eerbied aan die dag lê; en ander soortgelyke sake. Tot die ander soort behoort die ure wat bestem is vir openbare gebede, samekomste en mistieke handeling; in hierdie samekomste rus en stilte, die afgesproke plek, die saamsing van gesange; dae wat vasgestel is om die maaltyd van die Here te vier; dat Paulus nie toestaan dat vroue in die gemeente leer nie (1 Kor 14:34), en dies meer.

nie. Inteendeel, in sy preke oor 1 Timoteus gaan hy heeltemaal in ’n ander rigting en word die skeppingsorde en die oordeel oor die vrou vanweë die sondeval net soos in sy kommentaar swaar onderstreep. Hy worstel werklik met die teks: drie preke lank!

Was dit miskien nog nie die tyd nie? Was dit miskien omdat die vraag na die rol van die vrou nog nie werklik na vore getree het nie: in elk geval nie in die kerk nie? Hoe sou Calvyn vandag na die kerk gekyk het en na die moeisame stryd onder sy nasate oor hierdie vrae?⁵⁶ Hoe sou hy die spanning in sy eie denke oplos?

White (1994:507) wys op preke van Calvyn in 1556 oor 1 Korintiërs 10 en 11 (Calvinus 1895:709-764). Hier word die bogenoemde kwessie in ’n eskatologiese konteks geplaas en word die natuurlike orde teenoor die heilsorde geplaas. In die laaste orde is daar nie manlik of vroulik nie⁵⁷, maar in die eerste is die uitwendige orde (*l'ordre extérieur*) van die krag wat God in sy genade aan die kerk opgelê het om alles in goeie orde te laat verloop⁵⁸. Die vraag kan egter gestel word of by die einde van alle dinge die natuurlike orde van voor die sondeval opgehef sal word en of dit nie net ’n verskuiwing van die problematiek teweeg bring in Calvyn se denke nie.

⁵⁶ Calvyn het homself op nog twee punte met die rol van die vrou in die gemeente besig gehou: in verband met die rol van diakonesse en in verband met die nood-doop aan siek kinders. In kort: in Genève het hy vroulike diakens in die rol van sielversorgers geken en erken. Op die punt van die nood-doop het hy egter ’n afwysende houding aangeneem, omdat dit ten diepste by die leediens hoort en nie by die diakendiens of die diens van al die gelowiges nie (*Inst.IV.3.9 en IV.15.20-22*).

⁵⁷ “*Brief nous ne pouvons pas estre ni membres de Iesus Christ, ni enfans de Dieu, sinon à telle condition, qu’il n’y ait plus ne masle ne femelle, qu’il n’y ait plus un degré de l’un pardessus l’autre. Tout cela est bien certain quant à l’adoption de Dieu, quant à la liberté de l’Evangile, à sçavoir que nous pouvons invoquer nostre Dieu hardiment, quant à ce qu’estans appuyez sur ses promesses, nous ne doutons point que nostre heritage ne nous soit appresté au Ciel: quant à ce que nous recevons les Sacremens pour estre mieux confirmez en l’union de nostre Seigneur Iesus Christ, afin que par son moyen nous puissions parvenir à la gloire à laquelle Dieu nous appelle et convie: quant à ce que nous sommes gouvernez par son saint Esprit, pour cheminer en toute chasteté et temperance, et en toutes autres vertus: cela (comme i’ay dit) est commun à tous fideles (727).*” Vertaling: Kortom, ons kan nie lidmate van Jesus Christus wees nie, en ook nie kinders van God nie, sonder hierdie voorwaarde: dat daar geen manlik of vroulik meer is nie; dat die een nie meer méér is as die ander nie. Dit kan ons met goeie sekerheid stel met betrekking tot die aanvaarding deur God, die vryheid van die Evangelie, die wete dat ons God met vrymoedigheid kan aanroep, die vasstaan op sy beloftes, en dat ons nie twyfel dat ons erfenis vir ons in die hemel voorberei is nie: dat ons bevestig word in die eenheid met ons Here Jesus Christus wanneer ons die sakramente tot versterking ontvang, sodat ons deur middel van Hom die heerlikheid waartoe God ons oproep, sal bereik; dat ons regeer word deur sy Heilige Gees om te wandel in alle reinheid en soberheid – en met alle ander deugde: dit is (soos ek gesê het) gemeenskaplik vir al die gelowiges.

⁵⁸ “*Puis qu’ainsi est donc, sçachons que quant à nostre salut, et quant au Royaume de Dieu, qui est spirituel, il n’y a point de distinction ne de difference entre l’homme et la femme, entre le serviteur et le maistre, entre le poure et le riche, le grand et le petit: mais cependant si faut-il qu’il y ait quelque ordre entre nous: et Iesus Christ ne l’a point voulu aneantir, comme aucuns fantastiques ont prins à la volée et à ’estourdie ce passage que nous avons allégué, et ont tiré l’Ecriture sainte par les cheveux (comme ont dit), ils ont voulu abolir l’authorité des Magistrats, qu’il n’y eust point de loix ni ordonnances en ce monde (719).*” Vertaling: Dit is dus só dat met betrekking tot ons heil en tot die Koninkryk van God wat geestelik is, daar geen onderskeid en geen verskil is tussen die man en die vrou, tussen die slaaf en die eienaar, tussen die arme en die ryke, tussen groot en klein nie: maar as daar dan enige orde tussen ons moet wees: ook Jesus Christus wou dit nie afskaf nie, soos sommige wensdenkers met hierdie gedeelte op loop gegaan het, wat ons al gewys het, en die heilige Skrif by die hare meegesleep het (soos ons gesê het). Hulle wou die gesag van die Magistrate omver gooi, omdat daar geen wette of reëls meer in hierdie wêreld sou wees nie.

Elke teologie ontstaan en bestaan binne ’n historiese konteks. Vir die Geneefse hervormer was dit ’n konteks wat gevorm is deur patristiese en die laat-middeleeue se anti-feminisme en deur konserwatiewe – selfs aristokratiese – humanisme. Hierdie konteks speel duidelik ’n groot rol in sy gedagtes oor die rol van die vrou in die gesin, die samelewing én in die gemeente. Veral as hy dit in die konteks plaas van betaamlikheid en orde.

Ek stem dan ook hartlik saam met White (1994:508) wanneer hy saamvat: “Here as elsewhere, the study of Calvin is profitable not because he offers timeless answers to our questions, but because he invites us to think biblically about them.” Dit was die krag van Calvyn. Dit was die krag van die Reformasie. Ons mag die krag en die invloed nie onderskat nie, maar ook nie oorskakel nie⁵⁹.

2.4. **Modernisme en Postmodernisme**

Die Middeleeue het die Rooms-Katolieke Kerk met haar tradisies in die middelpunt geplaas. Die Reformasie het die Bybel weer in die sentrum gesit met die geloof in Jesus Christus as die hart daarvan. Die Verligting het die mens sentraal gestel met sy moontlikhede, sy keuses, sy gevoelens en sy regte. Wetenskap en tegniek het met reusespronge ontwikkel deur die nuwe denke. Dit het die hele wêreld- en mensbeeld verander en op sy kop gedraai. ’n Landboukultuur het – in elk geval die Westerse wêreld – oorgegaan in ’n industriële samelewing, waarin die tegnokratie die mag van die aristokratie oorgeneem het. Dit het met revolusies gepaard gegaan: die opkoms van die rasionalisme, die afskaffing van slawerny, die Franse Revolusie, die Industriële Revolusie, die Kommunistiese Revolusie (Küng 2001:79-85). Ek besef dat dit alles ietwat ongelyksoortige groothede is, maar dit wys dat al hierdie veranderings nie sommer sonder slag of stoot gekom het nie. Die resultate is egter oral voelbaar en sigbaar en word ook deur globalisasie versprei tot in die Verre Ooste en die van ouds as ‘donker’ getekende Suid. Voorbeelde daarvan is die *Universele Regte van die Mens* en die *Westerse demokratiese model* wat in die hele wêreld as maatstaf geneem word om regerings te beoordeel.

Küng (2005:80) wys daarop dat vanaf die Verligting die posisie en rol van die vrou wel verander, maar nie altyd verbeter het nie. Die beeld in die algemeen is baie teenstrydig vir sover dit die Moderne Tyd betref.

Op die vraag watter rol die kerke gespeel het by die emansipasie van die vrou, is die antwoord nie so maklik te gee nie, omdat dit van land tot land baie verskil. Bowendien is daar ’n groot verskil in die situasie binne die Katolisisme en die Protestantisme. In die algemeen kan daar drie dinge gesê word:

- Die vrouebewegings wat in verskillende lande in hierdie tyd tot stand gekom het, het aanvanklik feitlik geen steun in die kerke gekry nie;

⁵⁹ In sy kommentaar op 1 Timoteus vat Roloff (1988:144) dit só saam: “Die *reformatorische Theologie* brachte keine grundsätzliche Veränderung, lediglich eine gewisse Modifikation der traditionellen Auffassungen. Sie blieb der Ansicht der Väter treu, was die schöpfungsmässige Stellung der Frau unter dem Mann betraf; lediglich die Aussagen über die besondere Nähe der Frau zur Sünde wurden von ihr deutlich modifiziert.”

- Omdat die Kommunistiese Manifest in 1848 so ver van die kerke verwyder was, het die idees van die Kommunisme amper geen invloed of effek op die kerke gehad nie
- Emansipasie het eers later in die gesigskring van die kerke gekom, maar het nouliks verder gekom as die middelklas in die samelewing.

Dit het nog tot in die jare 60 van die vorige eeu geneem voordat die situasie werklik vir die vrou self verander het. Deur dieselfde onderrig en deur die sistematiese inspanning van die vrouebeweging, het vroue steeds meer moontlikhede gekry en gebruik in die samelewing. In die politiek, in die sakewêreld, in die wetenskap – en selfs in tipiese mansberoepes soos polisie, leer en die boubedryf – staan vroue skouer aan skouer met die man. In die arbeidsreg is haar posisie in die algemeen heeltemal gelykgestel aan die man s'n. Ook in die huweliksreg in die meeste Westerse Lande is die regte van die vrou gelyk aan dié van die man. In die gesin is dit moontlik dat die man die rol van huisvader inneem terwyl die vrou buitenshuis werk. Of dit is 'n gedeelde rol volgens afspraak.

In die Teologie het die Feministiese Teologie dit selfs tot hermeneutiese sleutel gemaak vir Teologie-beoefening. Die Bybel en die Kerkgeskiedenis word bewustelik gelees vanuit die gesigspunt van vroue, maar deur baie van hulle uiters kritiese houding het hulle maar moeisaam en sporadies in die kerke gevorder. Vanuit hulle perspektief was die kerk veral manlik en konserwatief.

Tog het hierdie veranderings in die samelewing nie by die kerk verbygegaan nie. Dit is dan ook nie 'n wonder dat die vroeë oor die vrou in die besondere diens juis in die tweede helfte van die vorige eeu begin opkom het nie. Tot vandag toe word die gemoedere in die meer behoudende kerke hiermee gekonfronteer. Die pyn en moeite waarmee dit saamkom, laat blyk dat daar 'n revolusie aan die gang is: die paradigma is besig om te verskuif. Die kontoure van die nuwe paradigma is reeds sigbaar in die samelewing waar die gelykwaardigheid van man en vrou steeds meer as 'n gegewe beskou word. Die belangrike hermeneutiese vraag is: hoe kan en mag dié nuwe paradigma van betekenis en invloed wees in die bogenoemde diskussie. Net antities?⁶⁰

Die meer tradisionele benadering stem in die algemeen wel saam dat daar met betrekking tot die verlossingswerk van Christus geen verskil is tussen man en vrou nie – natuurlik ook op grond van byvoorbeeld Galasiërs 3:28. Hierdie benadering hou egter vol dat wanneer vroue in die besondere diens van predikant, ouderling – en in miskien 'n mindere mate in die besondere diens van diaken – toegelaat word en funksioneer, haar skeppingsmatige onderwerping aan die man genegeer word en daarmee die wet van God verontagsaam word.

Die voorstanders van die vrou in die besondere diens wys daarteenoor daarop dat die *swygtekste* situasiegebonde, deur verbygegane, agterhaalde waardevoorstellings en maatskaplike verhoudingsmodelle van die Joodse en/of Hellenistiese samelewing van daardie tyd bepaalde uitsprake was wat inhoudelik

⁶⁰ Die vraag is dan natuurlik of ons nie konsekwent moet wees nie? As ons kerklik die onderskeid tussen die geslagsrolle handhaaf, kan ons dan ons dogters steeds universiteit toe stuur? As hulle rol is om net moeder te word, of net in versorgende beroepes hulle plek moet soek, dan het dit gevolge vir die opleiding wat hulle moet kies. As ek na die gereformeerde tradisie in Suid-Afrika en in Nederland kyk, sien ek dat die vraag 'n verbygegane stasie is en dat die paradigmaverskuiwing in die samelewing lank reeds plaasgevind het – ook in die mees ortodokse gereformeerde kringe.

in spanning staan met die sentrale teologiese insigte en opvattinge van die antieke Christendom.

’n Voorbeeld van hierdie opvatting is te vind by Thielicke (1964). Hy is van mening dat 1 Korintiërs 14:34 en 1 Timoteus 2:12 nie in die res van die Nuwe Testament pas nie, en dat hulle voortkom uit toenmalige maatskaplike ordenings wat vir ons tyd geen inhoud of krag meer het nie.⁶¹

Met betrekking tot 1 Korintiërs 14:34-35 word in die meeste gevalle aangeneem dat dit oor ’n ‘na-pauliniese interpolasie’ gaan. Dit is die geval by Leipoldt (1955:190-191), Schelkle (1977:165-166) en by Dautzenberg (1983:183-202).

Almal van hulle sien hierdie gedeelte as ’n algemene verbod aan al die vroue om op enige wyse in die gemeente te praat. ’n Absolute *swyggebod*, volgens Dautzenberg (1983:195): elke vorm van praat in die gemeente is vir ’n vrou skandelik⁶². Hierdie woorde staan dan egter in teenstelling met 1 Korintiërs 11:5ev waar Paulus sê dat vroue kan en mag bid en profeteer, mits haar hoof bedek is. Dit gaan nie oor die bid en profeteer van vrou self nie, maar oor die manier waarop hulle dit moet doen; dat hulle bid en profeteer word veronderstel.

Leipoldt (1955:191) konkludeer dan ook dat hierdie praatverbod nie tot die oorspronklike teks behoort het nie en dat dit ook nie van Paulus kom nie⁶³. Dautzenberg (1983:201) wys op baie paralleltekste in die Antieke en Joods-Hellenistiese wêreld en konkludeer dan dat 1 Korintiërs 14 heeltemal deur hierdie kultuurbepaalde konvensies bepaal is⁶⁴ en dat hierdie *swyggebod* ’n reaksie is op ’n vryer praktyk soos hy dit sien in byvoorbeeld 1 Korintiërs 11; daarom behoort dit tot ’n latere tyd as dié van Paulus. Crüsemann (2000:31) stem hiermee saam, maar wys daarop dat die agtergrond gesoek moet word meer in die Grieks-Romeinse kultuur, omdat daar eintlik geen Joodse parallelle is nie⁶⁵.

Volgens Wolfgang Schrage (1986:486) in se kommentaar op 1 Korintiërs is hierdie gedeelte deutero- en miskien selfs trito-paulinies, al is hy ’n bietjie minder seker van die agtergrond van die *swyggebod* as Dautzenberg na wie hy toe wel terugryp⁶⁶. Hy (1986:481-485) sien die moontlikheid van ’n interpolasie, ’n glos wat van die kantlyn af in die teks gekom het, as die mees waarskynlike moontlikheid⁶⁷ en hy wys daarby op vyf argumente wat dikwels gebruik word⁶⁸:

⁶¹ “1 Kor 14,34 und 1Tim 2,12 fallen aus der sonstigen ntl. Überlieferung heraus und sind zeitgenössischen gesellschaftlichen Ordnungen verpflichtet, die für unsere Zeit “keine kerygmatische Verbindlichkeit” haben” (Thielicke 1964:551 Anm. 1).

⁶² “... jede Art von Reden in der Gemeinde ist für eine Frau schändlich” (Dautzenberg 1983:195).

⁶³ “Das Redeverbod des ersten Korintherbriefes ist weder ein ursprünglicher Bestandteil dieser Schrift, noch stammt es von Paulus” (Leipoldt 1955:191).

⁶⁴ “Das Schweigegebot 1 Kor 14,34f erweist sich als durchwegs von gemeinantiken und vor allem jüdisch-hellenistischen Ordnungsvorstellungen bestimmt” (Dautzenberg 1983:201).

⁶⁵ “The decisive point, however, is that there is no known Jewish parallel to the specific combination of elements found in 1 Cor. 14.34-35, where women are subordinated to men, restricted to the domestic sphere, prohibited from speaking in public, and told to use the men’s voice as their instrument. We do, however, find several parallels in Graeco-Roman authors.”

⁶⁶ “Kurzum: 1Kor 14,34f ist deutero- bzw. Tritopaulinisch, was immer die Veranlassung seiner Entstehung gewesen sein mag” (Schrage 1986:486).

⁶⁷ “... solche Plausibilität kommt m.E. am ehesten der Annahme einer Interpolation für V 34-35 zu” (Schrage 1986:481).

⁶⁸ Ek sal hierdie argumente nie nou uitvoerig bespreek nie, omdat dit in die laaste hoofstuk aan die orde kom.

- Die tekskritiese plek van die verse in die handskrifte van hierdie gedeelte: in die meeste handskrifte van die Westerse Tekstipe staan hierdie verse ná vs. 40;
- Literatuurkrities onderbreek 14:34-35 die gedagtegang: die oorgange van 14:33 na 14:34 en dié van 14:35 na 14:36 is nie vloeiend nie;
- Die onvoorwaardelikheid van die *swyggebod* in 14:34-35 pas nie in die meer voorwaardelike benadering van die konteks waarin dit gaan oor glossolie en profesie nie;
- 1 Korintiërs 14:34-35 gebruik onpauliniese woorde en sinskonstruksies;
- Die duidelike teenspraak met 1 Korintiërs 11:5ev.

By 1 Korintiërs 14 word dus die interpolasie-teorie gebruik om die probleme in die verstaan van 14:34-35 op te los. Binne hierdie teorie is die interpretasie van die verse self eintlik nie meer van belang nie; die agtergrond word gesoek in die vrou-onvriendelike konteks van die Grieks-Romeinse en/of Joods-Hellenistiese kultuur van die na-pauliniese tyd, wat via ’n kantaantekening in die teks gekom het.

Anders as by 1 Korintiërs 14 speel by 1 Timoteus 2 die pseudonimiteitsteorie die grootste rol. Volgens Käbler (1960:169-170) is daar in 1 Timoteus 2:11-15 ’n duidelike verskerping ten opsigte van 1 Korintiërs 14. In albei gedeeltes gaan dit om die samekoms van die gemeente. Die verskerping kom dan uit in:

- Die gronde vir die verbod om te leer en die gebod om te swyg vir die vrou word aangewys in die skepping en haar rol in die huis;
- Die vrou word tot passiewe objek van die onderrig wat net deur manne gegee kan word;
- Die fundamentele afwysing van elke moontlikheid vir die vrou om gesag te dra;
- Die onderwerping word veralgemeen tot onderwerping aan alle mans en nie net aan die eggenoot nie.

Die historiese konteks van hierdie *swyggebod* sien sy in die stryd teen die Gnostiek⁶⁹ (Kähler 1960:152; vergelyk ook Fuhrmann 2010:39). Dit blyk volgens haar uit die hoogs eensydige begroning en bewysvoering uit die skeppingsgeskiedenis en uit die verlossingsweg vir die vrou wat baie aan die natuurteologie herinner (1960:158). Hierdie skerp bewoording kan dan ook nie sommer vandag gebruik word nie. Die uitsprake moet *evangelies* gelees word en dit beteken dat hulle nie as onbelangrik en agterhaal nie, maar ook nie letterlik verstaan moet word nie. “Wir haben nach dem Sinn der Worte in der damaligen Situation zu fragen, aber auch – im Lichte der ganzen Christusoffenbarung – nach ihre Bedeutung für heute” (Kähler 1960:159).

⁶⁹ “Mann hat den Eindruck, der Verfasser von 1 Tim argumentiere aus einer bestimmten Erfahrung heraus, er befinde sich im Kampfe gegen gewisse, tatsächlich aufgetretene ‘Missstände’ wozu das ‘Lehren’ der Frau und das ‘authentein andros’ (über den Mann herrschen) gehören muss. Was das im einzelnen gewesen ist, in welcher Weise und in welchem Umfang es geschah, wird uns wohl immer verborgen bleiben. Aber die ganze Pastoralbriefe zeigen ja eine bestimmte ‘Kampffront’. Es ist der Kampf gegen die Gnosis, der sich hier in ‘scharfer Abwehr’ zeigt. Ein Kampf jedoch, der nun die Pastoralen ihrerseits in eine falsche Position gedrängt hat ...” (Kähler 1960:152).

Kähler (1960:169) beskou die Pastorale Briewe as ’n leerboek, kategismus, van die Christelike lewe uit die na-apostoliese tyd, onder die naam van en met die gesag van Paulus; ’n Kategismus wat dan egter wel sterk amptelik geredigeer is en juis daarom vreemd aan Paulus is.

Ook Schelkle (1977:168) plaas die Pastorale Briewe in die na-pauliniese tyd teen die agtergrond van die stryd teen die Gnosis. Teen hierdie agtergrond staan dan ook die *swyggebod*/leerverbod wat wys dat in die tyd ná die apostels die diens van die vrou in die kerk steeds verder ingeperk is.

In sy inleiding op die kommentaar in die Herder-reeks bring Lorenz Oberlinner (1994:XXXIVev) vyf argumente na vore teen die Pauliniese outeurskap van die Pastorale Briewe:

- Die historiese omstandighede wat na vore kom in die Briewe en wat moeilik inpas in die lewe van Paulus vir sover ons ’n beeld daarvan het;
- Die taal en die styl van dié Briewe wat anders is as dié van die ander Paulus-briewe;
- Die optrede van dwaalleraars wat ’n later datum veronderstel;
- Die struktuur van die gemeentes wat ’n verdere ontwikkeling laat blyk;
- Die teologie van die Pastorale Briewe, en dan met name die eskatologie wat teruggetree het.

Al die verklaarings – ’n sekretaris van Paulus het hierdie briewe geskryf, brokstukke van egte briewe van Paulus is in die briewe opgeneem – kan hom nie bevredig nie en sy oplossing is dan ook om dié Briewe te beskou as pseudepigrawe, deuteropaulinies of selfs tritopaulinies⁷⁰ (Oberlinner 1994:XLI).

By sy bespreking van 1 Timoteus 2:11-15 wys hy (1996:105-106) dan ook op ’n moontlike konteks vir hierdie *swyggebod* in die stryd teen gnostiese groeperings in die kerk⁷¹. Tegelykertyd benadruk hy (1996:106) dat die eis van onderwerping aan die man, ’n latere ontwikkeling veronderstel wat verbind kan word met die verdwyning van die verwagting van ’n nabye terugkeer van Jesus en die institusionalisering van die gemeente na die voorbeeld van die Jodendom en die Hellenisme⁷².

⁷⁰ “Gegenüber den (...) genannten Rekonstruktionsversuchen, die die Past biographisch irgendwie an Paulus als Verfasser anbinden wollen, ist die bestbegründete Lösung die, dass diese “Briefe” geschrieben worden sind von einem nicht näher zu bestimmenden Christen der zweiten oder wahrscheinlicher dritten christlichen Generation, allerdings in der Absicht, die Leser von der Abfassung durch Paulus zu überzeugen” (Oberlinner 1994:XLI).

⁷¹ “Die Aussagen dieses Abschnittes, insbesondere die zur Stellung der Frau in Gemeinde und Kirche, dürfen nicht vom Kontext losgelöst und unabhängig von der in V 8 formulierten Mahnung an die Männer, ausgelegt werden; sie sind nur zu verstehen und auch nur zu deuten im Rahmen des Versuches des Autors (und als ein Versuch muss das verstanden werden), den Gemeindegottesdienst und das private und öffentliche Leben der Christen entsprechend den konkreten Verhältnissen und Bedingungen zu ordnen und die Stellung der christlichen Frau in der Gemeinde sowohl innerkirchlich als auch gegenüber der Öffentlichkeit in Abgrenzung zu den unterschiedlichen Tendenzen in gnostischen Gruppierungen und Gemeinden neu zu bestimmen” (Oberlinner 1996:105-106).

⁷² “... an die Stelle des paulinischen charismatischen Gemeinodemodells tritt allmählich, mit dem Wachsen der Gemeinden notwendig geworden, eine sich verfestigende und als Institution etablierende Gemeindeordnung. Diese wird entsprechend den patriarchalisch geprägten Institutionen des Judentums und des Hellenismus ausgestaltet” (Oberlinner 1996:106).

Die resultaat van al hierdie opvattinge met betrekking tot 1 Timoteus 2 is egter in groot lyne by almal dieselfde: ons kan hierdie woorde nie so letterlik opvat of toepas nie. Party kan en wil ook heeltemal niks met hierdie *swyggebod* te doen hê nie. Vir hulle het dit nog net historiese betekenis; die woorde het nie meer apostoliese gesag nie – ten diepste omdat dit nie meer pas in ons huidige konteks nie. Dit is natuurlik die kenmerk van die moderne en postmoderne mens: rasionaliteit en subjektiwiteit bepaal wat waarheid is.

2.5. Voorlopige konklusie

Aan die einde van hierdie hoofstuk oor die Wirkungsgeschichte kan ons konkludeer dat in elke tydvak die kulturele en maatskaplike opvattinge van die betrokke tydvak die eksegese van die *swygtekste* beïnvloed het en selfs bepaal het. Dit moet ons ook uiters versigtig maak om met stellig uitsprake en verklarings te kom. Eerder behoort die gebed steeds weer te wees: Spreek Heer, want u dienaar luister.

Die tweede voorlopige konklusie is dat die ontwikkeling van die huidige samelewing gesien moet word in die lig van die geestelike ontwikkeling wat aan die gang gesit is deur die Reformasie wat 'n nuwe nadruk gelê het op die openbaring van God in sy Woord en deur sy Gees. Ook die vrae van *geslagsgelykheid* staan nie los hiervan nie.

Hoofstuk 3.

Openbaringshistoriese konteks

- 3.1. Ou Testament
 - 3.1.1. In die begin.
 - 3.1.2. Huwelik
 - 3.1.3. Godsdienst
 - 3.1.4. Voorlopige konklusie
- 3.2. Nuwe Testament
 - 3.2.1. Rondom Jesus
 - 3.2.2. Ná Pinkster
- 3.3. Gevolgtrekking

In hierdie hoofstuk word 'n beeld geskets van die openbaringshistoriese posisie van die vrou in die gemeente. Die Bybelse gegewens van sowel die Ou as die Nuwe Testament word versamel, gerubriseer en geanaliseer om die openbaringshistoriese konteks van die *swygt tekste* te konstrueer. Hulle staan immers nie geïsoleer nie.

Dit is bowendien belangrik om die voortgang van die openbaringsgeskiedenis in die oog te kry en te hou. Daarom word begin by die Ou Testament en gepoog om die heilsgeskiedenis te volg.

3.1. *Ou Testament*

3.1.1. In die begin ...

Die Ou Testament en daarmee die hele Bybel begin met enkele prinsipiële uitsprake oor die verhouding van man en vrou.

Genesis 1:26-28 vertel hoe die Here as afronding en kroon op sy skepping, ten slotte die mens maak. Hierby val die volgende op:

- Hy maak die mens 'man en vrou'. Daar is nie 'n geslagsneutrale abstraktum 'mens' nie, maar van die begin af is die mens, soos Schelkle (1977:23) mooi sê "in der Zweigeschlechtlichkeit und auf sie hin" gemaak.
- Man en vrou is in hierdie gedeelte ook albei sonder onderskeid onmiddellik deur God gemaak na sy beeld en het daarom van Godgelyke waarde en gelyke regte ontvang.
- Man en vrou saam, as paar, kry dieselfde seën en opdrag van God – 'n opdrag wat hulle slegs in die allernouste samewerking kan uitvoer, elkeen na sy of haar eie moontlikhede (Huls 1965:3).

- Kortom: Genesis 1:26-28 laat 'n volkome en prinsipiële gelykwaardigheid (nie gelykheid nie!) van man en vrou in die oë van die Skepper sien.

Genesis 2:18-23 kan 'n nadere omskrywing genoem word van die manier waarop die Here man en vrou gemaak het. Ook hier val 'n paar dinge op:

- Soos in Genesis 1 het God albei gemaak en daarom is hulle verhouding tot hulle Skepper dieselfde.
- Die man is vóór die vrou gemaak, maar hierdie volgorde is geen rangorde nie. Indien dit rangordelik verklaar word, skep dit groot probleme. In die geval van 'n 'eerste-die-beste' argument – een wat voorkom in die Jodedom (en skynbaar ook in 1 Timoteus 2) – moet die gevolgtrekking gemaak word dat die mens ónder die plante en die diere staan in rangorde, want plante en diere is eerste gemaak. In die ander geval waarby geredeneer word in die lyn van die skeppingsgeskiedenis, waarin eers die laere en daarna die hoëre gemaak word, word die vrou eintlik die 'kroon' of klimaks van die skepping. Die probleme verdwyn egter wanneer Genesis 2:18 nader bekyk word. Dan word dit duidelik dat dit nie om rangorde gaan nie, maar om verskillende fases op pad na die voltooiing van die skepping. Slegs deur die byeenbring van man en vrou (2:22) ontstaan 'n volmaakte skepping.
- Die vrou word gemaak עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ, as 'n "hulp wat by hom pas" (1933/53 Vertaling) of as: "iemand wat hom kan help, sy gelyke" (1983/92-Vertaling). Veral hierdie laaste vertaling maak mooi duidelik dat dit hier nie om 'n ondergeskikte posisie gaan nie. Saam met Van Mulligen (Versteeg 1984:114) kan gesê word dat die vrou vir die man geen "hulpje in de huishouding" is, maar 'n gelykwaardige vroulike medemens wat presies by hom pas en saam met wie die menswees kompleet word. Die woord "hulp" wys dan ook juis op die tekort wat by die man is sonder hierdie hulp. Daarsonder is dit onmoontlik om volwaardig te lewe. Verder dui dit op iemand, meestal 'n meerdere, wat help en kan help om 'n tekort aan te vul. So word ook die Here God 'Helper' of 'Hulp' genoem (Ps 33:20; 70:6; 115:9-11).
- Die man noem sy vrou: 'mannin' אִשָּׁה (*ischa*). Hierdie naam is 'n duidelike heenwysing na die noue verwantskap van man en vrou en tegelykertyd druk dit die volledige gelykwaardigheid, "Gleichwertung und Gleichberechtigung" (Schelkle 1977:21) van man en vrou uit. Van Mulligen (Versteeg 1984:114) vat dit mooi saam wanneer hy sê, dat "Adam hiermee uitdrukt, dat hij de vrouw niet ziet als een mindere, maar als 'de vrouwelijke man' ".
- Die vrou is gemaak uit die rib van Adam. Thomas van Aquino het al hieroor gesê dat dit dui op die eenheid, verbondenheid en prinsipiële gelykwaardigheid van man en vrou. Die vrou het nie 'n posisie bó die man nie, ook nie onder die man nie, maar langs die man. Sodat die vrou nie baas kan speel oor die man nie, is sy nie uit sy kop gemaak nie; maar tegelykertyd mag hy nie op haar neerkyk soos op 'n slaaf nie en daarom is sy ook nie uit sy voete gemaak nie (*Summa Theologica* I, Q92, art.3). Hierdie verbondenheid blyk ook uit die manier waarop Adam die vrou wat God aan hom gegee het, groet, naamlik "als einzig ihm gleiches unter all den Lebewesen" (Schelkle 1977:20). Hy doen dit op die tipiese Hebreeuse manier waarmee 'n naaste verwant aangedui word (vergelyk Gen 29:14; Rig 9:2; 2 Sam 5:1, etc.).

- Ten slotte wys ek nog daarop dat aan hierdie noue verwantskap ook die monogame huwelik verbind word. Saam met Schelkle (1977:21) kan gesê word: “Mann und Frau sind auseinander genommen und darum drängen sie wieder zu einem Fleisch zusammen”. In hierdie lig beteken ‘een vlees’ dan ook die innigste en onlosmaaklike gemeenskap, wat net kan bestaan tussen een man en een vrou. (Dit is daarom nog meer opvallend wanneer Gen 2:24 nie die man nie, maar die vrou sien as die sentrum van die huwelikslewe).
- Samevattend is dit duidelik dat Genesis 2 in vergelyking met Genesis 1 meer die onderskeid tussen man en vrou laat blyk, maar nie as teenstelling nie. Nêrens is sprake van rangorde nie. Man en vrou is wedersyds komplementêr: hulle vul mekaar aan, maak mekaar kompleet. Hulle hoort by mekaar soos die twee pole van ’n magneet⁷³.

Ten slotte wys Genesis 3:1 – 4:1 hoe die sondeval die oorspronklike ideale skepping, waarin man en vrou gelykwaardig was, versteur het: deurdat die eerste mense op aanhitsing van die slang, wat die verleiding en die kwaad verteenwoordig, hulle losmaak van God en hulle eie weg wil gaan, het alles anders geword. Ook hier is dit egter nodig om die aandag te vestig op ’n aantal belangrike detailsake:

- Die slang rig hom tot die vrou. Tog word sy nie voorgestel as die swakplek in die mensheid nie, as iemand wat maklik verlei kan word nie. Inteendeel: sy bied aanvanklik nog weerstand, terwyl die man, wat ‘by haar is’, niks sê nie. Sy word sonder enige vooroordeel voorgestel as woordvoerder en verteenwoordiger van die mens. Dit is dan ook in die dialoog tussen die vrou en die slang dat die MENS homself van God losmaak. Die mens in sy ‘twee-eenheid’ is skuldig. Dit blyk ook uit die gevolg: albei word gestraf⁷⁴.
- Deur die sonde word al die verhoudings wat aanvanklik volmaak was, versteur en verbreek:
 - God – mens: Adam en Eva is bang vir die Here en voel skaam.
 - Mens – sy liggaam: die oorspronklike onbevangenheid van die mens (2:25) word vervang deur skaamte oor hulle kaalheid. Dit is die begin van “die Vorbehalt gegen die geschlechtliche Leiblichkeit des Menschen” (Schelkle 1977:29).
 - Man – Vrou: dit blyk reeds uit die manier waarop Adam die skuld van hom self afskuif op die vrou. Hy sien haar nog steeds as sy vennoot, wanneer hy haar “die vrou wat u my gegee het om my by te staan’

⁷³ Ek stem dan ook nie saam met Breed, Van Rensburg en Jordaan in “Male and Female in the Church”, wat stel dat die hele hoofstuk die primaat van die man laat sien (Breed e.a. 2008:70-71). Die woordspel “man” en “mannin” dui juis nie op rangorde nie, maar juis wel op absolute gelykwaardigheid. Die interpretasie dat die man die inisiatiefnemer is by die huwelik, is minstens eensydig en bevooroordeel, en hou geen rekening met juis ’n teenoorgestelde moontlikheid, naamlik van ’n meer matriargale inrigting van die samelewing. Ook die volgorde kan in die lig van die hele skeppingsverhaal moeilik geïnterpreteer word as ’n rangorde, omdat die diere dan belangriker is as die mens. Die vrou kan juis gesien word as die bekroning van die skepping. In haar kom die skepping eers werklik tot sy voltooiing.

⁷⁴ Ook hier moet ek dus weer verskil met Breed e.a. (2008:71-72): niks wys daarop dat die vrou “wrongfully assumes leadership”. Die teks sê niks hieroor nie en ook die res van die hoofstuk sê niks hieroor nie. Dit lyk asof die skrywers 1 Tim 2 inlees in Genesis 3 en hulle laat lei deur vooronderstellings.

noem, maar die verhouding is vir altyd versteur. Hierin sien ons reeds iets van wat die Here God 'n bietjie later verwoord as gevolg van die sondeval vir die vrou: haar posisie naas en gelykwaardig aan die man het verlore gegaan. Die man sal homself van nou af bó haar plaas. Dit kan egter nie as 'n gebod of skeppingsordening opgevat word nie, maar is 'n omskrywing van die intredende verworping, of soos Van Mulligen (Versteeg 1984:114) sê: “aanduiding van wat er gebeurt als mense los van God voor zichzelf gaan leven.”

- Ten slotte is dit opvallend dat in die heilsbelofte net gepraat word van die vrou en “haar saad”. Ook hier word sy dus weer gesien as verteenwoordiger van die menslike geslag. Dit wys, skynbaar in teenstelling tot die ‘vloek’, 'n hoë waardering vir die vrou en die moederskap. Dit blyk trouens ook uit die naam, en die verklaring daarvan, wat Adam aan die vrou gee, naamlik ‘Eva’, “omdat sy moeder geword het van al wat lewe” (1933/53-Vertaling).
- Samevattend is dit duidelik:
 - By die sondeval het die vrou 'n groot rol gespeel, naamlik dié van verteenwoordiger van die menslike geslag: nie meer nie, maar ook nie minder nie. Nie die vrou alleen sondig nie, maar in haar sondig die mens.
 - Deur die sondeval is die verhouding tussen man en vrou sodanig versteur, dat sy in 'n ondergeskikte posisie beland het. Nie vanweë 'n opdrag of as wetmatigheid nie, maar as 'n feitelike situasie. Dit is nie hoe dit behoort te wees nie, maar bloot deel van die gebroke werklikheid.

Veral hierdie laaste werklikheid het haarself in die geskiedenis van Israel gemanifesteer en gerealiseer. Deur die sondeval is, soos 'n studiegroep van Christelike Gereformeerde Teoloë uit Utrecht (Studiegroep 1984:48) konstateer, “de deur open gezet voor de vernedering van de vrouw”. Meer en meer het sy haar oorspronklike gelykwaardigheid aan die man verloor, en wel op elke gebied. Dit word duidelik in die Ou Testament.

Tog sien ons juis in die Ou Testament ook, soos Van Mulligen (Versteeg 1984:115) tereg sê, “dat God zelf de door de zonde scheefgetrokken positie van de vrouw verzacht”. In sy wette gee Hy 'n stuk beskerming teen willekeur. Dit is, skryf Van Mulligen (Versteeg 1984:116): “alsof de Here God in Zijn nabijheid toch het een en ander afdoet van de extra ellende, die vanwege de zonde over de vrouw is gekomen. Zo nu en dan laat Hij zien hoe Hij het bedoeld heeft in den beginne. Maar ook hoe het weer gaat worden straks”. Hieraan is dit dan ook toe te skryf dat die posisie van die vrou in Israel, ondanks alles, tog nog gunstig vergelyk met dié van vroue in die omliggende lande (Gerlings sj:66-67; Huls 1965:4-8; Leopoldt 1955:72).

Hierdie twee perspektiewe, naamlik dié van die realisering en dié van die tempering van die vloek, word weer duidelik wanneer die groot lyne wat die Ou Testament verder oor die vrou en haar plek in die samelewing en in die godsdienst sê, getrek word.

3.1.2. Huwelik

Aangesien die huwelik 'n goddelike instelling is en die verwekking van kinders 'n skeppingsopdrag, is die vrou nie selfstandig, soos ongetroudes in ons tyd nie. Ook hang haar posisie nie af van haar betekenis vir die staat, soos in die Grieks-Romeinse wêreld, maar het sy haar plek in die gesin. Dit is sowel die basis van die sosiale as die religieuse lewe. Daarbinne het sy selfs 'n belangrike plek (Spr 31:10ev): in die 5e gebod (Eks 20:12; Deut 5:16; vgl. Lev 19:3), die enigste gebod met 'n belofte (Ef 6:2), wat daardeur 'n geweldige nadruk ontvang, word vir haar dieselfde eerbied van die kinders geëis as vir haar man. Vader en moeder word sonder onderskeid saam genoem en soms word die vrou selfs eerste genoem (Lev 19:3).

Tog ken die Ou Testament slegs die patriargaat: die man is heer en eienaar van sy vrou (Gen 20:3; Eks 20:17; 21:22; Deut 21:13, etc.) en van sy dogters (Eks 21:7; Neh 5:6). Hulle spreek hom aan as 'Baäl' of 'Adon' (Gen 18:12; Rig 19:26; Amos 4:1), soos Schelkle (1977:37) opmerk: "Wie der Sklave den Herrn und der Untertan den König". Maar terwyl hy sy dogters wel kan verkoop (Eks 21:7), kan hy dit nie doen met sy vrou nie (21:8; Deut 21:14).

Die dogter is hubaar op 13- tot 18-jarige leeftyd. Daarby speel haar toestemming meestal geen rol nie: dit is 'n saak tussen haar pa en die bruidegom. Ná die betaling van die bruidsprys in geld (Eks 22:16v; Deut 22:29), in arbeid (Gen 29:21) of in besondere verrigtings (Jos 15:16; 1 Sam 17:25ev) is die ooreenkoms gesluit en gaan sy sonder veel verdere formaliteite oor in die hande van haar man. Sy is dan verplig om vir hom te werk, maar het tog ook regte (Num 5:6vv; 27:1vv).

Dit wil nie sê dat liefde en toestemming uitgesluit word nie. Inteendeel, in die Ou Testament word juis die liefde as die band van die huwelik gesien (Gen 2:23). Verder is herhaaldelik sprake van liefdeshuwelike (Gen 24:67; 29:1-30; 1 Sam 1:8 etc.). Die liefde word besing in die hele boek Hooglied. Bowendien word die liefde tussen man en vrou gelouter en verhef, deurdat sy vir Israel die beeld is van die liefde van God vir sy volk (Jes 54; Eseg 16; Hos 1 – 3).

Wat egter baie ontmoedigend inwerk op die posisie van die vrou in die huwelik is die feit dat naas die monogame huwelik – die ideaal van die skepping en van die profetiese prediking – poligamie voorkom, veral by die leiers van die volk (1 Kon 11:1vv). Die mosaïese wetgewing neem hierin geen prinsipiële standpunt in nie: die leviraatshuwelik (Deut 25:5-10), die wet met betrekking tot krygsgevangene vroue (21:10-14) en dies meer, veronderstel die bestaan van poligamie. En daarby is in die praktyk dan verskillende vorms moontlik: gelykwaardige vroue (Gen 29-30; 1 Sam 1-3), byvroue – meestal slavinne – naas die eintlike vrou (Gen 29-30) en die sogenaamde 'zadika'-huwelik, wat meer 'n tydelike verbintenis is (Gen 38:1vv; Rig 8:31vv).

Deur die bestaan van poligamie word 'n morele tweeslagtigheid in die hand gewerk, waarvan die vrou uiteindelik die grootste slagoffer is. Daar word na willekeur met haar gehandel: Rigters 19, die geskiedenis van die Leviet en sy byvrou, is daarvan 'n afskuwelike voorbeeld. Tog word nie alles aan die willekeur van die manne oorgelaat nie. Dit was reeds duidelik dat hulle hulle vroue nie mag verkoop nie, maar ook mag hulle geen van hulle vroue verwaarloos nie (Deut 21:15-17). Selfs slavinne (Eks 21:7-11) en krygsgevangene vroue (Deut 21:14) het bepaalde regte.

Die bogenoemde tweeslagtigheid kom byvoorbeeld uit by egbreuk. Die man begaan eers egbreuk, wanneer hy omgang het met die vrou van 'n ander en dus wanneer hy inbreuk maak op 'n ander huwelik, maar nie wanneer hy omgang het met 'n ongetroude meisie, 'n krygsgevangene vrou of 'n slavin nie. Die vrou pleeg egter altyd egbreuk wanneer sy omgang met 'n ander man het, of hy getroud is of nie. Origens is die straf vir albei gelyk: die doodstraf (Lev 18; 20:10; Deut 22:22, etc.). Hierdie straf is volgens Gerlings (sj:45) 'n unieke verskynsel in die wêreld van die oudheid.

Dieselfde tweeslagtigheid bestaan daar in geval van egskeiding. Terwyl egskeiding vir die vrou amper onmoontlik is (Eks 21:11 in geval van verwaarlosing van die byvrou; Deut 21:14 in geval van 'n krygsgevangene vrou), is dit vir die man redelik maklik. Behalwe in geval van verkragting (Eks 22:16; Deut 22:28ev) en vals beskuldiging (Deut 22:13-21) kan hy haar eenvoudig wegstuur: ten minste – en dit is dan ter beskerming van die vrou – wanneer hy “iets onbetaamliks” aan haar gevind het (24:1) Natuurlik is dit baie vaag en bied dit moontlikhede vir allerlei verklarings. Wel moet hy haar 'n skeibrief, as bewys van haar vryheid, saamgee en kan hy haar nie opnuut trou nie (24:1-4). Oor haar toekomstige versorging bestaan daar egter geen bepalinge nie. Meestal keer sy terug na die huis van haar pa (Lev 22:13) of sy hertrou (Deut 24:2; 1 Sam 25:44). Dit geld trouens ook vir die weduwees, hoewel die wet en die profete dit vir hulle nog wel opneem.

3.1.3. Godsdien

Ook met betrekking tot die godsdien is dit nodig om met twee woorde te spreek. Enersyds is die vrou, veral in Ou Israel, nie van godsdienstige plegtighede uitgesluit nie. Sekerlik nie in teorie nie!

Sy neem deel aan die feeste (Deut 12:12; 14:29; 2 Kon 4:22; 23:21 etc.) en aan die offermaaltyd (1 Sam 1:4-10). Sy het toegang tot die tabernakel (1 Sam 1:9v). Soms doen sy selfs diens by die ingang van die heiligdom (Eks 38:8; 1 Sam 2:22) en verleen sy musikale medewerking in die eredienste (Esra 2:65; Neh 7:67; Ps 68:26). Net soos die man is sy opgeneem in God se verbond (Deut 29:10) en dus ook gebind aan sy verbondsbepalinge (Deut 31:12; Neh 8:3v). Haar verhouding met die Here is dan ook nie anders as dié van die man nie (Ps 86:15; 116:16); as sy die Here dien, is dit die hoogste lofprysing waardig (Spr 31:30).

Sy het 'n groot godsdienstige invloed op haar kinders (Spr 1:8; 6:20; 31:1), maar ook op haar man. Daarom word herhaaldelik gewaarsku teen “vreemde vroue” (Eks 34:16; Deut 7:3; Spr 2:16 e.a.). Die samestelling van name, wat meestal deur die vroue aan hulle kinders gegee word, getuig van afhanklikheid van die Here God (Gen 30:35; Eks 1:20 etc.). Engele verskyn aan vroue (Gen 16:7; 18:9; 21:17 etc.). Vroue tree op as profeteses: Mirjam (Eks 15:20; Num 12:2), Deborah (Rigt 4), Hulda (2 Kon 22:14-20), terwyl dit volgens Joël 'n kenmerk van die eindtyd sal wees, dat al die vroue profeteer (Joël 2:28). Vroue het selfs toegang tot die gilde van die nasireërs (Num 6).

Andersyds egter staan die vrou ten minste in die skadu van die man. Op hom lê in die godsdienste die vernaamste aksent. Dit is tog simptomaties – al is dit seker ook 'n karikatuur – dat die godsdienste van Israel 'n manne-godsdienste genoem kan word. Daar is duidelike aanwysings in die Ou Testament wat die vrou 'n meer agteruitgeskuifde posisie gee.

So is die vrou in elk geval in die praktyk uitgesluit van die diens in die tempel. Die hele Ou Testament ken geen priesteresse vir die Here nie. Dit kan heel goed saamhang met die antitese tot die “Umwelt”, waar hierdie diens van vroue meestal verbind is met religieuse prostitusie. Tog is die feit op sigself opvallend.

Die bepaling om driemaal per jaar tempel toe te gaan geld nie vir haar nie. Ook al is daar geen sprake van ’n verbod vir vroue nie, maar slegs van ’n gebod vir manne – as ’n tegemoetkomende gebaar aan haar met die oog op haar moederpligte en haar periodieke kultiese onreinheid (sien Lev 12:1-5; let daarby op die feit dat sy by die geboorte van ’n seun slegs 40 dae en by die geboorte van ’n dogter 80 dae onrein is!) – staan die onderskeid wat hier gemaak word, tog oop vir misvatting en misbruik.

Dit is beduidend dat baie vroue in die Ou Testament nie by name genoem word nie, maar dit is nog veelseggender dat relatief min van die name God vermeld of na Hom verwys (Leipoldt 1955:72-73). ’n Versigtige konklusie hieruit kan wees dat ouers die persoonlike band tussen die dogter en die Here blykbaar minder belangrik geag het.

Ten slotte kan ons nog wys op die vetoreg, wat die man of vader het in verband met die gelofte van sy vrou of dogter (Num 30:5-15). Die gelofte van ’n vrou aan die Here is eers geldig ná bekragtiging deur haar man of haar vader. Die enigste rem op willekeur is nog die eerbied vir ’n goddelike ordening. Dit gaan hier egter nie net om ’n teengaan van emansipasie nie, maar om ’n duidelike beperking van bevoegdheid (Gerlings, sj:63).

3.1.4. Voorlopige konklusie

Van die oorspronklike en deur God bedoelde gelykwaardigheid van man en vrou het nie veel oorgebly nie. Tog, danksy God se voorsiening, is die vergelyking van die posisie van die vrou veral in die vroeë Israel met dié by ander nasies nie ongunstig nie. Met Leipoldt (1955:77) kan dit só saamgevat word: “Die Rechtstellung und Lebensform der Frau in den frühen Bestandteilen des Alten Testaments lassen verschiedene Wege der Entwicklung offen ... Aber ... schon im Alten Testament wird sichtbar, dass die Frau hier und da in eine immer grössere Unfreiheit gerät.”

3.2. Nuwe Testament

Die koms en optrede van die Verlosser, ons Here Jesus Christus in hierdie wêreld beteken in baie opsigte ’n “Umwertung aller Werte” (Huls 1951:24). Dit geld sekerlik ook vir die posisie van die vrou.

3.2.1. Rondom Jesus

Reeds sy geboorte uit ’n vrou, Maria, wat haarself, ten spyte van alle besware wat ’n mens kon inbring, bereidwillig en blymoedig in diens van die beloofde verlossing stel (Luk 1:38; vgl. ook 1:46vv), is ’n volkome eerherstel vir die vrou: via haar word die verlossing gerealiseer, terwyl “die man se (normale) deelname doelbewus en volledig uitgeskakel word” (Deputate, 2003:235). Bowendien is dit, volgens die herders (Luk 2:8-20) en die sterrekykers uit die Ooste (Matt 2:1-12), nie net ’n vroom Israeliet, Simeon, wat sy betekenis besef nie, maar ook ’n vrou: Hanna, die ou profetes op die grens tussen twee bedelings, om wie die eerste kring van ‘Christus-belyders’ ontstaan (Luk 2:36-38).

So kom die Messias op die aarde. Die verlossing wat Hy verteenwoordig en verkondig, is universeel: nasionale, sosiale en fisieke verskille val weg. Dit blyk ook uit die geslagsregister van Jesus in Matteus 1, waarin vier vroue genoem word as voormoeders van Jesus. Al vier hierdie vroue het boonop ook nog 'n nie-Joodse agtergrond: Tamar (1:3), Ragab (1:5), Rut (1:5) en die vrou van Urija (1:6). Dit wys dat dit in verband met die verlossing in Hom net aankom op geloof en bekering (Mark 1:15vv).

Dit is daarom dat Jesus Homself in sy optrede ook en selfs heel in die besonder tot dié mense rig, “die die Gesellschaft ausstösst oder meidet oder nicht für voll ansieht” soos Leipoldt (1955:122) tereg opmerk, die veragtes. Tot hierdie kategorie behoort ook die vrou. So breek Jesus radikaal met die oud-Joodse opvatting van die sedelike en godsdienstige minderwaardigheid van die vrou en kom Hy hieroor dan ook voortdurend in botsing met die bestaande Joods-Rabbynse opvatting en gebruike (Hovius 1950:8).

Jesus gee aandag aan die konkrete nood van vroue: die skoonma van Petrus genees Hy deur haar aan die hand te vat (Mark 1:30-31), terwyl die Rabbynne nie eers verloof gee om na 'n vrou te kyk nie, laat staan aan haar te raak; die verkromde vrou genees Hy ook deur handoplegging en dit nogal op die Sabbat; en deur haar aan te spreek met “dogter van Abraham”, wys Hy dat Hy haar as “ebenso volberechtigtes Mitglied des Volkes wie die Männer” (Schelkle 1977:148) beskou (Luk 13:10-17); die vrou wat twaalf jaar lank aan bloedvloeiing gely het (Mark 5:25-34 pp) en die dogtertjie van Jairus wat gesterwe het (Mark 5:22 vv) red Hy sonder om Homself te bekommer oor sy verontreinigende kontak met hulle; ook die weduwee van Nain troos Hy deur haar enigste seun, wat haar moes onderhou, maar wat gesterwe het, aan te raak en op te wek (Luk 7:11-17) en hom aan haar terug te gee; die Siro-Fenisiëse vrou (Mark 7:24-30 pp), met haar onweerstaanbare groot geloof, help Hy deur haar dogtertjie van 'n onrein gees te verlos; ook ander vroue het Hy van bose geeste genees (Luk 8:2-3).

Nog belangriker is egter dat Hy, in teenstelling tot die Jodedom, Hom bekommer oor die siel van die vrou. Hy gaan met vroue om en praat met hulle oor die geheime van die Koninkryk: met Marta en Maria, wat tot sy intieme kring behoort het (Luk 10:38-42; Joh 11-12:3); met die moeder van die seuns van Sebedeus (Matt 20:20); met die Samaritaanse vrou (Joh 4:1 vv), wat met goeie resultate van Hom getuig het; ongetwyfeld ook met die vroue in sy gevolg (Luk 8:1-4; Mark 15,40-41, en dies meer): dit is nouliks voorstelbaar dat hulle net vir die kos gesorg het; met die vroue by die leë graf, wat as eerstes die Paas-Evangelie moet gaan bring aan die dissipels (Matt 28:9-10 pp). Hy ontferm Hom oor owerspelige en sondige vroue (Luk 7:36-50; Joh 7:53-8:14). Hy rig Hom tot die vrou uit die menigte, wat sy moeder gelukwens met só 'n seun en wys haar op die hoor en bewaar van God se Woord (Luk 11:27vv). Selfs op die pad na die kruis toe hou die vroue van Jerusalem Hom nog besig (Luk 23:27-31).

Sy waardering vir vroue spreek uit sy prediking, waarin vroue dikwels 'n belangrike rol speel (Matt 12:42; 13:33; Mark 12:43; Luk 4:25; 15:8vv; 18:1vv) en met uitsondering van die vrou van Lot (Luk 7:32), altyd en sonder uitsondering in positiewe sin.

Ook Jesus se opvatting van die huwelik is in hierdie verband belangrik. In 'n gesprek met die Fariseërs, “die typischen Gegner Jesu” (Schelkle 1977:76), waarin hulle die aktuele kwessie ‘Sjammai versus Hillel’ oor die uitleg van

Deuteronomium 24:1-4 aan die orde stel, gaan Hy uit van die huwelik as goddelike en dus ook in wese onaantasbare en onverbreeklike skeppingsordening. Hy wys Moses (notabene: nie God nie) se egskeidingsreëls in prinsiep af as 'n "Notlösung späterer Zeit" (Leipoldt 1955:132), waarin God se bedoeling slegs gebroke weergegee word. Tog staan ook Hy met die oog op die praktyk van die lewe wel toe dat egskeiding mag plaasvind, maar dan, soos Matteus wys (19:9; 5:31), alleen om rede van *πορνεία*, ontug. Daarby bly die huwelik egter bestaan en is hertrou verbied; en dit geld, soos Markus benadruk (10:11-12), nie net vir die man nie, maar ook vir die vrou.

Hierby kom nog 'n dieper opvatting oor 'egbreuk': selfs om 'n vrou met begerende oë aan te kyk, is sonde as dit om 'n getroude vrou gaan of as jy self getroud is (Matt 5:28).

Hoe hoog die Verlosser die huwelik ag en waardeer, blyk ook uit die feit dat Hy dit veelvuldig gebruik as beeld vir die Koninkryk van God (Matt 22:2vv; 25:1vv; Mark 2:19; Joh 3:29, etc.) en uit die feit dat Hy bruilofte met sy besoek vereer (Joh 2:1-11).

Tog is die huwelik nie die hoogste doel nie. Dit het volgens Jesus in sy diskussie met die Sadduseërs oor die opstanding byvoorbeeld geen ewige geldigheid of ewigheidswaarde nie (Mark 12:25). Daarom kan daar redes wees wat mense van 'n huwelik weerhou, byvoorbeeld die nood van die tyd (Mark 13:17). Bowendien is daar hoër doelstellings: die koninkryk van die hemel (Matt 19:12), die koninkryk van God (Luk 14:20vv), en die navolging van Jesus (Luk 14:26; 18:29).

Jesus vestig dus, soos Leipoldt (1955:141) opmerk, "eine neue Anschauung über Frau und Ehe". Ook die dissipels het só gevoel. Dit blyk uit hulle verwondering as hulle Jesus in gesprek sien met 'n vrou, en dit nogal 'n Samaritaanse vrou (Joh 4:27). Ook die onbegrip ná Jesus se gesprek met die Fariseërs is tekenend (Mark 10:10; Matt 19:10).

Die Verlosser behandel die vroue volkome gelyk aan die mans "als zijnde menselijke persoonlijkheden, op zichzelf van waarde en niet werktuigen ten dienste van anderen" (Gerlings sj:73). Dit is daarom geen wonder dat Jesus by hulle sterk weerklank vind nie. Iemand het gesê: "They were among the most receptive and intelligent of his followers and sometimes showed an insight and a loyalty beyond that of the twelve" (Gerlings sj:73). Hierdie "volg" was, só benadruk Versteeg (1980:84), tegelyk dien. Neem byvoorbeeld Maria van Magdala, Marta en Maria (vgl. Matt 14:21; 15:38; Mark 15:40.47; 16:1; Luk 8:1-3; 10:38vv; 11:27vv; Joh 11:1-44; 12:1-11). Dit is absoluut besonders en in baie opsigte ondenkbaar vir daardie dae.

Tog is Jesus geen rewolusionêr, sosiale hervormer of feminis nie. Daar is nie direkte uitsprake by Hom wat bedoel is om die hele samelewing te verander nie. Dit is waarskynlik waarom Hy onder die twaalf apostels nie 'n vrou opneem nie. Dit sou waarskynlik die deur toegemaak het vir die Evangelie. Met Huls (1965:24) moet ons dan ook sê: "Derhalve praejudeiceert dit niets voor de latere positie van de vrouw in de gemeente."

Jesus is en bly die Verlosser. Sy houding en sy woorde werk nie soos 'n bom nie, maar soos gis. Hy los bepaalde vorms, maar raak tegelykertyd die essensie van die skeefgegroeide verhoudings aan. En waar die gis kans kry om sy werk te

doen, kom die volkome gelykwaardigheid (nie gelykheid nie) van man en vrou steeds duideliker aan die lig.

3.2.2. Ná Pinkster

Jesus se houding ten opsigte van die vrou werk deur in die vroegste kerk. Vroue hoort van die begin af volledig by die gemeente. Dit is prinsipiëel só: by die uitstorting van die Heilige Gees is die vrou in gelyke mate betrokke soos die man. Petrus benadruk dit nog eens deur hierdie gebeurtenis aan te dui as die vervulling van die Joël-profesie (Hand 2:16-18)⁷⁵; en Paulus voeg daaraan toe dat daar by die “met Christus verenig wees” nie sprake is van manlik of vroulik nie; man en vrou is een in Christus (Gal 3:27-28)⁷⁶.

Hierdie beginsel werk ook deur in die praktyk van die lewe. Dit kry hierin gestalte: vroue word net so goed aangespreek en opgeroep as manne, en die kinders word opgeroep om hulle ouers, dus óók die moeders, te respekteer. Vroue moet strewe na die heiligmaking, ook om buitestaanders vir Christus te wen, en mét die manne moet hulle in gedagte hou dat die huwelik heilig is en ’n beeld is van die band tussen Christus en die kerk (vergelyk Ef 5:12,32; 6:1; Kol 3:18; 1 Tim 2:9-10).

Tog bly in die gesin die man die hoof en word die vrou tot onderdanigheid opgeroep (Efesiërs 5:22v; 1 Pet 3:1-2). Ter wille van die beginsel word geen rewolusie ontketen nie, maar word die vrou in plaas daarvan opgeroep om die Christelike liefde te beoefen binne en ten spyte van die bestaande lewensverhoudings (Versteeg 1984:119). Op hierdie manier word die Evangelie geen skade toegebring in ’n wêreld wat baie krities daarteenoor staan nie.

Ook in die kring van die gemeente is hierdie beginsel van toepassing. Reeds in Handeling 1:14 blyk dit dat in die gemeente naas mans ook vroue byeen is en dit is dan ook hoogswaarskynlik dat hulle ook hulle goedkeuring gegee het aan die verkiesing van Mattias.

Baie vroue kom tot geloof (Hand 5:14; 16:13; 17:4,12,34) en getuig daarvan. Vir die Jode is hulle dan ook ewe gevaarlike verteenwoordigers van die “kettery” as die mans; hulle word ook ewe swaar vervolgt (Hand 8:3; 9:2).

Onder die eerste bekeerdes, die sogenaamde *aparchai* van ’n plek, is heel dikwels vroue. As voorbeeld hiervan kan Damaris te Athene genoem word (Hand 17:34) en natuurlik Lidia te Filippi (Hand 16:14), die eerste dopeling in Europa. Rondom haar en in haar huis ontstaan die eerste gemeente op Europese bodem. Sulke *aparchai* neem in die gemeente ’n sentrale plek in, soos blyk uit 1 Korintiërs 16:15-16.

Baie vroue stel hulle huise oop vir die gemeente en vir Evangelieverkondigers. Die volgendes word genoem: Maria, die moeder van Johannes Markus in Jerusalem (Hand 12:12v), Lidia in Filippi, Affia (Filem 1v), Nimfa in Laodicea (Kol

⁷⁵ Hand 2:16-18: ¹⁶Nee, hier gebeur wat God deur die profeet Joël gesê het: ¹⁷ Só sal dit in die laaste dae wees, sê God: Ek sal my Gees uitstort op alle mense: julle seuns en julle dogters sal as profete optree; julle jongmense sal gesigte sien; julle oumense sal drome droom. ¹⁸ Ja, op my dienaars en my dienaresses sal Ek in daardie dae my Gees uitstort, en hulle sal as profete optree.

⁷⁶ Gal 3:28-29: ²⁸ Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één. ²⁹ En as julle aan Christus behoort, is julle ook nakomelinge van Abraham en erfgename kragtens die belofte van God.

4:15), Priscilla in Korinte en Rome (Rom 16:3; 1 Kor 16:19) e.a. Dit is nie waarskynlik dat hulle, by wyse van spreke, net vir die koffie en tee gesorg het nie. Hulle het, soos Schelkle (1977:155) sê, deelgeneem aan “die Sorge für die Gottesdienst und Liebesdienst in ihr Haus und in der Gemeinde”.

Verder is vroue intensief betrek by die verbreiding van die Evangelie. Hulle reis saam met die apostels (1 Kor 9:5) en hulle doen dit nie (net) om die mans op tyd hulle kos te gee nie, maar om, soos Klemens Alexandrinus in Stromata (III,6.53:1-4) berig, die Evangelie sonder lasterpraat te laat deurdring tot in die vrouevertrek wat vir die manne ontoeganklik is⁷⁷. In hierdie lig moet ook 2 Timoteus 3:6 oor mans wat teen al die reëls van fatsoenlikheid in tog deurdring in die vrouevertreke, gelees word.

Vroue is medewerkers, συνεργοί, wat hulle met hulle hele wese inspan, κοπιᾶω, vir die Evangelieverkondiging, net soos die mans. Hulle is medestryders: Priscilla, wat saam met haar man soveel gedoen het in diens van die Evangelie (Hand 18:2, 18, 26; Rom 16:3; 1 Kor 16:19; 2 Tim 4:19); Maria van Rome (Rom 16:6); Trifena, Trifosa en Persis (Rom 16:12); Euodia en Sintige (Fil 4:2ev) en baie ander.

In die gemeente neem hulle siekeverpleging en armsorg op hulleself. Hulle is nie net objek nie (Hand 6:1vv; 9:39), maar ook soos Huls (1965:25) opmerk “subject der christelike barmhartigheid”. Soos Tabita uit Joppe (Hand 9:36): ’n dissipelin! Sy is “Gestalt einer frühen Helferin der christlichen Caritas” (Schelkle 1977:154), ’n “unerreichtes Muster christlicher Frauentugend” (Gerlings, sj:176).

Net soos die mans, is vroue werksaam in die diakonaat – dit wil sê: dié wat “sich zum Dienst für die Heiligen widmeten und freiwillig die Mühewaltung auf sich nehmen” (Schelkle 1977:160). Febe, die διάκονος van die gemeente in Kenchreë (Rom 16:2) is hiervan die grootste voorbeeld. Ook in 1 Timoteus 3:11 gaan dit waarskynlik nie net oor vroue van diakens nie, maar oor vroulike diakens⁷⁸.

⁷⁷ “(3.6.53.1) ... καὶ ὁ γε Παῦλος οὐκ ὀκνεῖ ἐν τινὶ ἐπιστολῇ τὴν αὐτοῦ προσαγορεύειν σύζυγον, ἣν οὐ περιεκόμιζεν διὰ (3.6.53.2) τὸ τῆς ὑπηρεσίας εὐσταλές. λέγει οὖν ἐν τινὶ ἐπιστολῇ: οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι; (3.6.53.3) ἀλλ’ οὗτοι μὲν οἰκείως τῇ διακονίᾳ, ἀπεριπάστως τῷ κηρύγματι προσανέχοντες, οὐχ ὡς γαμετάς, ἀλλ’ ὡς ἀδελφὰς περιήγον τὰς γυναῖκας συνδιακόνους ἐσομένας πρὸς τὰς οἰκουροὺς γυναῖκας, δι’ ὧν καὶ εἰς τὴν γυναικωνίτιν ἀδιαβλήτως παρεισεδύετο ἡ τοῦ κυρίου (3.6.53.4) διδασκαλία.” Vertaling: ... Ook Paulus aarsel nie in ’n bepaalde brief om sy vriende (broeders en susters) duidlik te maak dat hy geen vrou saamneem nie om sy geselskap so lig as moontlik te laat wees. Hy sê dan in die brief: het ons nie die reg om ’n suster as vrou saam te neem nie, soos ook die ander apostels? Hulle het egter in lyn met hulle bediening, terwyl hulle hulleself sonder verandering toegewy het aan die verkondiging, nie met vroue rondgetrek as eggenotes nie maar as susters om medediensars te wees wat na die huisvroue gegaan het, deur wie dan ook die onderrig oor die Heer sonder skande deurgedring het tot in die vrouevertreke.

⁷⁸ Die argumente vir hierdie interpretasie is onder andere: (1) die parallelle gebruik van ὡσαύτως in vs 8 en 11 en die afhanklikheid van δεῖ εἶναι in vs 2 maak dit aanneemlik dat vs. 11 net soos vs. 8 ’n nuwe kategorie inlei. Vs. 12 – 13 moet dan gesien word as ’n gedagtesprong; (2) dit is nie goed verklaarbaar waarom daar anders net iets gesê word oor die vroue van diakens en niks oor dié van ouderlinge nie; (3) wanneer *Γυναῖκας* verwys na die vroue van diakens, sou ’n mens daar αὐτῶν ver wag.

Die argumente vir die interpretasie dat dit hier gaan om vroue van diakens is: (1) vs. 8-13 lyk ’n eenheid. Vs. 11 sluit aan by vs 9 en veronderstel die werkwoord ἔχοντας. Vs. 11 en 12 gaan dan oor die familielewe van ’n diaken. (2) Indien vs. 11 ’n derde “diens” inly, ver wag ’n mens tog meer informasie oor hierdie diens. (3) Dit lyk moeilik verklaarbaar waarom Paulus hier nie die woord diakones gebruik nie en gebruik maak van ’n algemene woord, en daar is ook verder in die Nuwe

Ook die werksaamhede van ouer weduwees in die gemeente kry 'n geïnstitueerde karakter (Hand 9:39; 1 Tim 5:1-16; Titus 2:3-5) as leidinggewend en versorgend.

En by die samekoms van die gemeente is die vrou ewe aktief. Hulle sing of gee onderrig of het 'n openbaring of praat in tale of gee uitleg net soos die mans (1 Kor 14:26): hulle is nie daarvan uitgesluit nie. Hulle bid en profeteer (1 Kor 11). Vroue, soos die dogters van die evangelis Filippus, is profetesse (Hand 21:9): hulle bou die gemeente op deur God se woord te spreek in die byeenkomste van die gemeente (vgl 1 Kor 14:4; 12:28 e.a.) en nie net in private kring of by die huis nie (vgl Huls 1965:26).

Ook in Openbaring 2:20ev is sprake van 'n profetes. Dit bewys weer dat hulle bestaan en dat hulle belangrik is. Nie teen die profetiese optrede van 'n vrou op sigself word beswaar gemaak nie, maar teen die wyse waarop sy dit doen. Hierdie vrou, wat in die apokaliptiese spraakgebruik die naam kry van die Sidoniese prinses, wat as eggenote van koning Agab, hom en die volk van God tot afgodediens wou bring, bou die gemeente met haar profesie nie op nie, maar mislei en verlei haar. Daarteen word geopponeer.

So sien ons die vrou in die gemeente van Jesus Christus optree as volwaardig lid van die gemeente in regte en pligte, met al die voor- en nadele daarvan. Dit is die algemene beeld wat opgeroep word deur die oorgrote meerderheid van dele in die Nuwe Testament en dit staan in skril kontras met die hele wêreld daaromheen.

Die enigste twee Skrifdele wat hierdie beeld skynbaar grondig versteur en wat in die geskiedenis van die kerk baie verwarring en misverstande veroorsaak het, is dan die twee *swygt tekste* van Paulus: 1 Korintiërs 14:34-35 en 1 Timoteus 2:11-15. Dit is uitsprake wat hard en absoluut oorkom, en wat dan ook sowel oor- as onderwaardeer word. Aan die een kant word hulle afgemaak as ouderwets en ontoepasbaar in die huidige tyd. Aan die ander kant word hulle gebruik as die "zwarte geskiet aan die zijde van hen, die aan die vrou ieder recht van spreken in die gemeente willen ontzeggen" (Huls 1965:41).

3.3. Gevolgtrekking

Uit bostaande blyk dit dat verdere ondersoek nodig is om te bepaal hoe hierdie twee Skrifdele geïnterpreteer moet word in verhouding met die oorweldigende getuienis ten gunste van die positiewe en belangrike bydraes van vroue in die diens van Christus saam met die manne wat uit die openbaringshistoriese konteks na vore kom. Hierop is die woord van Paulus in Galasiërs 3:28 volledig van toepassing: dat daar in Christus nie meer manlik en vroulik is nie. Hierby word eers gekyk na die sosiohistoriese konteks van die *swygt tekste* en vervolgens na die grammatieshistoriese verklaring daarvan.

Testament geen aanwysings vir so 'n diens of funksie nie. Die groot probleem by hierdie interpretasie bly egter dat daar geen verklaring is vir die feit dat daar net iets gesê word oor die vrou van die diaken en nie oor die vrou van die ouderling. Is sy nie belangrik vir die funksionering van haar man nie?

Hoofstuk 4.

Sosiohistoriese konteks

- 4.1. Die Hellenistiese wêreld
 - 4.1.1. Kreta
 - 4.1.2. Sparta
 - 4.1.3. *Athene*
- 4.2. Die Romeinse wêreld
- 4.3. Die Joodse wêreld
- 4.4. Voorlopige konklusie

Die konklusie van die vorige hoofstuk oor die openbaringshistoriese konteks van die *swygtekste* was dat die algemene beeld van die posisie van die vrou, met name in die Nuwe Testament, in skril kontras staan met die hele wêreld daaromheen. Dit bring ons by die ondersoek na die sosiohistoriese konteks van hierdie Bybeldele.

Die sosiohistoriese konteks word gevorm deur die Romeinse Ryk, 'n wêreldryk wat hom uitgestrek het van die Ryn in die noorde van Europa tot diep in Afrika, en van Spanje in die Weste tot by die Verre Ooste. Uitgebreide handelsverkeer en die feit dat 'n mens met drie tale - naamlik Aramees, Grieks en Latyn – oral kon reg kom, het internasionale kontakte en die verbreiding van allerhande opvattinge, met name Grieks-Hellenistiese, bevorder. Dit geld ook in verband met opvattinge oor die vrou.

Dit beteken egter nie dat daar nie groot verskille is tussen die verskillende lande, gebiede en gebiedsdele nie. Dan kom dit nog by dat die gebruike nie by al die nasies voortdurend dieselfde gebly het nie. Ook binne kulture was daar partykeer groot ontwikkelings.

Hierdie hoofstuk ondersoek daarom die posisie van die vrou in die verskillende dele van die Romeinse Ryk in die tyd van die Nuwe Testament.

4.1. Die Hellenistiese wêreld

Dit is nie moontlik om van die posisie van die vrou in die Hellenistiese wêreld 'n volledige beeld te gee nie, omdat daar tussen die individuele state aansienlike verskille bestaan het. Tog is daar 'n paar groot lyne wat as konteks vir die gedragskodes van Paulus in verband met die vrou kan dien. Eerstens wil ek egter 'n paar ander, minder belangrike verskynsels belig.

4.1.1. Kreta

In die hele Griekeland, maar veral op die eiland Kreta, bestaan herinneringe aan die feit dat daar eens vroue as leiërs opgetree het. Later, toe dit 'n verkeersknooppunt geword het in die Middellandse See, het dit verander, maar daar is nog steeds aanwysings dat daar vroeër matriargale strukture was: die inwoners van Kreta het volgens Plato (380 BC: 9.575d) nie van vaderland gepraat nie, maar van moederland

(μητρικός)⁷⁹; hulle godsdiens ken meer godinne as gode; volgens afbeeldings het vroue deelgeneem aan die stierspele, en dies meer. In elk geval het die vroue nie op die agtergrond gestaan nie.

Die rede vir hierdie situasie is nie baie duidelik nie, maar dit kan wees omdat die Kretensers seevaarders was: altyd op reis, terwyl die vroue al die sake by die huis behartig het. Vandaar “Moederland”, selfs lank nadat die matriargale strukture nie meer ter sprake was nie (Leipoldt 1955:12).

4.1.2. Sparta

Die vroue in Sparta is in vergelyking met vroue in die res van Griekeland taamlik vry en selfstandig en het soms groot invloed gehad. Die invloed was partykeer só groot dat Aristoteles (1831:1269)⁸⁰ die Spartane selfs “γυναικόκρατουμένοι” (oorheersers deur vroue) noem (Bradford 1986:13). Die vroue in Sparta was nie net uiterlik baie mooi nie; hulle was ook baie selfstandig. Hulle was nie bang om teen hulle vader en hulle eggenoot in te gaan nie en hulle het selfs in die politieke vergaderings die woord gevoer. Verder was hulle aktief in sport, het hulle nogal skraps aangetrek, geen sluier gedra, het hulle hulleself nie laat bedien nie, en was hulle aangespreek as “heersers” (δέσποινα) (Plut. Lysurgus 14.1) wat baie sterker klink as “meesteres” (κυρία).

Wat hierdie hoë posisie veroorsaak het, is nie heeltemal duidelik nie. Daar is gewys op die maatskaplike feit dat deur erfenisse en bruidskatte soms tot 40% van die grond aan vroue behoort het (Arist. Polit. II.1270a). 'n Ander oorsaak kan gesoek word in die landboukundige verlede van Sparta, waarin die vrou moes meewerk en dikwels alleen werk, omdat die manne amper voortdurend by oorloë betrokke was (Leipoldt 1955:30).

Tog lyk dit asof die staatsbelang nog belangriker was. Die staat het belang gehad by 'n sterk en talryke nageslag en almal het verstaan dat daar met die oog daarop meer verwag kon word van 'n onafhanklike, selfstandige en veral geeskragtige vrou.

Aan hierdie staatsbelang het sy egter ook haar tol betaal: van 'n gesinslewe kon daar geen sprake wees. Die staat het oor haar kinders seggenskap gehad, en het hulle selfs as vondelinge beskikbaar gestel. Swak en saggearde kinders is verstoot. Haar meestal ouer eggenoot kon haar – en dit was 'n wetlike reëling (Plut. Lysurgus 15.8) – uitleen aan 'n gesonde jong man om só aan die staat bruikbare kinders te kon gee.

Al was daar dus 'n hoë waardering vir die vrou in Sparta, het hulle tog nie werklik uitgestyg bó die algemene Hellenistiese opvatting dat die vrou bloot 'n objek van begeerte en 'n nageslag-voortbringer was nie. Sy was nie erken as draagster van

⁷⁹ “... τὴν πάλαι φίλην μητρίδα τε, Κρητές φασι, καὶ πατρίδα.” Vertaling: ... die voorheen geliefde moederland, het die Kretensers gesê, en vaderland. Vgl. Plut. 17.792 E (*An seni resp.*) “ἡ δὲ πατρὶς καὶ μητρὶς ὡς Κρηῖτες καλοῦσι.” Vertaling: die vader- en moederland soos die Kretensers dit noem.

⁸⁰ “ὥστ' ἀναγκαῖον ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ τιμᾶσθαι τὸν πλοῦτον, ἄλλως τε κἂν τύχῳσι γυναικοκρατούμενοι, [25] καθάπερ τὰ πολλὰ τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολεμικῶν γενῶν, ... διὸ παρὰ τοῖς Λάκῳσι τοῦθ' ὑπῆρχεν, καὶ πολλὰ διωκεῖτο ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν. καίτοι τί διαφέρει γυναικῆς ἄρχειν ἢ τοὺς ἄρχοντας ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἄρχεσθαι; ταῦτό γὰρ συμβαίνει.” Vertaling: Dus is dit onvermydelik dat in so 'n staat rykdom geëer word, veral wanneer hulle juis deur hulle vroue oorheers word, soos die meeste van die militaristiese en oorlogsugtige nasies En daarom was dit so by die Lakoniërs (= Spartane) en was baie sake beheer deur vroue tydens hulle oorheersing. En inderdaad wat is die verskil tussen vroue wat regeer of regeerders wat deur vroue geregeer word? Dit kom op die selfde neer.

geestelike waardes nie. Dit het dus nie gegaan om die vrou as mens, as persoon nie, maar om die vrou as moeder (en dalk ook as seksmaat).

4.1.3. Athene

Heeltemal anders was die situasie in *Athene*, wat nie ver van Sparta geleë was nie en taalverwant aan Sparta – soos trouens in baie ander stede wat geestelik meer of minder van *Athene* afhanklik was. Verbasend arm kan die lewe van die vroue dáár genoem word. Verbasend, omdat dit in stryd lyk met die skoonheidsideaal van die Grieke. Dit lyk asof daar 'n kloof bestaan tussen etiek en esteties, tussen ἀγαθός en καλός. Homeros het immers die vrou soveel vryheid toegestaan!

Maar die kwessie of vroue in Homeros se tyd 'n hoër posisie gehad het as in later tyd, is baie omstrede. Immers, reeds tóé moes die vrou swyg en was dit die teken van onderdanigheid en pligsbesef. Bowendien het Homeros al die sogenaamde byvrou (*παλακῆ*) geken waaruit die verswakking van die monogamie daardie tyd reeds blyk (Gerlings sj:17).

Vanaf haar kinderjare leef die vrou heeltemal of amper heeltemal in die vrouevertreke in die binne- en boonste deel van die huis, (Aristophanes, *Thesmophoriazusae* 414-419; 790ev.) soms selfs onder bewaking van honde of van spesiale vroueopsigters (*γυναικόνομοι*, Athenaios XII, 521b.). Daar ontvang sy as dogter – waaroor die ouers in die algemeen veel minder bly was as oor 'n seun – haar opvoeding, wat veral bestaan in die sorg vir haar liggaam sodat dit so mooi en aanvullig as moontlik sal wees. Sy kry onderrig van slavinne in *grammata* (d.i. lees, skryf en reken) en in huishoudelike werksaamhede.

Op ongeveer 14-jarige leeftyd het sy getrou, maar sy het dan nog bitter min van die buitewêreld gesien. Dit is daarom nie verbasend dat sy maklik geïsoleer geraak het nie; dat daar amper geen gesprek met haar moontlik was nie, en dat daar nie meer van haar verwag is as dat sy gehoorsaam moet wees, kinders kry en die huishouding in stand hou nie. Van die maatskaplike en politieke lewe was sy prakties uitgesluit.

Saam met Meyer (2004:19) kan ons sê: “Being a woman in classical Athens cannot have been much fun, if one can rely on the majority of the accounts of women's position in the Greek city-state. The Athenian democracy, traditionally held in high esteem in many other ways, was a democracy of the minority. Women, foreigners and slaves had no influence or true civil rights. They lived in the shadow of the Parthenon and the Acropolis”.

Die huwelik het daarin geen verandering gebring nie (Gerlings sj:16-19). Na haar keuse word meestal nie gevra nie. Dit is 'n private aangeleentheid tussen haar pa of die voog – let wel: nie haar ma nie – en die (familie van die) bruidegom. Die motief was dan ook nie in die eerste plek liefde nie, maar die verwekking van kinders in die belang van die staat. Dit het tot stand gekom deur 'n regshandeling, die verlowing (*ἐγγύησις*). Vir die dogter het dit niks anders beteken as dat sy oorgegaan het van die vrouevertreke in haar pa se huis na dié in haar man se huis. Sy was geheel en al oorgelewer in sy mag. Hy kon selfs in sy testament oor haar beskik en haar aan 'n ander man bemaak.

Verder het daar aan die huwelikswette 'n absoluut dubbele moraal ten grondslag gelê (Leipoldt 1955:45). Hierdeur was die reg om te skei vir die vrou baie ongunstiger as vir die man. Om hom te kan *verlaat* (*ἀπολείπειν*), moes sy, met haar geringe ontwikkeling, voor die regbank verskyn. Die man, daarenteen, kon haar *wegstuur* (let

ook op die verskil in frasering) deur middel van 'n eenvoudige mededeling aan die regter van die rede vir die wegstuur (byvoorbeeld kinderloosheid).

Bowendien, wanneer die vrou egbreuk gepleeg het, word sy daarvoor swaar gestraf en kan haar man haar selfs doodmaak. By hom is daar egter net sprake van owerspel in geval van omgang met 'n getroude vrou (omdat hy dan 'n ander man se eer aantast). Omgang met prostitute en konkubines was geoorloof en selfs gebruiklik. Daardeer was poligamie in die praktyk 'n verskynsel wat baie voorgekom het, hoewel monogamie officieel die reël was.

Dit is daarom vreemd dat die eerste volk in die oudheid, die Grieke, wat wetlik met poligamie gebreek het en monogamie as die hoogste huweliksvorm erken het, tog nie by magte was om hierdie ideaal te verwesenlik nie (Gerlings sj:13). Dit bewys dat wysheid alleen nie in staat is om die wil om te sit in 'n daad nie.

Nie alleen in die huwelik nie, maar ook verder, het die vrou min regte gehad. Sy kon geen testament opstel, sake doen, kontrakte afsluit, klagtes indien by die regbank, of 'n verdediging voer voor die regbank nie.

Op religieuse en kultiese gebied was dit nie veel beter nie. Hoewel die vrou in die voor-Griekse kultuur 'n belangrike rol gespeel het en dit nog deurgewerk het in die misterie-godsdienste (Eleusis, Isis, Dionysios, en dies meer) en in die gesinskultus, is sy later grotendeels teruggedring toe die Hellenistiese kultus die staatskultus geword het: van baie godsdienstige en kultiese aktiwiteite is sy naderhand heeltemal uitgesluit (Huls 1951:15).

Dit het tot nog toe steeds oor die getroude vrou gegaan. Wat van die ongetroude en geëmansipeerde "hetaere" (ἑταίρη)? Hulle was nie net prostitute nie. Ons kan miskien sê dat hulle vroeë voorlopers was van die huidige feministe: terwyl sy na vryheid smag, het sy al die bande verbreek en haarself ontplooi, sowel ten goede as ten kwade. Deur die dubbele moraal wat huwelikswette ten grondslag gelê het, het sy haar kans gekry en kon sy selfs meedoen in politieke en filosofiese gesprekke en het sy haar – amper – as gelyke van die man laat geld. Sy is dan ook 'n volkome aanvaarde verskynsel in die Griekse samelewing.

Tog was ook hierdie waardering maar relatief en het die stand van die ἑταίρη nie werklike agting geniet nie. Die vryheid, wat die vrou in die huwelik nie gevind het nie, het daarbuite 'n vloek geword. Oorgelewer aan die genade van die man was sy ook buite die huwelik uiteindelik die swakkere. Wanneer die bekoring wat van haar uitgegaan het, verby was, verloor sy haar plek wat sy tot nog toe in die lewe van die man ingeneem het, en het sy net minagting ontvang van dié wat haar eers aangehang het.

Die publieke opinie was nie positiewer nie. 'n Opmerking van Demosthenes in 342 vC spreek boekdele: "*Hetaires* het ons vir ons plesier; byvroue vir die daaglikse versorging van ons liggame; eggenotes om wettige kinders te kry en om ons huise op te pas."⁸¹ Dit getuig van weinig agting vir die vroulike geslag. Net so min agting as uitsprake van Semonides van Samos: "die grootste kwaad wat Zeus geskep het"

⁸¹ "τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἔνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν" (Demosthenes, Oratio 59,122).

(μέγιστον ... κακόν)⁸² of van Aristoteles (1837:249): “ ’n mislukte man” (ἄρρεν ... πεπηρωμένον).

Hierdie grondige minagting vir vrou en huwelik word partykeer selfs filosofies versterk met behulp van dualistiese opvattinge oor liggaam en gees. Hieraan werk geslagtelike onthouding mee, en ook mitologiese voorstellings om homoseksualiteit te verdedig (Leipoldt 1955:47-50).

Slegs in die kuns is daar sprake van meer waardering vir die vrou. Maar dit pas natuurlik heeltemal in die beeld van die Griekse opvattinge oor die vrou. Sy word slegs gesien as ’n wese met mooi lyne en vorms (Huls 1965:16).

Dit is daarom nie verbasend dat die lewe van hierdie geïsoleerde, min-ontwikkelde, gemarginaliseerde, miskende en veronregte vrou arm genoem word nie (Gerlings sj:15). Hiertoe het ’n aantal faktore meegewerk:

- Daar is gewys op **vreemde invloede**, onder andere Persiese. Die Grieke het geglo dat die Perse hulle vroue baie streng bewaak het. Dit kan ewenwel nooit deurslaggewend gewees het nie, omdat dit nie waarskynlik is dat hele lewensvorme sommer oorgeneem word sonder intrinsieke gronde nie. Daar moet dus dieper faktore wees.
- ’n Ander oorsaak is gesoek in die **ekonomiese verskuiwings** wat plaasgevind het in die Griekse stede. Deur handel en uitvoer het die Grieke ryk geword en kon hulle hulleself veroorloof om die werk te laat doen deur slawe en slavinne. Ook die vrou van die welaf Griek hoef niks te doen nie. Sy het nie meer ’n andere funksie as om ’n pronkstuk in die huis te wees nie, wat by die manne die gevoel oproep dat die vrou hulle persoonlike besitting is. Hulle is eintlik nutteloos, maar wel kosbaar. Sodanige besittings pas jy so goed as moontlik op en jy bewaar dit veilig in jou huis. En só het die inperking van die vrou se vryhede begin.
- ’n Groot faktor is die **naturalistiese wêreldbeskouing** met die strewe na geluksaligheid (εὐδαιμονία) waarvan die mens as hoogste natuurlike wese self die maatstaf is. Hierdeur was die moraal uiteindelik gebaseer op egoïsme en sensualisme. Daarby moes die swakkere (naamlik die vrou, die arme, en dies meer) altyd wyk voor die sterkere (die man, die ryke).
- Die **politeïstiese en sinnelik-uiterlike godsdienste** met sy sedelose mites en verderflike godsvoorstellings het ewemin ’n positiewe invloed gehad. Die godsdienste wat in Israel ’n positiewe krag in die volkslewe was, het die Grieke as nasie juis na die verderf gevoer.
- Ook die **oorskatting van die staatsidee** het saamgegaan met ’n miskening van die individu: die individu was in sy hele lewe gebind aan en deur die staat. Ook die vrou! In hierdie lig moet dit verstaan word as die gesin ’n deel (μόριον) van die staat genoem word. Alles draai om die staat en die staatsbelang bepaal alles!
- Ten slotte noem ek nog die **intellektualistiese grondhouding** van die Grieke, whereby daar van uitgegaan is dat alle deug gebaseer is op kennis en dus aangeleer kan word. Daarom het filosofie, wetenskap, kuns en poësie

⁸² http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante07/Semonides/sem_iamb.html, (Semonides; fragment 7,71-72).

hoë waardering gekry, terwyl praktiese arbeid as minderwaardig beskou is. Omdat vroue weens hulle isolasie geen deel gehad het aan die eerste nie, kon daar vir haar ook geen waardering wees nie.

Al hierdie faktore saam het nadelig ingewerk op die posisie van die vrou in die gesin en in die samelewing. Later het dit wel ietwat verbeter, maar dit is nie moontlik om van 'n ware reformasie te praat nie (Huls 1965:14-15).

Ten slotte iets meer oor die moontlike oorsake vir effense verbetering ten opsigte van die posisie van die vrou.

- Daar is gewys op 'n **emansipasiedrang**: Aristofanes (ca. 400 vC) maak byvoorbeeld melding van vroue in die vredesbeweging in *Athene* in die tyd van die Peloponnesiese Oorloë en van 'n vrouebeweging wat in 'n tyd van groot maatskaplike nood gemeenskaplike besit bepleit het. Hierdie optredes van vroue bly egter insidenteel.
- Ander het gewys op die invloed wat vroue as sieners en priesteresse in die **misterie-godsdienste** gehad het: 'n oorblyfsel uit oeroue tye. Hierby moet egter opgemerk word dat hierdie invloed en aktiwiteit nie altyd positief was nie. Eintlik was dit baie keer die teenoorgestelde daarvan.⁸³ Ook moet gewaarsku word vir 'n oorskatting van hierdie invloed, omdat die vrou se rol tot die godsdienste beperk gebly het (vgl. Leipoldt 1955:55).
- Nog 'n faktor is die invloed van **wysgerige stromings**. (Huls 1965:13; In die skool van Pythagoras was vroue aktief en het hulle hoë gedagtes oor die heiligheid van die huwelik gehad en oor eerbied vir die vrou. Sokrates, wat self 'n soort onthouding beoefen het, het 'n keer erken dat die vroulike natuur nie slegter is as dié van die man nie, net swakker. Plato (in sy *Πολιτεία*) wys met 'n vergelyking uit die dierewêreld dat manne en vroue van nature gelykwaardig is. Hierdie vertrekpunt werk egter nie deur in al sy werke nie, en bowendien staan dit daar in die kader van staatsbelang. Aristoteles het, naas minder positiewe uitsprake, die eis gestel van volkome samewerking tussen man en vrou in die huwelik. Hy praat van 'n arbeidsverdeling. Die Stoïsyne gaan uit van volkome gelykwaardigheid van man en vrou, al is daar liggaamlike verskille: albei het dieselfde *λόγος* ontvang. So kan Antipater van Tarsus die huwelik 'n verbintenis vir altyd (*κράσις δι' ὄλων*) noem en kan Musonius, 'n tydgenoot van Paulus, volledige samewerking as die belangrikste in die huwelik aandui, gelyke onderrig vir dogters en seuns bepleit, en buite-egtelike seksuele omgang volledig verbied. Tog moet ook hierdie invloed nie oorskat word nie. Die filosofie was té spekulatief en intellektualisties, te veel vir die elite en té skepties om groot ingang te vind in die volkslewe. Dit het meestal net teorie gebly.
- Die grootste invloed het gekom van 'n **gevoelsmatige verandering** wat plaasgevind het. Deurdat die individuele mens geen invloed meer gehad het op die groot politiek nie, soos dit nog die geval was in die tyd van die stadstate, het die mense meer sin gekry vir die direkte mikro-omgewing. Dit het uitgekóm in onder andere vorms van hoflikheid, meer aandag vir die kind, die hou van huisdiere, en dies meer, maar ook in meer aandag vir liefde in die

⁸³ Dit kan dalk die rede wees vir Paulus se uitsprake in 1 Timoteus 2. Richard en Catherine Clark Kroeger (1991:47-58) het hierop gewys in hulle baie insiggewende en bronryke boek "I Suffer Not a Women"...

huwelik en meer waardering vir die vrou. Selfs het dit sy neerslag gevind in die godsdienstige voorstellings, naamlik in die opgang van godinne (soos Isis en Aphrodite) tot oppergodinne en al-godinne.

- Ten slotte kan ook nog gedink word aan die invloed van die **geheime genootskappe** waaraan vroue deel kon neem en waar gelyke morele eise aan alle lidmate sonder onderskeid gestel is. Maar ook hierdie invloed word gerelativeer deur die feit dat die vrou beperk gebly het tot die eie kring.

Wanneer dit alles in ag geneem word, kan mens nie anders as om te konkludeer dat – al is daar plaaslike en historiese verskille – die lewe van die Griekse vrou inderdaad arm is en bly. Maatskaplik, kultureel, polities en godsdienstig word nouliks met haar reken gehou. Die huwelik bring daarin geen werklike verandering nie. Sy word gesien as 'n lus-objek en 'n middel om kinders te kry. Nie minder nie, maar sekerlik ook nie meer nie.

4.2. Die Romeinse wêreld

Van die outyd af het die Romeine die huwelik betreklik hoog geag, en daarmee ook die vrou. Van 'n landbou-samelewing waarin die vrou moes saamwerk in die bedryf, en waarin kinders goedkoop arbeid was, het Rome steeds meer 'n egte stad geword: sentrum van verdediging, bestuur, kultuur en godsdienste. Die stadstaat en die belang daarvan het steeds groter geword.

Die vernaamste huweliksdoel was om kinders te verwek (*liberi procreandi*), waarby die belang van die staat voorop staan. Dit is daarom geen wonder dat die huwelik as belangrik beskou is nie. Dit was soms selfs van staatsweë af verplig. Selibaat is afgewys en egskeiding het nie baie voorgekom nie: dit het selfs vir 520 jaar lank glad nie voorgekom nie.

Die huwelik was monogaam en het dit in teorie ook gebly. Bigamie was verbied.

Die meeste huwelike het tot stand gekom deur 'n private reëling en kon ook weer op dieselfde manier verbreek word: die *matrimonium liberum*, wat tot stand gekom het deur 'usus', d.w.s. na 'n vol jaar van saambly, en die *coemptio*, wat binne die Romeinse burgerreg 'n skynkoop in aanwesigheid van vyf getuies was. Daarnaas was daar egter ook die *confarreatio*: die huwelik wat met godsdienstige plegtighede in aanwesigheid van 'n priester gesluit word. Maar ook hierdie vorm was nie onverbreeklik nie.

Die huwelik is gesien as 'n soort koop. Uit die *mancipio* (mag) van haar pa het die vrou oorgegaan in die mag van haar man. Hy het haar nuwe meester geword. Hy het die volledige beheer gekry oor haar en alles wat sy gehad het, selfs die bruidskat wat sy gebring het, en hy kon as *pater familias* volgens die oudste Romeinse wet van die twaalf tafels, volledig oor haar en haar kinders beskik. Hy het selfs die reg gehad om haar dood te maak of weg te gee. Sy is 'n *res inter res* in sy hande: 'n besitting.

Die vrou staan dus onder voortdurende voogdyskap.⁸⁴ Is dit nie dié van haar pa nie, dan wel dié van haar man. Tog het sy as *mater familias* groot vryheid vir daardie tyd. Op haar eie terrein, binne die huis, was sy die *domina* (heerseres). Sy bly nie in 'n aparte vrouevertrek nie, maar vanuit die *atrium* (huiskamer) het sy die bestuur van

⁸⁴ Vergelyk Cicero in Pro Munera, XII, 27: "*Mulieres omnis propter infirmitatem consili maiores in tutorum potestate esse voluerunt; hi invenerunt genera tutorum quae potestate mulierum continerentur.*" Vertaling: Al die vroue sou vanweë hulle swakheid om belangrike besluite te neem, in die mag van tutors moet wees ...

die huishouding, die slawe en slavinne, en die opvoeding van die kinders stewig in hande gehou.

Sy het dikwels 'n mate van opvoeding gehad, al het dit nie noodwendig baie ingehou nie. Meestal het sy slegs onderrig ontvang in naaldwerk, spin, weef en huishouding, en het die klem van die opvoeding vir die dogters meer gelê op uiterlike skoonheid en aantreklikheid as op geestelike ontwikkeling. Tog hoor 'n mens soms van vroulike filosofe soos Porcia en mediese dokters, en dies meer. Selfs is daar sprake van vroulike gladiators. In die reël kon jy met haar 'n redelike gesprek voer en daarom is sy by feestelike aangeleenthede 'n gewilde gas. Saam met haar man en kinders beweeg sy haarself dan ook herhaaldelik in die openbare lewe.

In vergelyking met die posisie van ander vroue in die Romeinse Ryk kan dié van die Romeinse vrou as taamlik gunstig beoordeel word (Huls 1965:9).⁸⁵ Vrou-vyandige houdings is nie heeltemal afwesig nie, maar kom selde voor en is ook nie diepgaande nie. Daar word weliswaar nêrens ernstig gepraat van gelyke regte vir man en vrou nie. Rome was egter, om dit só te stel, op pad na 'n sodanige opvatting (vgl. Leipoldt 1955:22-23).

Die verlange na vryheid het egter steeds groter geword en die voortdurende oorloë het steeds meer manne opgeëis. Daaroor het daar, veral ná die tweede Puniese oorlog (218-201 vC), 'n proses van geestelik verval begin, ook onder invloed van Griekse en Oosterse opvattinge. Emansipasie, wat saamgegaan het met genotsug, het gelei tot die vervanging van die huwelik deur die *concubinatus* (byvrou), *stuprum* ('n los seksuele relasie) en *contubernium* (saamwoon met slaaf of slavin, waarby 'n huwelik wettelik uitgesluit was), en tot *adulterium* (egbreuk deur 'n getroude vrou). Verallyk vroue het hieraan die voorkeur gegee, omdat sy dan die beskikking gehou het oor haar eie vermoë en sy só invloed kon uitoefen op haar metgesel. Baie kere was die *procurator* dan ook meer as net 'n boekhouer. Die vroue het dit gesien as 'n brug na vryheid, maar intussen het die huwelik daardeur sy eintlike doel gemis, die gesinslewe het uitmekaar geval, en die eenheid en krag van die volkslewe het verlore gegaan (Gerlings sj:34).

Egskeiding om die mees onbenullige redes, eenvoudig deur middel van *repudium* (opsegging deur die man), abortus, weggooikinders, kindermoord, en prostitusie het gereeld plaasgevind. Kritiek van satirici, selfs wetlike maatreëls teen die algemene dekadensie het geen invloed gehad nie: die Romeinse volk het die wet ontgroeï en het probeer om via 'n juridiese weg te ontkom aan die krag van die wet, maar het haar daardeur elke morele hoë grond ontnem.

Ook die filosofie het té min greep op die massa gehad om wesenlike invloed te kon uitoefen. Só ook die *collegia*, die geheime genootskappe waar sowel manne as vroue lid van was en wat soms besonder hoë opvattinge gekoester het.

Op godsdienstig gebied het dit nie baie beter gelyk nie. Van die outyd af was sekere funksies deur vroue vervul, soos byvoorbeeld die "Vestaalse Maagde", vroeër geëer om hulle kuisheid, maar óf die godsdienste het ontaard in formalisme óf die dekadensie het ook hier toegeslaan. Die vreemde godsdienste (byvoorbeeld Isis) met hulle godsdienstige prostitusie het hiertoe bygedra.

⁸⁵ Vergelyk <http://www.roman-empire.net/society/society.html#women> .

4.3. Die Joodse wêreld

Meer nog as die Griekse en Romeinse wêreld, is veral die Joodse wêreld van belang vir die verstaan van Paulus se standpunt oor die vrou:

- Hy was immers self 'n Jood (Rom 11:1; Fil 3:5), opgevoed en geskool in die tradisies van die Fariseërs (Hand 23:6; 26:5; Fil 3:6).
- Bowendien het die gemeentes tot wie hy homself rig, ontstaan in en voortgekom uit die Joodse gemeenskappe in die Diaspora.

Hulle het dus dieselfde agtergrond gehad, dieselfde God gedien, en hulle op dieselfde openbaring beroep.

Om die Joodse konteks goed te verstaan en om reg daaraan te laat geskied, is dit noodsaaklik om by die Ou Testament te begin. Hierdie openbaring van God aan sy volk was immers konstituerend vir Israel se volkslewe en is dit nog steeds vir die Jodedom.

Die konklusie uit die gegewens van die Ou Testament (vergelyk 3.1.4) was in kort dat van die oorspronklike en deur God bedoelde gelykwaardigheid van man en vrou mettertyd nie veel oorgebly het nie. Danksy God se voorsiening, vergelyk die posisie van die vrou veral in vroeë Israel gunstig met dié by ander nasies. Reeds in die Ou Testament word dit duidelik dat die vrou egter steeds verder in onvryheid raak.

Hierdie ontwikkeling gaan in later tyd, ná die ballingskap, steeds verder, en wel in alle rigtings en alle lae van die Jodedom op 'n gelykmatige manier. Dit is merkwaardig omdat hierdie ontwikkeling juis die teenoorgestelde is van ongeveer gelyktydige ontwikkelings in die Hellenistiese wêreld.

Daar is gewys op verskillende faktore wat hierdie ontwikkeling gestimuleer en in stand gehou het:

- **'n Verskuiwing in die ekonomiese omstandighede:** tydens die ballingskap en in die diaspora het die Jode hulleself, noodgedwonge, toegelê op handwerk en handel. Die nadruk het van die platteland na die stad verskuif. As gevolg van hierdie proses van verstedeliking het die posisie van die vrou steeds meer onder druk gekom en het haar invloed steeds kleiner geword. Haar plek is die gesin en die huis! Maar dit moet gesê word: dáár kry sy dan ook in die algemeen meer respek en waardering as die vroue uit ander kulture.⁸⁶
- **'n Veruitwendiging van die godsdiens:** dit het 'n teologiese onderbou gegee aan hierdie ontwikkeling en is daarvoor verantwoordelik dat daar vir versagting van die reëls nie veel plek was nie. Hierdie veruitwendiging het in 'n aantal opsigte na vore gekom:
 - Die sakrament van die besnydenis word steeds belangriker geag en hieraan kon vroue natuurlik geen deel hê nie. Dit word dan uiteindelik as deel van God se wil beskou (Versteeg 1984:44).
 - Die nadruk word steeds meer gelê op die vervulling van godsdienstige pligte. Dat vroue, omdat hulle meer kere onrein is vanweë hulle

⁸⁶ Vgl. <http://www.jewfaq.org/women.htm>: dit is 'n baie interessante webblad met baie informasie oor Judaïsme deur die geskiedenis tot vandag. Dit is duidelik dat inhoud van die webblad vanuit 'n Joodse posisie geskryf is.

menstruasie, nie ten volle kan meedoen nie en daarom vrygestel is, word gesien as openbaring van God se wil.

- In die spekulاسie oor die sondeval verskuif die nadruk van die sondigende méns na die vróú as hoofskuldige (Sir 25:24,⁸⁷ Philo *De Allegoriis Legum* iii,222-224).
- 'n Toename van asketiese stromings onder Hellenistiese invloed, wat soms gelei het tot 'n sekere mate van veragting, of ten minste onderwaardering, vir die vroulike wese, *byvoorbeeld* by Philo en by die Esseners.

Die resultaat van dit alles is 'n degradasie van die vrou op alle terreine van die openbare lewe: sowel in maatskaplike as in godsdienstige opsig word sy as minderwaardig beskou en het sy 'n tweederangse posisie.

Dit begin reeds by die geboorte. Seuns was meer gewild as dogters, soos duidelik word uit uitsprake soos: “Seën vir hom wie se kinders mans is en kommer vir hom wie se kinders vroue is” (b Qid 82b).

Hoewel die dogter as kleuter nog baie vryheid geniet, word sy namate sy ouer word, meer en meer afgeskei van die buitewêreld en veral van mans (Sir 42:9-11).⁸⁸ By hierdie ontwikkeling pas ook die sluier (Bab. Jom. 47a), wat ten minste die hare moet bedek.

Onderrig ontvang sy amper nie. Sy kry slegs oefening in huishoudelike werk. Torastudie word in die algemeen selfs afgeraai (Sota 3,4).

Ook binne die huwelik, wat tog as goddelike instelling hoog gewaardeer word en geëer word, is die posisie van die vrou nie rooskleurig nie. Dit begin vir haar op 'n baie jong leeftyd, vanaf twaalf jaar, en kom tot stand deur onderhandeling tussen haar pa en die bruidegom. Dit is 'n private aangeleentheid sonder godsdienstige plegtighede. Haar mening speel by die keuse van 'n man in die algemeen geen rol nie, al is dit nie heeltemal uitgesluit nie. Maar partykeer trou sy met 'n vir haar volstrek onbekende, aangesien sy altyd ver gehou is van enige kontak met mans.

As die huwelik eenmaal gesluit is, ná 'n verlowing van een jaar, is sy die eiendom (beulah) van die man (Baäl) en heeltemal onder hom (*ύπανδρος*). Die man is egter nie genoodsaak nie – ten minste nie in beginsel nie – om by een vrou te volstaan nie. Wanneer hy nie meer tevrede is met sy vrou of wanneer sy té min kinders vir hom skenk, kan hy naas of in haar plek 'n ander vrou neem. Die enigste belemmering hierby is sy finansiële vermoë. Daarom kom in praktyk die monogame huwelik die meeste voor, maar poligamie bly in prinsipe moontlik. Hierdie praktyk lei meestal tot die opvatting dat slegs die vrou tot huwelikstrou verplig is.

Die egskeidingsreg is eensydig ongunstig vir die vrou: eintlik kan net die man skei deur sy vrou te verstoot. Die uitgangspunt is daarby die onduidelike “iets onbetaamliks” van Deuteronomium 24:1. Die menings oor die uitleg van hierdie woorde loop nogal uiteen: terwyl die Skool van Sjammai hieronder net ‘ontug’

⁸⁷ “Die sonde het by die vrou begin en deur haar moet ons almal sterf” (Sir 25:24).

⁸⁸ “⁹ Die pa waak oor sy dogter sonder dat iemand dit weet; en die sorg oor haar vat sy slaap weg: wanneer sy jonk is, dat sy die blom van haar jeug weggee; en wanneer sy getroud is, dat sy gehaat sou word: ¹⁰ Wanneer sy nog maagd is, dat sy oenteer word en swanger sal raak in die ouerlike huis; en wanneer sy 'n man het, dat sy haarself sal misdra; en wanneer sy getroud is, dat sy geen kinders kry nie. ¹¹ Waak goed oor 'n skaamtelose dogter, dat sy jou nie belaglik maak by jou vyande en 'n spreekwoord in die stad, en 'n skande onder die mense, en jou skaam laat kry voor die menigte” (Sir 42:9-11).

verstaan, verstaan die Skool van Hillel prakties alles hieronder. Vir hulle is dit al 'n rede om te skei wanneer die vrou die kos laat aanbrand. Dit was dan ook die mees populêre opvatting, wat 'n geweldige willekeur in die hand gewerk het.

Daar is uitsprake wat kontak tussen die eggenote afraai: die man moenie met sy vrou praat nie (Abot 1:5; 2:7) of so kort en so min as moontlik; die vrou mag haarself nie laat hoor nie. Deelname aan die maaltyd wanneer daar gaste is, is dan ook meestal nie vir die vrou moontlik nie.

Ook in die regspraak tel die vrou nie: haar getuienis het geen krag nie!

Die skryndste manifestasie van hierdie degradasie van die vrou kom in die godsdiens voor. Sonder enige aarseling kan die Jodedom 'n godsdiens vir manne genoem word. Die feit dat sy net soos slawe en kinders nie al die gebooie hoef te hou nie, ten minste nie volledig nie, en dat sy geen kennis van die Tora nodig het nie, lei tot so 'n grondige veragting van die vrou dat die man in sy daaglikse gebed kan bid: "Die lof kom u toe, o God, omdat U my nie as heiden, as slaaf of as vrou geskape het nie." Sy word dan ook volkome gemarginaliseer:

- In die tempel word sy verwys na die buitenste, baie laer geleë voorhof; in die sinagoge na 'n vertrek wat soms volledig afgesny was van die res. Op hierdie manier word sy prakties uitgesluit van enige aktiewe deelname aan die godsdiensoefening. Haar plek is êrens agter en haar taak is waarneem, inneem en swyg! Van diens by die heiligdom en deelname aan die offers is geen sprake meer nie.
- Nie net in die praktyk, ook in teorie tel sy egter nie meer nie. Met haar word by die godsdiensoefening nie gereken nie: al is daar baie vroue, as daar nie tien manne aanwesig is, kan die fees nie voortgaan nie.

Noodgedwonge moet saam met baie navorsers gekonkludeer word dat die Joodse vrou in Jesus se dae 'n dieptepunt in haar bestaan as vrou bereik het. Of soos Flavius Josefus dit gesê het: *γυνή χείρων, φησίν, ἀνδρὸς εἰς ἅπαντα*, "die vrou staan in elk opsig onder die man" (J.Ap.2.201).

4.4. Voorlopige konklusie

Midde in hierdie wêreld vol dekadensie en egoïsme, waarin die waarde van die individu gemeet word aan die staatsbelang of die wetsbetragting, waarin slegs fisieke krag en intellek tel, waarin sinlikheid en losbandigheid die huweliksmoraal bepaal en waarin die vrou derhalwe grof misken en verneder word, staan die Christelike gemeente, in die lewe geroep deur die optrede van Jesus Christus en geïnstitueer deur die uitstorting van die Heilige Gees op Pinksterdag. Dit is die sosiohistoriese konteks van Paulus se gedragsriglyne vir en aan vroue.

Hoofstuk 5.

Grammatieshistoriese interpretasie

- 5.1. 1 Korintiërs 14:34-35
 - 5.1.1. Eerste verkenning
 - 5.1.2. Die Brief
 - 5.1.3. Die grondteks
 - 5.1.4. Die eksegese
 - 5.1.5. Samevatting en voorlopige konklusie
- 5.2. 1 Timoteus 2:11-15
 - 5.2.1. Verkenning
 - 5.2.2. Die Brief
 - 5.2.3. Die grondteks
 - 5.2.4. Die eksegese
 - 5.2.5. Samevatting en voorlopige konklusie

Die ondersoek na die *Wirkungsgeschichte* van die *swygtekste* (vergelyk Hoofstuk 2) het gewys dat en hoe kulturele en maatskaplike opvattings dwarsdeur die geskiedenis die eksegese bepaal het, maar ook dat die 'gender balance'-vraagstuk gesien moet word in die lig van die geestelike ontwikkeling wat aan die gang gesit is deur die Reformasie met haar nuwe nadruk op die openbaring van God in sy Woord en deur sy Gees. Dit beteken vir die uitleg van die *swygtekste* vandag dat krities gekyk moet word na die vooronderstellings en tegelykertyd dat 'n mens nie bang moet wees om nuwe ontwikkelings positief-krities te benader nie.

In Hoofstuk 3 is die openbaringshistoriese konteks van die *swygtekste* geskets en het dit duidelik geword dat van die oorspronklike en deur God bedoelde gelykwaardigheid van man en vrou – by die skepping en dus nog vóór die sondeval – nie veel oorgebly het nie en dat die *vloek* oor die vrou inderdaad werklikheid geword het, al is dit so dat danksy God se voorsiening die posisie van die vrou in ou Israel gunstig vergelyk by haar *soortgenote* in die nasies rondom Israel. Dit het nog duideliker geword in die kring rondom Jesus en in die gemeente wat daaruit ná die uitstorting van die Gees voortgekom het.

Die ondersoek van die sosiohistoriese konteks het duidelik gemaak hoe groot die kontras eintlik was tussen die ligkring van die Evangelie en die wêreld van die Romeinse Ryk, waarin die vrou oor die volle breedte grof misken en verneder is.

In hierdie hoofstuk word die aandag gerig op die eksegese en die toepassing van hierdie woorde van Paulus vir vandag. Dit word gedoen volgens die grammatieshistoriese metode soos beskryf en toegepas deur Van Rensburg, de Klerk e.a. (2011).

5.1. 1 Korintiërs 14:34-35

5.1.1. Eerste verkenning

Met die eerste oogopslag lyk hierdie gedeelte na 'n absolute swyggebod of absolute praatverbod vir die vrou in die gemeente. Die 1983 Nuwe Afrikaanse Vertaling (NAV) gee dit soos volg weer:

Soos in al die Christelike gemeentes³⁴ moet die vrouens ook in julle byeenkomste stilbly, want hulle word nie toegelaat om te praat nie. Hulle moet onderdanig wees, soos die wet ook sê.³⁵ As hulle iets te wete wil kom, moet hulle tuis hulle eie mans vra, want dit is lelik vir 'n vrou om in die erediens te praat.

Wanneer die eksegeet egter dié woorde op hom/haar laat inwerk en verdere navorsing daarvoor doen, kom daar steeds meer vrae en probleme wat om 'n antwoord vra. Aanvanklik lyk alles eenvoudig en duidelik, en die vertaling lewer ook geen groot moeilikhede op nie – maar hoe dieper jy grawe, hoe meer kwessies kom na die oppervlak toe.

Dit is soos klippe wat net onder die oppervlak lê: jy sien dit nie, maar sodra die ploeg in die grond ingaan, haak hy vas. Dan moet jy dié klippe uitgrawe om die grond te kan bewerk sodat dit vrug kan dra. Dit is die werk van die eksegeese.

5.1.2. Die Brief

Paulus⁸⁹ het die eerste Korintiërbrief in die lente van 55 of 56 geskryf terwyl hy tydens sy 3e Sendingsreis⁹⁰ in Efese gewerk het. Die aanleiding vir die skryf van die Brief was:

- Paulus het 'n mondelinge rapport gekry van Chloë se mense oor rusie (*ἔριδες*) en verdeeldheid (*σχίσματα*) in die gemeente in Korinte (1 Kor 1:11-12);
- Die Korintiërs het vir Paulus 'n brief met verskillende vrae geskryf (1 Kor 7:1);
- Paulus kondig 'n nuwe besoek aan (1 Kor 16:10-11);
- Laatste nuus het ingekom via Stefanus, Fortunatus en Agaïkus wat waarskynlik die eerste rapport aangevul het (1 Kor 16:17-18).

Korinte was in daardie tyd 'n bloeiende en kosmopolitiese hawestad. Vanweë die strategiese ligging op die landengte tussen Griekeland en die Peloponnesos en die hawes aan die Egeïese See in die ooste en die Ioniese See in die weste, het die stad al die handelsverkeer tussen oos en wes gedomineer.

In dié Romeinse Kolonie was die invloed van die Romeinse kultuur baie sterk⁹¹. Die bestuur van die stadstaat was op die Romeinse model geskoei. Die kern van die

⁸⁹ Dit word algemeen aanvaar dat die 1 Korintiërbrief deur Paulus geskryf is (Utley 2000:52; Pop 1965:429). Twee keer word sy naam uitdruklik in die Brief as die outeur genoem: 1:1 en 16:21. In sy brief aan die Korintiërs (95/96 AD) getuig Klemens van Rome van die Pauliniese outeurskap (1 Klemens 47:1-3). In die Kanon Muratori (180-200 AD), die oudste bekende lys van boeke van die Nuwe Testament uit Rome, word 1 Korintiërs selfs as eerste van die geskrifte van Paulus genoem, wat die belang van hierdie brief laat blyk.

⁹⁰ In 16:5-12 vertel Paulus van sy reisplanne wat ook Korinte sal insluit, maar dan skryf hy in vers 8: "Ek sal egter tot pinkster in Efese bly". Wanneer dit in verband gebring word met Handeling 20:31, moet Paulus dit geskryf het in die laaste jaar van sy driejarige verblyf in Efese, êrens in die lente van 55 of 56 AD (Radmacher 1997).

bevolking het bestaan uit Romeinse veterane en amptenare, en Latyn was die amptelike taal – soos blyk uit tallose inskripsies in grafte en op geboue.

Die stad was welvarend. Handel en verkeer het gebloei en die basis gevorm vir 'n uitgebreide dienstesektor, soos banke, allerlei vorms van ontspanning, kuns en kultuur, onderwys, en dies meer. In hierdie dinamiese werklikheid was daar ruimte vir kompetisie en loopbaanontwikkeling (Meeks 1983:68-70).

In hierdie bruisende plek het Paulus tydens sy tweede Sendingsreis, ongeveer 52 nC, aangekom en achttien maande saam met sy kollega-tentmaker Aquila en sy vrou Priscilla gewerk om die goeie nuus oor Jesus Christus te verkondig (Hand 18:1-18) – eers in die sinagoge van Korinte, later vanuit die huis van Titius Justus. Al was dit nie altyd gemaklik nie (18:6, 9-10, 12-17), het hy die belang van hierdie stad vir die verspreiding van die Evangelie duidelik gesien:

- Daar was 'n aansienlike Joodse gemeenskap;
- Via die vele handelsbetrekkinge van die stad sou die boodskap van Jesus Christus vinnig verder kon versprei;
- Vanweë die handelsverkeer en die Isthmiese Wêreldspele wat juis in daardie tyd elke twee jaar in Korinte plaasgevind het, was daar 'n groot vraag na Paulus se werk as tentmaker. Dit was dus maklik om ekonomies onafhanklik te wees.
- 'n Sterk gemeente in Korinte sou die aansien en invloed van die nuwe godsdien in die hele wêreld baie vergroot;
- Ten slotte was hierdie kosmopolitiese, pluriforme plek 'n goeie proeflopie vir die kontekstualisering van die Evangelie in ander kulture.

Paulus het onderaan die maatskaplike leer begin. Hy het homself in Korinte nie voorgedoen as 'n groot en gevierde redenaar (wat uitstekend sou aansluit by die toenmalige kompeterende kultuur) nie, maar hy het sy brood verdien met die vervaardiging en herstel van tente: handarbeid wat nie in hoë aansien gestaan het nie, maar hom wel geleentheid gegee het om onafhanklik te wees en juis met die onderkant van die samelewing in kontak te kom. Hy het daarby besluit om niks anders te verkondig as die gekruisigde Christus, wat ook vir die Korintiërs op dwaasheid sou neerkom (1 Kor 1:18). Die gemeente in Korinte het dan ook nie bestaan uit die rykes en invloedrykes van die stad nie, maar juis uit die armer lae van die stadsbevolking (1 Kor 1:26).

'n Anderhalf jaar het hy in Korinte geveg vir die Evangelie van Jesus Christus, totdat die teenstand van sy volksgenote só groot begin word het, dat hy nie meer goed kon werk nie (Hand 18:12-18). Toe hy vertrek, was daar 'n klein maar dinamiese gemeente in Korinte. Nie veel later nie het die charismatiese Christen-skrifgeleerde Apollos, wat deur Priscilla en Aquila in Efese (Handelinge 18:26) verder onderrig was, uit Antiochië hom daar as voorganger in die gemeente opgevolg.

Uit die briefwisseling met Paulus blyk dit dat hierdie nuwe sendinggemeente wat bestaan het uit Jode en nie-Jode, ryklik geseën was met gawes en talente, maar dat hulle ook geworstel het om in die dinamiese, amper 'post-moderne' konteks Jesus te volg (Thiselton 2000:33). Die probleem in die gemeente was nie die verdeeldheid nie

⁹¹ Dit vorm 'n goeie verklaring vir byvoorbeeld die diskussie oor die hoofbedekking van vroue (1 Kor 11:2-16), maar ook die wanpraktyke by die Nagmaal (1 Kor 11:17-34) (Thiselton 2000: 5).

(Mitchell 1993:67), maar 'n wêreldse waardesisteem (1 Kor 3:3-4) wat allerlei vrae en probleme na vore laat kom.

Paulus korrigeer hierdie verdraaide waardesisteem nie deur kerkordelike bepalings en prinsipes neer te lê nie, maar deur alles onder die kritiek en die lig van die kruis van Christus te stel. In hierdie lig word alles anders (1 Kor 1:26-31) en staan almal op dieselfde voet (1 Kor 4:7). Ekklesiologie staan nie sentraal in hierdie Brief nie, maar die soteriologie⁹².

Die oorkoepelende tema van 1 Korintiërs is die verkondiging van verlossing deur die dood en opstanding van Christus, waardeur 'n mens deel kry aan die geloof, aan die genade en aan die gawes van die Heilige Gees en waardeur 'n nuwe werklikheid ontstaan wat bepaal word deur respek en liefde vir mekaar (Pop 1965:432). Dit bring 'n nuwe waardesisteem aan die lig wat sigbaar word in die hele lewe⁹³.

Die indeling van die Brief is dan soos volg (du Rand 1993):

A. INLEIDING (1:1–9)

B. PAULUS PRAAT OOR DIE KERK SE PROBLEME (1:10–6:20)

1. Verdeeldheid in die kerk: partyskappe (1:10–4:21)
2. Onenigheid in die kerk oor misbruike: onsedelikheid, hofsake (5:1–6:20)

C. PAULUS BEANTWOORD VRAE UIT DIE GEMEENTE (7:1–15:58)

1. Leiding ten opsigte van die Christelike huwelik (7:1–40)
2. Leiding ten opsigte van Christelike vryheid: offerleis en offermaaltye (8:1–11:1)
3. Leiding ten opsigte van die erediens (11:2–14:40)
4. Leiding ten opsigte van die opstanding (15:1–58)

D. SLOT (16:1–24)

1. Kollekte vir Judea (16:1–4)
2. Paulus se reisplanne (16:5–12)
3. Laaste versoeke en groete (16:13–24)

5.1.3. Die grondteks

Die grondteks is volgens Aland (1993:1 Kor 14:33b-35):

Ὅς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων³⁴ αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει.³⁵ εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοῦς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γὰρ ἐστὶν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.

Die grondteks bevat 'n paar tekstkritiese probleme:

⁹² Dat dit nie altyd raakgesien word dat soteriologie in dié Brief sentraal staan nie, is die oorsaak van die onderwaardering van die Eerste Korintiërbrief ten gunste van die Brief aan die Romeine. Die sentrale temas van Romeine kom ook en nie minder in 1 Korintiërs aan die orde nie: ja, dit kom selfs in 'n baie meer eksplisiete en toegepaste manier voor. Miskien minder teologies en meer prakties.

⁹³ Daarom is dit ook nie nodig om 1 Korintiërs op te deel in kleiner eenhede nie. Dit word op geen enkele wyse ondersteun deur die handskrifte nie: P46 uit 200 AD bevat amper die hele brief. Die eenheid van die brief as geheel word dus deur ou getuienis ondersteun. Al die probleme, die skynbare teenstellings wat na vore kom, kan opgelos word deur noukeurige eksegeses (Thiselton 2000:39).

- Allereers is daar die perikoop-afbakening van die gedeelte.
 - Daar is verklaarders wat 14:33b nie by 14:34 betrek nie, maar by die vorige gedeelte (14:26-33) (Hays 1997:244; Keener 1998:70). Die meeste verstaan hierdie vers egter as die prinsipiële begin van 14:34-36 (Thiselton 2000:1147). Dit is ook die mees logiese verklaring.
 - Baie kere word ook 14:36 nog by hierdie gedeelte betrek en dit maak sin. Tegelykertyd voeg vers 36 nie wesenlik iets toe nie. Eintlik lê dit 'n verbinding met 33b. Albei die verse, 33b en 36, wil dui op die konteks en katolisiteit van die aanwysing in 14:34-35, om die argumente vir die aanwysing meer krag te gee.
- Vervolgens is daar die plasing van 14:34-35: die (veral) Westerse teksgetuies D, E, F, G, 88*, it^{d.g} en die 4e eeuse Ambrosiaster plaas die genoemde verse ná die huidige 14:40. Die meeste ander handskrifte, waaronder die oudste soos P⁴⁶ (Chester Beatty uit 200 nC), saam met κ , B, A, 33, 88 mg, Vulgata en die Oud-Siriese Vertaling, ondersteun die volgorde soos dit tans in die 1983-Vertaling is⁹⁴.
 - Baie skrywers gebruik hierdie verskuiwing as 'n argument vir die opvatting dat dié verse 'n interpolasie is wat vroeër of later in die teks gekom het (Schrage 1986:481-482).
 - Hierdie interpolasie is volgens die argument dan waarskynlik nie van Paulus nie maar verteenwoordig die opvatting van 'n latere laag in die geskiedenis van die vroeë kerk, waarin die posisie van die vrou in die gemeente steeds verder teruggedring is (deutero- of selfs trito-Paulinies)⁹⁵. Hulle wys dan op die teenstrydigheid met 1 Korintiërs 11:3 waar die vrou blykbaar wel deelneem aan profesie en gebed. Dit word dáár nie verbied nie. Dit lyk ook asof verse 34-35 die voortgang in die verse 33 en 36 onderbreek. Verder is daar volgens sommige uitleggers onpauliniese woordgebruik, soos die gebruik van die woord νόμος in positiewe sin, en die gebruik van ἐπερωτάω, ens (Schrage 1986:484).
 - Odell-Scott (1987:100-103) en ander se standpunt is dat hierdie teksgedeelte 'n aanhaling is van 'n opmerking uit Korinte wat Paulus dan eintlik heeltemal verwerp in 14:36-37. Dit kan die onpauliniese woordgebruik verklaar, en dan sou Paulus juis praat deur vroue bevorder – of in elk geval die verhinderings daarvan teengaan. Die basis vir hierdie uitleg op grond van die relasiepartikel ἦ is egter baie swak en word daarom deur min eksegete nagevolg (Thiselton 2000:1151).

⁹⁴ Daar is nog een ander variant: *Codex Fuldensis* bevat 14:34-35 in die kantlyn by vers 33 en 36, maar handhaaf hulle in die teks ná vers 40 (Metzger 1975:565). Hierdie variant is waarskynlik 'n poging van Biskop Victor van Capua, die vervaardiger van een van die oudste handskrifte van die Vulgata uit die sesde eeu, om die verskillende teksvariante met mekaar te versoen.

⁹⁵ Crüseman (2000:19-36) maak duidelik hoe in die eksegetiese navolging van Leipoldt (1955) die konteks gesoek word in Judaïstiese elemente, maar dat nouliks enige bewys daarvoor aangevoer kan word. Sy soek die agtergrond van hierdie absolute *swyggebod* vir Christenvroue dan ook in die Grieks-Romeinse gedagterewêreld.

- Die interpolasie-teorie verreken egter nie die aantal en die gewig van die handskrifte wat 14:34 – 35 na 14:33 plaas nie:
 - Hulle is die oudste en die grootste in aantal.
 - Al die handskrifte wat die verse ná vers 40 plaas is of 'n Grieks-Latynse of Latynse handskrif, waarby E 'n kopie van D is en F en G van dieselfde oorspronklike afstam. Almal van hulle is deel van die Westerse Tekstipe. 88* gee waarskynlik 'n reaksionêre skryfwyse weer.
 - Die verklaring vir die verskuiwing is byvoorbeeld haplografie en die korreksie daarvan, 'n poging om die teks te verbeter en logieser te maak (Metzger 1975:565), en miskien het ook ideologiese oorwegings daarby 'n rol gespeel.
 - In die algemeen is verskuiwing nog nie 'n gegronde argument ten gunste daarvan dat dit 'n invoeging is nie (Witherington 1995:288).
- In elk geval is daar geen handskrif wat hierdie verse níe ken nie. Dit is daarom verantwoord om 14:34 – 35 tussen vers 33 en 36 te handhaaf, as deel van dié Brief; die probleme wat dit oplewer, moet deur eksegetiese beantwoorde word.
- Ten slotte is daar nog een klein teksvariant waarby D, F, G, K en verskillende Oud-Latynse en Oud-Siriese Vertalings $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ (*van julle*) invoeg na $\gamma\upsilon\nu\acute{\alpha}\iota\kappa\epsilon\varsigma$ (vroue).
 - Hierdie variant kan waarskynlik verklaar word as 'n poging om die algemene reël toe te pas op die plaaslike situasie.
 - Die korter variant word egter ondersteun deur 'n oorweldigende meerderheid van belangrike en gesaghebbende handskrifte, waaronder weer P46^{vid}, κ , A, B, C, P, Ψ , 33, 43, 88, 104, 256, 263, vg, en dies meer
 - Daarom is daar voorkeur vir die korter variant.

5.1.4. Die eksegetiese

Die uitleg van 1 Korintiërs 14:34-35 is kompleks. Hierdie kompleksiteit het egter nie te doen met die teks self nie: die Korintiërs het na alle waarskynlikheid onmiddellik verstaan wat Paulus bedoel het. Hulle het ook geen teenstelling ervaar met byvoorbeeld 1 Korintiërs 11:3 en verder, maar kon dit sonder probleme 'n plek gee. Wat dit vir die huidige leser kompleks maak, is die verskil in historiese konteks – die historiese afstand tussen daardie tyd en die huidige tyd. Daarom is dit nodig om deur noukeurige eksegetiese die oorspronklike boodskap te probeer verstaan en nie sommer op die klank af hierdie aanwysing van Paulus te interpreteer nie (Thiselton 2000:1147).

Ek moet hierby 'n verdere vooraf-opmerking maak: 1 Korintiërs is minstens 10 jaar vroeër geskryf as 1 Timoteus. Dit is dus nie hermeneuties korrek om 1 Korintiërs 14 vanuit 1 Timoteus 2 te lees of te interpreteer nie. Die verstaanshorison van die Korintiërs was hoogstens bepaal deur die Ou Testament (Joodse wortels van die gemeente) en verder deur die Evangelieverhale en die praktyk van die kerkelike lewe in die Pauliniese sendinggemeentes, wat 'n voortdurend ontwikkelende praktyk was.

Vroeër in hierdie studie is reeds aangedui hoe vroue daarin 'n groot en aktiewe rol gespeel het (vergely Hoofstuk 3.2.2.).

5.1.4.1. Tekstuele konteks: orde in die erediens

Die gedeelte staan in 'n tekstuele konteks waarin Paulus ingaan op vrae uit Korinte rondom die erediens van die gemeente (1 Kor 11:2 – 14:40). Dié gedeelte kan nog verder onderverdeel word:

3. Leiding ten opsigte van die erediens (11:2 – 14:40)
 - a. Die verhouding God, Christus, man en vrou (11:2-16)
 - b. Misbruike by die nagmaal (11:17-34)
 - c. Profesie en glossolalie (12 – 14)
 - i. Eenheid en verskeidenheid van gawes (12)
 - ii. Sentrale beginsel: Die liefde wat alles byeen hou (13)
 - iii. Praktiese toepassing (14):
 - 1) Gawes moet die ander dien en opbou (14:1-25)
 - 2) Alles moet in goeie orde geskied (14:26-40)

14:39-40 vat die kern van die hele hoofstuk 14 soos volg saam: ³⁹*Daarom, my broers, beywer julle om te profeteer en moenie die gebruik van ongewone tale of klanke verhinder nie.* ⁴⁰*Alles moet egter gepas (εὐσχημόνως) en ordelik (κατὰ τάξιν) geskied* (1983-Vertaling).

Dit gaan dus in 14:26-40 oor die orde in die byeenkoms van die gemeente (Huls 1951:43), spesifiek met betrekking tot profesie en glossolalie (14:39). Die struktuur van hierdie gedeelte lyk dan soos volg:

- A. 14:26 Inleiding en algemene reël
- B. 14:27-35 Konkrete uitwerking met betrekking tot Glossolalie en Profesie
 - B1. 27-28 M.b.t Glossolalie
 - B2. 29-35 M.b.t Profesie
 - B2a. 29-33a M.b.t Profesie self
 - B2b. 33b-35 M.b.t Vroue
- C. 14:36-40 Afsluiting
 - C1. 36-38 Oproep om te luister
 - C2. 39-40 Saamvatting en kern

Blykbaar was die byeenkomste van die gemeente in Korinte (en ander gemeentes) baie lewendig. Dit was nie net een voorganger wat iets gedoen of gesê het nie, maar almal was betrokke en het 'n inset gelewer. Dit word uitdruklik gesê (14:26) en niks dui daarop dat Paulus enige probleem daarmee gehad het nie. Intendeel, hy het dit self bevorder. Dit is nou egter nodig om 'n sekere orde te skep, namate van die uitbreiding van die gemeente in die dinamiese missionêre konteks van Korinte. In 'n kleiner groep is die entoesiaste en oop liturgie hanteerbaar, maar wanneer die gemeente groter word, moet daar reëls gestel word – veral wanneer daar ook 'n gees van opportunisme posvat. Nie almal kán meer ewe aktief wees nie. Die insette moet gereël word. Anders word dit chaos! En God is nie 'n God van chaos nie, maar van orde en vrede (14:33a).

Ter wille van die orde in die erediens en met as doel die opbou van die gemeente (14:26: πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω), word van verskillende partye medewerking gevra: van dié wat in tale praat, van dié wat 'n profesie ontvang, en van vroue. In al

drie die gevalle word hulle gevra – onder bepaalde omstandighede – te swyg (σιγάω – vgl. 14:28, 30 en 34).

Daar bly dan egter met betrekking tot die ‘swyggebod’ vir die vrou baie vrae oor: waarop het die *swyggebod* in 14:34-35 presies betrekking? Watter vrou moet swyg: almal of slegs spesifieke vroue? Waarom moet hulle stilbly: waarom is hulle spesifiek ’n bedreiging vir die ‘goeie orde’? Nogmaals is hierdie vroue (post)moderne vroue! Vir die Korintiërs was dit duidelik wat Paulus bedoel het en vir sover as ons weet, het dit ook geen vroue by hulle opgeroep nie: daar is niks in die tweede Brief aan die Korintiërs wat daarop dui dat hulle in die war hieroor is nie. Hulle het dit dus blykbaar sonder meer verstaan.

5.1.4.2. Waartoe gaan dit?

Waarop het die *swyggebod* in 14:34-35 presies betrekking? Is dit ’n algemene *swyggebod* (σιγάτωσαν) of praatverbod (οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται ... λαλεῖν): word alle praat hier verbied en gaan dit dus om ’n absolute *stilbly*?

Die woorde wat gebruik word, lyk wel baie algemeen en absoluut:

- Σιγάω kan in die algemeen weergegee word met “stil bly”, geen geluid maak nie, niks sê nie, ophou praat (Louw & Nida 1996:401). In die konteks van die gedeelte kan dit betrekking hê op ophou om in tale te praat (14:28) of ophou profeteer (14:30).
- Λαλέω het ook ’n baie breë spektrum betekenismoontlikhede. In die direkte konteks kan dit dui op die uiting van vreemde klanke en tale (14:27-28), maar ook op profeteer (14:29). Die woord kan vertaal word met woorde soos ‘praat’, ‘sê’, ‘vertel’. Om te beweer dat dit gaan oor onsinnige gebabbel, is nie geldig nie, want dieselfde woord word vir die praat deur die profete gebruik en vir die praat in tale en vir preek. Dit is dus nie so dat dit praat deur die vrou op enige wyse by voorbaat kwalifiseer of diskwalifiseer nie asof hulle niks sinvol (kan) sê nie. Bowendien is die teenstelling nie met ‘verstandig’ of ‘geestelik’ praat nie, maar ‘swyg’, ‘stilbly’.

Vanuit die konteks van die gedeelte en vanuit die konteks van die Brief is ’n algemene *swyggebod* of *praatverbod* egter moeilik verdedigbaar.

- In 14:26 word veronderstel dat die vrou volledig betrokke is. Ook hulle kan kom met ’n bydrae in die vorm van ’n lied, ’n onderwysing, ’n openbaring, ’n ongewone taal of klank of ’n uitleg daarvan. Die “elkeen” (ἕκαστος) sluit niemand uit nie. Daar is niks wat daarop dui dat Paulus hierby enige voorbehoud het nie. Inteendeel: hy kon amper nie rojaler en inklusiewer praat as wat hy doen nie. Indien ’n mens sou oordeel dat hy nie bedoel het dat vroue hierby ingesluit was nie, is dit moeilik te verstaan waarom hy dan wag tot 14:33 voor hy hulle betrokkeheid aanspreek – en verbied! Indien hy die deelname van vroue kategories wou afwys, moes hy dit reeds in 14:27 gedoen het.
- In die vervolg, 14:27-33, dui hy enkele beperkings aan: dié wat in vreemde tale praat (14:27-28) en dié wat ’n profesie ontvang (14:29-33). Nie meer as twee of drie nie, en daar moet uitleg en respektiewelik beoordeling (διακρίνω) wees. Niks dui daarop dat vroue hierin by voorbaat uitgesluit word nie.

- In 1 Korintiërs 11:5⁹⁶ word veronderstel dat vroue bid en profeteer. Paulus gee hier aanwysings oor hoe dit moet gebeur. Dit doen egter niks af aan die feit dat dit vir Paulus die gewoonste saak ter wêreld was dat vroue in die kerk bid en profeteer nie. Hy wys dit op geen enkele wyse af nie. Inteendeel: hy reël dit! Dit is moeilik in te sien hoe Paulus in 'n bestek van 4 hoofstukke in sy brief, wat daarby 'n eenheid vorm, op sy spore sou kon terugkeer.
- In 14:35 word die aanwysing in 14:34 verder ingevul en gekwalifiseer⁹⁷: dit het blykbaar te doen met die stel van vrae oor en na aanleiding van die profetiese verkondiging (εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοῦς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν)⁹⁸! Dit is immers eintlik wat Paulus doen: hy snoer die vroue nie sommer en heeltemal die mond nie, maar hy verwys hulle met hulle vrae huis toe – na hulle mans: vaders of eggenote.

Die *swyggebod* en die spreekverbod moet dus betrekking hê op die aktiewe deelname aan die gemeente-diskussie oor en evaluasie van die profesie. Dit sluit ook goed aan by die gedagtelyn in die gedeelte: dit gaan nog steeds oor die profesie (14:29-35). Die profesie is gereël: net twee of drie persone mag profeteer en hulle moet vir mekaar wag (14:29-33). Die gesprek na aanleiding van die profesie was egter nog nie aan die orde nie (wel genoem: 14:29). Hiervan sluit Paulus vroue uit⁹⁹.

5.1.4.3. Vir wie geld dit?

Paulus sluit vroue dus uit van die aktiewe deelname aan die gemeentediskussie om die openbaring wat die profete gekry het, te toets en te verstaan. Hulle vrae moet

⁹⁶ 1 Kor 11:5: Πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς ἔν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ. Vertaling: Maar elke vrou wat bid of profeteer sonder iets op haar kop, doen haar hoof, haar man, oneer aan, want dan is sy net soos 'n vrou wie se hare afgeskeer is.

⁹⁷ Hoewel dit moontlik is om 14:34-35 te skei en te betrek op twee verskillende vorms van onordelike gedrag van vroue in die kerk, naamlik deur die preek heen praat en vrae stel in die diens (Breed e.a. 2008:126), lyk dit nie logies nie. Paulus handel hier slegs oor een saak: wat moet vroue doen as hulle iets wil uitvind (Breed e.a. 2008:128-129).

⁹⁸ 'n Paar aantekeninge hierby:

- Hierdie fenomeen van diskussie – ἐπερωτάω is wesentlik meer as net vrae stel, maar het ook iets van deur vrae ondersoek, evalueer – oor die boodskap van die verkondiging het in die kerkelike tradisie steeds verder op die agtergrond geraak. In die missionêre konteks van die jong kerke in 'n heidense wêreld was hierdie toetsing en tegelykertyd internalisering van die boodskap egter van uiterste belang vir die groei in die geloof van gemeentelêde wat by die huis nie 'n Bybel gehad het nie en vir die handhawing van die apostoliese leer. In die presbiteriale handdruk vir die predikant kan nog 'n oorblyfsel van hierdie instelling gesien word.
- Tegelykertyd kan in 'n gemeente wat besig is om te groei die druk op die vergadering toeneem om die spreke van verskillende mense in te perk of dit 'n ander plek te gee. Dit is wat Paulus hier doen om chaos teen te gaan.

⁹⁹ Die lyn van die betoog is hierby dus baie belangrik:

- As Paulus die vroue kategorieë van enige verbale uitingsvorm in die kerk wou uitsluit, sou hy dit direk ná vs. 26 moes gedoen het: as 'n korreksie op die rojale en inklusiewe karakter van vs. 26.
- In hierdie lig is dit ook beter verklaarbaar waarom in later tyd, toe die posisie van vroue in die kerk steeds verder onder druk gekom het, party van die handskrifte die verse 34-35 ná vers 40 ingevoeg het. Daardeur kry die woorde 'n algemener betekenis en die karakter van 'n kategorieë *swyggebod*. Juis dié plek ná vers 33 maak dat dit nie 'n algemene *swyggebod* is nie.

hulle liever – met die oog op die orde in die byeenkoms van die gemeente - by die huis aan hulle mans stel.

Dit gaan dus blykbaar in die eerste instansie om getroude vroue. Die vraag kan dan natuurlik gestel word: maar wat van die ongetroude vroue? Hierdie vraag is egter nie baie sinvol nie, want:

- die fenomeen van ongetroude, alleenstaande, geëmansipeerde vroue, soos dit in die huidige tyd bestaan, was in Paulus se tyd amper onbekend en ondenkbaar. Die enigste vroue wat 'n bietjie in hierdie beeld pas, is die Griekse *hetaera*. Maar hulle was nie groot in aantal nie, en het 'n ambivalente posisie in die samelewing ingeneem;
- tot met haar huwelik was die vrou in die huis van haar pa, daarna het sy oorgegaan na die huis van haar man. Wanneer haar man nie meer daar was nie, hetsy deur egskeiding of deur die dood, het sy weer teruggegaan na haar pa se huis. Wanneer haar pa ook nie meer daar was nie, het die oudste seun hom oor haar ontferm. 'n Vrou was dus amper altyd onder toesig en versorging van 'n man. Dit verklaar ook die 'oorbodige' *julle*-toevoeging wat in party handskrifte opduik: **julle** vroue!

Daar bly egter nog 'n ander vraag oor: wat van die vroue wat geen Christelike huis gehad het nie en geen gelowige man of pa om na terug te gaan en haar vrae te stel nie? Dit sou in die missionêre konteks van die Korinte-gemeente tog baie kere voorgekom het. Hierdie vraag kry geen beantwoording in hierdie Brief nie. Blykbaar was dit só vanselfsprekend dat dit nie nodig was nie! Paulus het nie eers daaraan gedink nie. Almal in Korinte sal en het verstaan dat die maatreël net geld vir vroue wat 'n Christelike huis het.

Dus word nie alle vroue gevra om stil te bly nie! Al sal dit so wees dat die grootste deel van die vroue deur hierdie reël gedek was. Net so min egter as wat al die persone wat in tale praat of al die profete moes stilbly, net so min word aan alle vroue kategorieë die swye opgelê: daar word 'n maatreël voorgestel – met groot aandrang – wat oorbodige praat in toom hou met die oog op die orde van die byeenkoms en die opbou van die gemeente. Daarvoor moet party mans en party vroue wyk en stilbly.

Die gedagtegang van Paulus is nou duidelik: dit is nie nodig dat vroue wat 'n (gelowige) man het, saampraat by die evaluering van die boodskap wat deur die profete verkondig is nie. Elke huisgesin kan by monde van die man insette lewer by die diskussie (Versteeg 1984:125). Die groot vraag – en dit is natuurlik weer 'n '(post)moderne' vraag – is dan egter: waarom nou juis vroue?

5.1.4.4. Waarom moet die vroue stilbly?

Die oorkoepelende argument in die gedeelte 14:26-40 is natuurlik die orde in en opbou van die gemeente. Egter, terwyl Paulus duidelik hierna verwys by die profete (14:33), gebruik hy by die *swyggebod* aan vroue twee totaal ander argumente wat vir die huidige tyd baie vraagtekens oproep: die wet en die openbare opinie.

Eers die wet. Vroue wat 'n Christelike huis gehad het, mag nie aktief deelneem aan die evaluering van die woordverkondiging nie, maar *hulle moet onderdanig wees*, soos *die wet ook sê* (*ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει*). Twee vrae moet aan hierdie uitspraak gestel word:

- Wat word bedoel met *ὁ νόμος*?

- Die woord ‘wet’ word deur verskillende verklaarders op verskillende maniere verstaan. Party verwys na Genesis 3:16¹⁰⁰, ander na Genesis 2:18¹⁰¹. Nog ander verwys na die Eerste Vyf Boeke van Moses: die Pentateug of Tora. Ander dink aan die Romeinse wet, wat in die Romeinse Kolonie Korinte natuurlik baie gesag gehad het. Ten slotte is daar diegene wat dink aan apostoliese vermanings en reëls. Dit lyk egter asof Paulus die woord doelbewus nie verder verduidelik nie. Almal weet waarvan hy praat.
 - Genesis 3:16 is ‘n onderdeel van die vloek en laat die verderflike gevolge van die sondeval op die verhouding van man en vrou blyk: die vrou sal afhanklik word van en oorheers word deur die man. Die afhanklikheid kan in die lig van die verlossing nie gesien word as ‘n gebod nie. Inteendeel: in Christus is hierdie sondige verhouding juis opgehef (Gal 3:28).¹⁰²
 - Genesis 2:18 is gebaseer op ‘n spesifieke interpretasie van die woorde עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ ‘*ēzēr kenē-ḡēd*, “helper” teenoor “counterpart”. In Psalm 121 word die woord ‘help’ egter op die Here God toegepas. ‘n Helper is dus nie ‘n slaaf of dienskneg, diensmeisie nie, maar iemand wat vanuit sy spesifieke krag vir jou kom bystaan en aanvul wat jy nie het nie. Komplementariteit is hier ‘n belangrik gegewe: vennootskap. Dit gaan hier juis nie om ondergeskiktheid of onderdanigheid nie.
 - Dit is nouliks denkbaar dat Paulus homself sou beroep op die Romeinse wet as gesaghebbend. Hy sou dit seker nie doen as dit in stryd sou wees met die wet van God nie.
 - Ook is dit nie waarskynlik dat hy verwys na voorskrifte of vermanings van die apostels nie. In elk geval was hulle dan nie algemeen bekend nie.
 - Dit is dus die mees logiese verklaring dat Paulus hier die Tora bedoel, die wet van God, in die algemeen – meer nog: die gangbare interpretasie van die Tora. Thiselton (2000:1153) meen dat daar ‘n verband is met die algemene bedoeling van die Pentateug om God se heilsame orde te laat blyk in die skepping en in die samelewing van God se volk. Wanneer ‘n mens homself daaraan onderwerp en daaraan gehoorsaam is, sal hy gelukkig wees.
- Wat is die betekenis van ὑποτάσσομαι in die opdrag ὑποτασσέσθωσαν?
 - Die absolute gebruik van die woord gee aanleiding vir baie verwarring. Waaraan moet vroue onderdanig wees. Wat is die voorwerp van hulle onderdanigheid?

¹⁰⁰ Vir die vrou het die Here God gesê: “Ek sal jou baie swaar laat kry met jou swangerskappe: met pyn sal jy kinders in die wêreld bring. Na jou man sal jy hunker, en hy sal oor jou heers” (Gen 3:16).

¹⁰¹ Verder het die Here God gesê: “Dit is nie goed dat die mens alleen is nie. Ek sal vir hom iemand maak wat hom kan help, sy gelyke” (Gen 2:18).

¹⁰² Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één (Gal 3:28).

- By Paulus is *ὑποτάσσομαι* die woord waarmee hy ook op ander plekke die verhouding en plek van man en vrou in die huwelik aandui, vergelyk Efesiërs 5:21-33.¹⁰³ Dit is egter altyd weer die vraag of die woord sommer maklik met “onderdanig wees” vertaal kan word. Onderdanigheid kan moeilik wederkerig wees, soos die oproep in Efesiërs 5:21 dit duidelik vra. Baie kere word dan ook voorgestel om dit te vertaal met ‘respekteer’, ‘respek betoon’. In Efesiërs 5 maak dit baie sin. Hierdie respek kom dan uit in luister na en liefde vir die ander persoon in die huwelik.
- Nog een element moet hier genoem word: in die evaluering van haar man se boodskap of in diskussie oor haar man se evaluering sou die vrou gemaklik die grense van die respek vir haar man kon oorskrei.
- In die onmiddellike tekstuele konteks in 1 Korintiërs kom die woord nog ’n keer voor, naamlik in 14:32: *καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται*, wat in die 1983 Afrikaanse Vertaling vertaal word met: ‘*n* Profeet het immers beheer oor sy gees. Hier is die betekenis van “onderdanigheid” baie duidelik: maar die woord staan hier nie absoluut nie. Dit het ’n voorwerp: die profete.
- Daar is dus twee moontlikhede: die voorwerp van *ὑποτασσέσθωσαν* is veronderstel om die man te wees of die voorwerp is in die algemeen die orde in die gemeente. Miskien is dit selfs nie eers nodig om te kies nie. Uit respek vir God en Christus, wat van vroue (en manne) vra om respek vir mekaar te hê omdat God ’n God van orde is soos die Tora wys, vra Paulus die vroue wat tuis verder daarvoor deur kan praat om “die minste te wees” en die eer aan hulle mans te gee en hulle die woordvoerder van die gesin te laat wees. Dit gaan natuurlik in téén die Korintiese assertiewe en kompetitiewe mentaliteit in, maar is heeltemaal in lyn met die (Christelike) tradisie en met die algemene kultuur. Dit vra hy dan vir die goeie orde en met die oog op die opbou van die gemeente.

Die tweede motief vir die ordevoorskrif is dat praat deur die vrou, in hierdie geval dus die aktiewe deelname aan die gesprek oor die boodskap van die profete, ‘lelik’ of ‘skandelik’ (*αἰσχρόν*) is. Dit is dieselfde woord as wat Paulus ook gebruik in 1 Korintiërs 11:6¹⁰⁴. Dié byvoeglike naamwoord is deel van ’n semantiese veld wat dui op anti-sosiale of a-sosiale gedrag; gedrag wat geen rekening hou met die

¹⁰³ ²¹Wees uit eerbied vir Christus aan mekaar onderdanig. ²²Vrouens, wees aan julle mans onderdanig, net soos julle aan die Here onderdanig is. ²³Die man is die hoof van die vrou, soos Christus die hoof van die kerk is. Christus is ook die Verlosser van die liggaam, sy kerk. ²⁴Soos die kerk aan Christus onderdanig is, moet die vrouens in alles aan hulle mans onderdanig wees. ²⁵Mans, julle moet julle vrouens liefhê soos Christus die kerk liefgehad en sy lewe daarvoor afgelê het. ... Elkeen moet sy vrou so lief hê soos hy homself liefhet, en ’n vrou moet aan haar man eerbied betoon (Ef 5:21-25).

¹⁰⁴ “εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω.” Vertaling: Maar aangesien dit ’n skande is vir ’n vrou om haar hare te laat afsny of afskeer, moet sy iets op haar kop sit (1 Kor 11:6b).

sosiale en morele standarde en wat lei tot skande en skaamte (Louw & Nida 1996:758). Dit kan dus inderdaad met *asosiaal* vertaal word.

Paulus doen hiermee 'n beroep op die algemene gevoel van die mense in die kerk in daardie tyd, wat aan sáámpratende vroue 'n aanstoot geneem het, omdat dit in die Griekse wêreld van daardie tyd net die '*hetaerae*' was wat dit gedoen het (Huls 1951:45). Soos vroeër gesê: hulle posisie was ten minste onduidelik. Party het hulle bewonder, maar die algemene mening was negatief.

In die kosmopolitiese handelsentrum Korinte met sy uitgebreide vermaakindustrie¹⁰⁵ was dit belangrik om die goeie naam van Christus en sy Kerk hoog te hou. Hierdie nuwe *vryheid* sou die aansien van die Evangelie kon skaad en die maatskaplike aanvaarding van die kerk dalk nog kleiner maak. Dit is dus aan die een kant 'n sterk kultuur- en tydgebonde motief, maar aan die ander kant 'n sterk missionêre motief.

Miskien kan nog gewys word op 'n derde motief wat Paulus aanvoer om die Korintiërs te oortuig van die belang van sy uitspraak. Al val dit deels buite die bestek van hierdie ondersoek is dit die eenheid van die Kerk. Deur te wys op die algemene praktyk van die gemeentes wat hy ken (*Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἀγίων*, 14:33b) en deur die gelowiges in Korinte te waarsku teen 'eiewysheid' (*ἡ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν, ἡ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν*; 14:36) probeer hy om die gemeente waar hy so hard gewerk het en waarvoor hy trane gestort het, weer op die regte spoor te kry en daarop te hou.

5.1.5. Samevatting en voorlopige konklusie

1 Korintiërs 14:33b-35 kan nie gesien word as 'n absolute en algehele *swyggebod* of praatverbod vir vroue in die gemeente nie. Die voorskrif het nie betrekking op praat in vreemde klanke of tale of op die uitlegging daarvan nie. Dit het ook nie betrekking op profeteer deur vroue nie. Dit moet eerder slegs benader word as die aktiewe deelname van getroude vroue aan die bespreking, evaluering, en dalk ook kritieklewering op die boodskap van die profete.

Van hierdie aktiewe deelname word verder net vroue uitgesluit wat 'n Christelike huis het, waar sy volledig ruimte kry om haar kommentaar en vrae voor te lê en te leer. Oor ander vroue – alleenstaande vroue en weduwees – word nie gepraat nie omdat dit blykbaar vanselfsprekend was: hulle kon wel deelneem. Hoe sou hulle anders die inligting kon kry?

Die oorkoepelende motivering vir Paulus se opdrag is die orde binne die erediens van die gemeente en die opbou van die gemeente. Met die oog hierop word nie net vroue nie, maar ook profete en mense wat deur die Gees in ander tale praat, gevra – of as mens wil: gebied – om in bepaalde gevalle stil te bly en nie te praat nie.

Vir die deelname van vroue met 'n gelowige man of pa kom daar nog as ekstra motivering die respek vir die man of pa by wat vanuit die Bybel en die tradisie van

¹⁰⁵ Die uitdrukking 'Korinties lewe' het in vroeër tyd op een lyn gestaan met seks, verdowingsmiddels, wilde dansery, feesvier, drink, vreet en vroue. Die uitdrukking kom van die Atheense skrywer Aristofanes (425-388 vC). Dit moet egter nie oordryf word nie: die beeldvorming het veral buite Korinte bestaan en was dalk nie altyd onbevooroordeel nie. "Such characterizations could reflect that Corinth really was more immoral than other Greek cities. On the other hand, the immoral reputation of Corinth could have been enhanced by Athenian authors who were antagonistic towards the city. In reality then, Corinth, though immoral, was possibly no more corrupt than any other contemporary Greek trading city" (Cargal 2001:1548).

haar gevra word en wat dalk deur die gemeentegesprek in gevaar gekom het. Verder word ook die openbare opinie ten opsigte van die rol van vroue en die eenheid van die Kerk as motief genoem.

Op grond van hierdie eksegese van 1 Korintiërs 14:34-35 is die toepassing die volgende:

- Op grond van hierdie uitsprake van Paulus kan vroue nie uitgesluit word van die besondere dienste in die gemeente nie. Wel hou die perikoop dan 'n boodskap in oor die manier waarop 'n vrou dit wel moet vervul, naamlik sonder om die hoofskap van haar man in diskrediet te bring (só ook Breed e.a. 2008:131).
- Dat orde en die opbou van die gemeente belangrik is en dat dit alleen moontlik is as elke gelowige rekening hou met die ander gelowiges, nie net sy/haar eie wil af forseer nie, maar bereid is om partykeer die ander hoër te ag as jouself en stil te bly.
- Dat hier geen sprake is van amp of amptelike praat nie, maar dat hierdie voorskrif betrekking het op die fenomeen van die gemeentelike *preekbespreking*.
- Dit gaan ook nie primêr oor die verhouding tussen man en vrou nie. Die tradisionele verhouding, wat Paulus alreeds in 1 Korintiërs 11 uitgespel het, word hier voorveronderstel.
- Respek vir mekaar is 'n baie belangrike beginsel wat hierdie voorskrif dra en wat ook vandag nog baie geldingskrag het. Hierdie is egter nie 'n eenrigtingpad nie. Respek in die Bybel is in die huwelik ook wederkerig (Ef 5:21).
- In 'n samelewing waarin die rol en posisie van vroue totaal verander het, ook en juis op grond van voortdurende nuwe insigte in die Skrifte, waarby vroue nie gelykgestel word met manne nie, maar wel gelykwaardig is in Christus, sal dit ook gevolge hê vir die toepassing van hierdie en ander voorskrifte. Dalk kan dit so wees dat in die huidige samelewing juis die terugdruk van vroue na die sfeer van die Christelike huisgesin, 'n blokkering kan wees en skade kan veroorsaak vir die Evangelie¹⁰⁶.

5.2. 1 Timoteus 2:11-15

5.2.1. Eerste verkenning

Die tweede 'swygteks' is in die Afrikaans (1983/92) soos volg vertaal:

¹¹'n Vrou moet in die erediens stil en onderdanig wees en haar laat leer. ¹²Ek laat haar nie toe om daar onderrig te gee of oor die man gesag uit te oefen nie; sy moet stil

¹⁰⁶ In ons sendingwerk het ons hierop gestuit toe ons met 'n groep 'gevorderde' Christene, deels leiers van die sendinggemeentes, hierdie tekste begin lees het in verband met die ontwikkeling van die leierskap in die gemeentes. Vir baie van hulle het hierdie teks haaks gestaan op hulle voorstelling van die evangelie en dit het vir hulle baie vraagtekens opgeroep. Van die vroue wat in ons sendingwerk 'n groot rol gespeel het, het amper om hierdie rede die kerk die rug toegekeer. Hulle kon dit nie verstaan of aanvaar nie. Dit beteken nie dat hulle feministe was nie: ek het in die tradisionele Afrika-konteks nouliks enige feministe raakgeloop. Hulle was egter oortuig dat die interpretasie en gevolgtrekkings wat die kerk deur die eeue gemaak het, nie strook met die algemene lyn van die evangelie nie.

wees.¹³ Adam is immers eerste gemaak, Eva daarna. ¹⁴Dit is ook nie Adam wat verlei is nie, dit is die vrou wat haar laat verlei het en die gebod oortree het. ¹⁵Maar sy sal haar redding vind in moederskap, as sy maar volhard in geloof, liefde en 'n heilige lewe, en daarby beskeie bly.

Dit moet gesê word dat die woorde 'in die erediens' in hierdie vertaling toegevoeg is en nie in die grondteks staan nie, maar selfs die weglaat van hierdie frase maak die 'swygtteks' nie minder skerp nie. Veral die argumente wat gehanteer word vir die gebod aan vroue om stil te bly en die verbod om onderrig te gee, gee aan die uitspraak 'n amper ondraaglike gewig en maak daarvan 'n absolute verbod, wat elke hoop op 'n besondere diens vir vroue in die gemeente laat verdamp. Die vrou moet eenvoudig stil bly en kinders kry! Dit is haar rol en taak in die wêreld en dus ook in die kerk.

5.2.2. Die Brief

Die Eerste Timoteusbriewe is 'n onderdeel van die Pastorale Briewe. Dit is persoonlike briewe wat Paulus geskryf het aan jong medewerkers en vriende van hom, wat hulle op strategiese plekke bevind het, waar Paulus gewerk en gemeentes onder sy bediening tot stand gekom het. Dié briewe het daarom 'n ander karakter as die gemeente-briewe: hulle is minder sistematies-teologies en baie meer prakties-teologies. Die geadresseerdes is immers bekend met Paulus se teologie, sy denke en spreke. Hulle werk in moeilike omstandighede met spesifieke probleme. Dit is wat Paulus in hierdie briewe op 'n betrokke en persoonlike manier aan die orde stel. Hy kan ook partykeer meer oop en skerp wees as in briewe aan gemeentes, omdat hy weet met wie hy praat en omdat hy minder rekening moet hou met die gevoelens van verskillende mense¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Oor die outeurskap van die Pastorale Briewe is baie argumente aangevoer. In groot lyne kom die argument daarop neer dat die historiese gegewens van dié Briewe en die kerkelike strukture nie ooreenkom met die geskiedenis en die beeld van die boek Handeling nie, dat sentrale teologiese tema's van Paulus ontbreek of verander is, en dat die woordeskat en skryfstyl nie met die ander briewe ooreenkom nie (Mounce 2000:lxxxiii).

Op grond hiervan is verskillende voorstelle gemaak omtrent die outeurskap van die Pastorale Briewe. Dit word wel algemeen aanvaar dat dié Briewe van dieselfde hand kom, maar dat dit nie Paulus se hand is nie. Die mees-voorkomende voorstel is dat dit die outeur 'n latere skrywer is, wat wel 'n groot bewondering vir Paulus gehad het, maar hom nie geken het nie en slegs sy naam gebruik het om gesag te verleen aan sy korrespondensie. 'n Tweede voorstel is dat dié Briewe saamgestel is uit outentieke fragmente van Paulus in 'n 2^e eeuse raamwerk. Die derde alternatief is die 'amenuensis'-teorie waarvolgens 'n sekretaris van Paulus homself bepaalde vryhede toegeëien het.

Die historiese, teologiese en literêre vrae kan egter ook verklaar word vanuit die persoonlike en praktiese karakter van die Pastorale Briewe. Die Boek Handeling is nie 'n wetenskaplike en sluitende geskiedenisbeskrywing nie en gaan ook nie verder as Paulus se aankoms in Rome as gevangene nie. Die verskille tussen die kerkelike strukture in Handeling en die Pastorale Briewe moenie oordryf word nie: daar is ook in die Pastorale Briewe geen sprake van 'n uitgewerkte bedieningsstruktuur nie. Oudstes en diakens kom ook reeds in Handeling voor. Die 'teologiese verskille' kan verklaar word vanuit die situasie dat Timoteus en Titus goed bekend is met Paulus se denke en dat dit dus nie nodig was om dit telkens weer uit te lê nie. Ook die verskille in woordeskat en skryfstyl kan verklaar word uit die omstandighede waarin Timoteus en Titus gebly het en die baie persoonlike karakter van die Brief.

Op grond hiervan is die konklusie geregverdig dat hoewel daar duidelike verskille is tussen die Pastorale Briewe en die ander Pauliniese Briewe, die tradisionele opvatting dat hierdie Briewe

Die eerste brief in hierdie serie is die Brief aan Timoteus. Timoteus kom in beeld aan die begin van die tweede Sendingsreis van Paulus (Hand 16:1-3). Timoteus is dan reeds 'n Christen. Waarskynlik het hy in Listra tot bekering gekom tydens Paulus' eerste Sendingsreis (Hand 14:6-23). Sy pa was 'n Griek, maar sy ma en ouma was van Joodse afkoms. Hulle het hom van jongsaf onderrig in die Skrifte van die Ou Verbond (2 Tim 3:15), maar dit is Paulus wat hom na Christus gelei het (1 Kor 4:17; 1 Tim 1:2).

Paulus vat Timoteus dan saam op sy tweede Sendingsreis as een van sy spanlede vanweë sy karakter en gawes. Silas is dan nog die senior, maar tydens die Sendingsreis ontwikkel Timoteus baie vinnig. Met Silas bly hy agter in Tessalonika waar dit werklik nie maklik was om te werk nie (Hand 17:14-15). Dit is 'n bewys dat Paulus baie vertrou in hom gestel het en dit kan ook die beeld van Timoteus as 'n jong en teruggetrokke persoon regstel.

Silas en Timoteus ontmoet Paulus dan weer in Korinte (Hand 18:5), waar hulle 'n anderhalf jaar saam werk om die gemeente daar te vergader. Paulus stuur hom dan verskillende kere na Tessalonika terug om die gemeente daar te help (1 Tess 3:1-3). Ook hierdie bewys die vertrouwe wat Paulus in Timoteus gehad het as een van sy belangrike medewerkers; 'n medewerker wat 'n gawe gehad het om gemeentes op te bou en toe te rus.

Tydens Paulus se derde Sendingsreis werk hulle dan amper drie jaar in Efese (Hand 19:8-10; vgl. 20:31) waarvandaan Paulus Timoteus opnuut uitstuur na 'n komplekse situasie: Korinte (1 Kor 4:17). Hierdie tyd in Efese het egter baie belangrik geword vir die toekoms van Timoteus. Paulus het voorsien dat daar groot probleme sou kom in Efese (Hand 20:29-31).

Efese was 'n belangrike hawestad op die roete van Rome na die ooste. Dit was die vierde grootste stad in die Romeinse Ryk en beroemd vir sy tempel van die godin Artemis, wat een van die sewe wêreldwonders was en baie besoekers gelok het (Kroeger 1992:47-57). Die Artemistempel was 'n groot bron van inkomste vir die stad. Die bevolking was baie gemeng Grieks-Asiaties en daar was ook 'n aansienlike Joodse volksdeel. Die kultuur was hoofsaaklik Grieks met 'n sterk Romeinse invloed (Breed e.a. 2008:136, voetnoot 121).

Die tyd wanneer Paulus Timoteus na Efese gestuur het om orde te bewerk, is nie vanuit Handeling vas te stel nie. Timoteus was by Paulus tydens sy gevangenskap in Jerusalem, Caesarea en Rome (Fil 2:19-24). Dit is waarskynlik dat Paulus kort voor sy vrylating uit die eerste gevangenskap in Rome of kort daarna sy getroue adjutant na Efese toe stuur, waar die probleme¹⁰⁸ nou volledig geëskaleer het (1 Tim

outentieke briewe van Paulus is, steeds moontlik is, en dat, omdat die alternatiewe teorieë ook baie – en nie kleiner nie – probleme en vrae oproep, die vroeë kerk hulle tereg as outentiek en apostolies aanvaar het (Guthrie 1970:620).

¹⁰⁸ Oor die dwaalleer is baie diskussie. Dwaalleer die Pastorale Briewe is daar wel 'n beeld wat opkom en konsistent is. Die dwaalleer vertoon ook baie ooreenkoms met die dwaalleer in die Brief aan die Kolossense. In die Kolossensebrief gaan Paulus egter inhoudelik in op die dwaalleer. Hier is sy fokus meer op die manier waarop dit hanteer moet word. Op grond van die verskil in benadering het baie gekonkludeer dat die Pastorale Briewe later te dateer is (Reiling 1987:443); dit hoef daarom nie die enigste verklaring te wees nie. Wat logieser is, is dat Paulus nie inhoudelik op die dwaalleer in hoef te gaan nie, omdat Timoteus en Titus presies weet waarom dit gaan, maar dat hulle wel inligting nodig het en miskien ook gevra het – oor hoe om dit prakties te hanteer.

1:3-7). Hierna het hulle mekaar nog een keer gesien toe Paulus op pad is Masedonië toe (1 Tim 1:3; vgl. 2 Tim 1:4). Nie lank daarna nie het Paulus die Eerste Brief aan Timoteus geskryf.

Die doel van die Brief is om Timoteus aan te moedig om in Efese te bly en die ontstane probleme te hanteer. Paulus gee opdragte aan hom vanuit sy verbondenheid met die jonger Timoteus oor hoe hy dit moet doen. Daarby ontmasker hy die dwaalleer en herinner hy Timoteus aan die lesse wat hy van Paulus gekry het en waaraan hy moet vashou; lesse wat hy ook weer aan die gemeente as die huisgesin van God moet voorhou! Kortliks saamgevat gaan dit in hierdie Brief dus oor: “hoe om ’n goeie Christen-leier te wees” (Vergeer 2002:672).

Die indeling van 1 Timoteus is dan soos volg:

- A. Briefaanhef (1:1–2)
- B. Die Christen-leier se opdrag (1:3–20)
 - 1. Die opdrag in verband met mense wat vals leerstellings versprei (1:3)
 - 2. Die vals leerstellings en die gesonde leer (1:4–11)
 - 3. Die voorbeeld van Paulus (1:12–17)
 - 4. Die opdrag heropgeneem (1:18–20)
- C. Die Christen-leier se gemeente (2:1–3:16)
 - 1. Die doel van die gemeente (2:1–7)
 - 2. Hoe mans die doel kan dien (2:8)
 - 3. Hoe vroue die doel kan dien (2:9–15)
 - 4. Hoe ouderlinge die doel kan dien (3:1–7)
 - 5. Hoe diakens die doel kan dien (3:8–13)
 - 6. Samevatting en onderstreping van die doel (3:14–16)
- D. Die Christen-leier se omstandighede en reaksie daarop (4:1–16)
- E. Die Christen-leier se houding ten opsigte van verskillende groepe
 - 1. Generasies (5:1–2)
 - 2. Weduwees (5:3–15)
 - 3. Ouderlinge/leiers van die plaaslike gemeente (5:17–25)
 - 4. Slawe (6:1–2)
 - 5. Rykes (6:3–20a)
- F. Briefslot (6:20b–21)

5.2.3. Die Grondteks

Die grondteks volgens Aland (1993:1 Tim 2:11–15):

Die aard van die dwaalleer bly ambivalent (Heidebrecht 2004:173). Daar is Joodse of Joods-Christelike elemente: die dwaalleraars wil leraars van die wet wees (1 Tim 1:6). Hulle stam – in elk geval vir ’n deel – af van die ‘besnydenis’ (Titus 1:10) en het ’n voorliefde vir Joodse mites en reinheidswette (1:14; vgl. Kol 2:8,22).

Maar daar is ook ‘gnostiese’ of ‘proto-gnostiese’ elemente: kennis (*gnosis*) speel by die dwaalleer ’n groot rol (1 Tim 6:20). Ander elemente is meer enkratities van aard, soos onthouding van die huwelik en van sekere kos (1 Tim 4:3). En ten slotte het hulle ook townary beoefen (2 Tim 3:13). Die konklusie is dat dit om ’n Joods-Hellenistiese groepering gaan wat in Efese groot invloed gekry het en ’n gevaar gevorm het vir die gemeente.

Hulle het van binne-uit gekom en die gemeente baie in verwarring gebring, presies soos Paulus al in Handeling 20:29–30 voorspel het. Via huisgesinne het hulle verderflike invloed uitgeoefen en verdeeldheid gebring (Titus 1:11). En dalk was dit veral vroue wat onder hulle invloed gekom het (2 Tim 3:6–7).

11 γυνή ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· 12 διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν ἄνδρος, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. 13 Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὐά. 14 καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα¹⁰⁹ ἐν παραβάσει γέγονεν· 15 σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῶ μετὰ σωφροσύνης·

Tekskrities is daar geen groot probleme nie. In 2:14 is een klein variant aan die orde, maar dit het geen konsekwensies vir die eksegeses en dus die vertaling nie.

Eksegeties is die vrae by hierdie *onderrigverbod* daarom des te groter.

5.2.4. Die Eksegese

5.2.4.1. Vooraf

Die geskiedenis van die eksegese of 'Wirkungsgeschichte' (vergelyk Hoofstuk 2) het al gewys dat spesifiek hierdie uitsprake van Paulus 'n belangrike hermeneutiese sleutel geword het vir die verstaan van die hele Bybel oor die rol en posisie van die vrou in die gemeente. Dit het ongetwyfel te doen met die klaarblyklike betekenis van hierdie *leerverbod*. Die woorde lyk baie duidelik. Die buite-tekstuele konteks roep in die algemeen ook geen groot vrae op nie. Die bewoording is so algemeen dat hierdie teks as die grondbeginsel van die hele diskussie oor die vrou in die besondere dienste geword het en daarin om die voorkeur stry met byvoorbeeld Galasiërs 3:28. Die voorstanders van die vrou in die besondere dienste gebruik die laaste as hulle hermeneutiese sleutel, die teenstanders 1 Timoteus 2:11-15. Eintlik is die eksegese nie eers belangrik nie: die teks is tog duidelik! Veral die motivering van die *leerverbod* deur Paulus is nie mis te verstaan nie – só word met stelligheid geredeneer.

Dit moet duidelik wees: hierdie uitsprake van Paulus staan uit soos die Lesotho Drakensberge wat vanaf die N1 gesien kan word. Jy kan dit nie uitsluit wanneer jy die Bybel lees en moet erns maak met die verstaan daarvan nie. Maar, is die uitsprake wel so duidelik as wat dit met die eerste oogopslag lyk? Waarom het Paulus dit nie in gemeente-briewe geskryf nie, maar juis in een van die Pastorale Briewe? Waarom net in die Eerste Timoteusbriewe? Waarom nie ook in die Titusbriewe nie – 'n brief wat soveel ooreenkoms vertoon met dié Brief aan Timoteus? Het dit te doen met die unieke, spesifieke situasie van die gemeente in Efese?

5.2.4.2. Erediens of samelewing

Die eerste vraag wat die eksegese moet besig hou, is die vraag na die 'Sitz im Leben' of die buite-tekstuele konteks van hierdie *leerverbod*. Gaan dit inderdaad om die erediens van die gemeente soos die 1983-Vertaling dit weergee? Dus, vroue mag geen onderrig gee in die erediens nie, en dus is hierdie verbod 'n duidelike aanwysing vir die ongeoorlooftheid van 'n vrou as predikant?

¹⁰⁹ Die eenvoudige vorm ἀπατηθεῖσα, "is verlei" ($\kappa^2 D^2 TR$), het die saamgestelde vorm ἐξαπατηθεῖσα, "is verlei" vervang. Die saamgestelde woord word ondersteun deur $\kappa^* A D^* F G P \Psi 33 81 104 365 630 1175 1739 1881$ al. Reeds op grond van dié ondersteuning kan die voorkeur vir die saamgestelde woord verduidelik word. Die verandering na die eenvoudige vorm is makliker te verklaar as andersom. Verder is die saamgestelde vorm waarskynlik 'n stilistiese variasie.

Daar is geen prinsipiële verskil in betekenis tussen die eenvoudige vorm en die samestelling nie. Albei het dieselfde vertaalekwivalent: verlei word (Louw & Nida 1996:366; Vgl. Mounce 2000:142).

Die antwoord op hierdie aanvanklike vraag moet uit die onmiddellike konteks van die woorde kom. Soos gesê: die frase ‘in die erediens’ van die 1983-Vertaling kom nie in die grondteks voor nie. Dit is op grond van interpretasie deur die vertalers toegevoeg. In die grondteks van 2:11-15 is daar dus geen aanwysings vir dié *Sitz im Leben* nie. Is daar iets in die onmiddellike konteks van die Brief?

Die perikoop 2:11-15 is ‘n onderdeel van ‘n groter geheel wat begin by 2:1 en wat eindig met die indrukwekkende uitspraak van 3:14-16. In hierdie gedeelte (2:1 – 3:16) gee Paulus aanwysings aan Timoteus omtrent die lewe van die gemeente. Sy is die huisgesin van God en draer en beskermer van die waarheid (3:15). Daartoe is dit belangrik dat die gemeente ‘n rustige, toegewyde en eerbare lewe lei, sodat die waarheid kan versprei na al die mense (2:1-7). Dit is immers die uiteindelijke bedoeling (2:4).

By hierdie doelstelling het almal ‘n rol te speel: Paulus (2:7), mans en vroue (2:8-15), ouderlinge en diakens (3:1-13). Hierdie rol gaan egter verder as net die erediens: dit het te doen met heel die lewe. Wesenlik is daarby die woorde ἐν παντί τόπῳ (vertaling: “op elke plek”, of: “by elke geleentheid”) in 2:8. Dit word baie kere vertaal met ‘plek van samekoms’ (NAV 1983:1 Tim 2:8; vergelyk Mounce 2000:102), maar dit is nie die mees voor die hand liggende vertaling nie en dit interpreteer die woorde op ‘n bepaalde manier¹¹⁰.

Die mees logiese vertaling is ‘oral’! Oral, in kerk en samelewing, moet gelowiges wys dat hulle anders is: die mans in hulle liggaamstaal (2:8), die vroue in hulle kleredrag en haarstyl (2:9-10) en in hulle algemene optrede (2:11-15). Niks wys daarop dat dit in al hierdie Skrifdele oor die samekoms van die gemeente gaan nie. Dit gaan in al die voorskrifte oor die hele lewe (Vergeer 2002:673).

Ook in 2:11-15 gaan dit dus om ‘n voorskrif met betrekking tot die hele, gemeentelike en openbare, lewe en nie net om ‘n voorskrif vir die kerkdienste of vir die (plek van) samekoms van die gemeente nie. Dit staan alles in die teken van die voortgang van die waarheid (2:4) wat verwoord word in 3:16 en waarvan Jesus Christus die sentrum is. Hierdie voortgang kom in gevaar of kan versteur word deur sekere gedrag, waarby die gevaar vir mans in die spesifieke situasie van Efese (blykbaar) uit ‘n ander hoek kom as dié vir vroue.

¹¹⁰ Die hele 2:8 word daarom interpreterend vertaal. Letterlik staan daar: *Ek wil dus hê dat die mans oral heilige hande ophêf sonder onmin en twis*. Die Griekse woord ἐπαίρω (ophêf) hoef nie alleen op die gebedshouding betrek te word nie (Louw & Nida 1996:94; hierteenoor Oberlinner 1994:85) en in hierdie geval is daar ook verder geen aanleiding om dit op die gebed van die gemeente te betrek nie. Wannêre uitleggers dit wel doen, is dit baie kere vanuit 2:1 waar dit oor die voorbedding vir die wêreld gaan. Dit is egter die enigste verwysing na gebed en die vraag is of dit die meeste nadruk moet kry in die gedeelte 2:1-7. Dit gaan meer oor die voortgang van die waarheid van die evangelie. Die voorbedding moet daaraan diensbaar wees. Ook die verbinding van gebed met (of sonder) onmin en twis lyk nie sonder meer logies nie.

Die beeld is hier egter veelmeer dié van Oosterse heftigheid waarby die mense nie net met hulle mond praat nie maar met hulle hele liggaam. Paulus praat hier dus van die liggaamstaal van gelowiges: dit moet anders wees, nie aggressief nie, maar vreedsaam. Geen ‘macho’-gedrag nie. By hierdie verklaring word ook die verbinding met onmin en twis duidelik en verstaanbaar.

In die lig van die spanning in die gemeente in Efese lyk dit ‘n baie relevante en logiese voorskrif. Hoeveel kere was juis die aggressiewe houding van mense by kerkskeurings nie die oorsaak vir groot vervreemding juis by die omstanders gewees nie.

5.2.4.3. Vroue

Die tweede kwessie wat die eksegeese van 2:11-15 moet beantwoord, is die vraag oor watter vroue dit nou eintlik gaan? Dit is duidelik en algemeen aanvaar dat 2:9-15 by mekaar hoort en dat hulle vroue aanspreek. Die woord wat gebruik word in 2:9, 10, 11 en 12 is konsekwent dieselfde woord: *γυνή*, wat vertaal kan word met die algemene woord “vrou”, maar ook met die woord “eggenoot” (Louw & Nida 1996:54). Die vraag is dus konkreet: gaan dit om vroue in die algemeen of om getroude vroue (vgl. Breed e.a. 2008:147)?

Die volgende opmerkings moet hierby vooraf gemaak word:

- Soos vroeër gestel is, is die teenstelling wat gemaak word tussen getroude en ongetroude vroue kunsmatig en onhistories. Ongetroude, alleenstaande en selfstandige vroue was in die tyd van Paulus nie gewoon en sekerlik nie algemeen nie. Die aangevoelde dilemma is dan ook vir 'n deel 'n anachronisme.
- Hoewel die huwelik in die 1 Timoteusbrieff absoluut 'n onderwerp van gesprek is (Breed e.a. 2008:147-149), gaan dit eerder oor die huwelik as instelling as oor die verhouding van man en vrou in die huwelik. Dit is wesenlik anders as in byvoorbeeld 1 Korintiërs (1 Kor 11:2-16 en 14:34-35) of Efesiërs (5:21-33).
- In 2:8 gaan dit ook nie net oor getroude manne of oor die verhouding van man en vrou in die huwelik nie. Dit lyk in die lyn van Paulus se betoog dan ook nie logies om die huwelik wel as onderliggende struktuur te sien vir 2:9-15 nie.
- Die enigste aanduiding van of heenwysing na die huwelik in 2:9-15 is miskien 2:15 oor kinders kry en die rol van vroue daarby. Dit gaan ook daar meer oor 'n universele rol van die vrou as oor die rol van vroue in die huwelik.

Net soos in 2:8 (gelowige) mans kategorie aangespreek word om 'n vroom en eerbaar lewe te lei, word in 2:9-15 (gelowige) vroue kategorie aangespreek om dieselfde te doen, al lê hulle uitdaging om dit te doen op 'n ander gebied. Die uitdaging vir die mans is hulle aggressiewe (macho)gedrag. Vir die vroue is die uitdaging die wêreldse neiging om die aandag te vra deur modieuse kleredrag, opvallende haarkapsels en duur pronkjuwele, waardeur hulle die uitsig op die waarheid en op Christus wegneem. Hierdie neiging is nie net 'n gevaar vir getroude vroue nie, maar vir (gelowige) vroue in die algemeen. Dit is ook nie net 'n gevaar vir vroue in die samekoms van die gemeente nie, maar kan juis ook skade berokken aan die voortgang van die Evangelie in die samelewing.

Hierteenoor stel Paulus dat die goeie versiering van vroue hulle godsvrug (*θεοσεβειαν*) moet wees wat tot uitdrukking kom in goeie werke (*δι' ἔργων ἀγαθῶν*). Dit is betaamlik of pas by hulle (*ὁ πρέπει*) – net soos in 1 Korintiërs 14:35 die betaamlikheid 'n belangrike grondslag is vir die leefwyse van die huisgesin van God. Hierdie konstatering is belangrik, omdat wat betaamlik is, verskuif en kultuurbepaal is¹¹¹.

¹¹¹ In die kultuur van die Naro San in West Botswana is dit byvoorbeeld nie betaamlik om op te staan vir iemand wat belangriker is as jy nie. As kind maak jy jou juis klein wanneer 'n ouer persoon na jou toe kom. In die Tswanakultuur is dit presies andersom: jy staan op vir iemand wat belangriker is as jy. Dit is daarom vir San-kindere baie verwarrend wanneer 'n onderwysinspekteur die klas binnegekom het. Hulle het nie geweet wat om te doen nie. Dat hulle het bly sit, was deur die Tswanas verkeerd verstaan – as onbeleefdheid.

Ook hier geld dat goeie werke nie net na binne op die gemeente gerig was nie, maar juis op die wêreld. Soos Jesus volgens Matteus 5:16 sê: *“Laat julle lig so voor die mense skyn, dat hulle julle goeie werke kan sien en julle Vader wat in die hemel is, verheerlik”*.

Die verbinding tussen 2:9-10 en 2:11-15 kan verskillend gesien word: is 2:11-15 'n toepassing of uitwerking van die goeie werke van 2:9-10, of is dit twee verskillende voorskrifte. Wat die antwoord op hierdie vraag ook al is, die *Sitz im Leben* is in albei die dele dieselfde: dit gaan nie om die samekoms van die gemeente nie, maar om die hele lewe – in die gemeente én in die wêreld. Die groot vraag is dan: waarop het die voorskrif in 2:11-12 betrekking?

5.2.4.4. Nie die botoon voer nie

Die eintlike swygtekste bestaan uit verskillende lae wat soos volg verder ontleed kan word:

- A. 2:11-12 Die voorskrif
 - a. 2:11 Die een kant: rustig en onderdanig onderrig ontvang
 - b. 2:12 Die ander kant: onderrig gee en heers
- B. 2:13-15 Die motivering van die voorskrif
 - a. 2:13 Die skepping
 - b. 2:14 Die geskiedenis van die sondeval
 - c. 2:15 Die verlossing

Algemeen word aanvaar dat die voorskrif een geheel vorm. 2:11 en 2:12 word chiasies verbind deur die relasiewoord $\delta\epsilon$, waardeur die twee tekstelede by mekaar hoort soos die twee kante van dieselfde munt, of liever: soos die twee lyne op 'n snelweg waartussen jy moet ry om geen ongeluk te maak nie. Die lyne is grenslyne, parameters.

Onderrig ontvang

Die een lyn gee die vrou die reg en die verantwoordelikheid om onderrig te ontvang. Die manier waarop sy haar moet laat leer, is rustig en in alle 'onderdanigheid', maar die grootste nadruk val tog op die $\mu\alpha\upsilon\theta\alpha\nu\acute{\epsilon}\tau\omega$ (sy moet haar laat leer). Omdat die konteks geen aanleiding gee om die voorskrif 2:11-12 tot die erediens te beperk nie, moet die woord $\mu\alpha\upsilon\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ ook nie beperk word tot deelname aan die diskussie oor die profesie soos in 1 Korintiërs 14:35 (vgl. Huls 1951:47) nie, maar dit gaan hier om die reg om 'n volwaardige leerling ($\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$) van Jesus Christus te wees.

Sosiohistories gesien was hierdie gebeure opsienbarend en selfs revolusionêr (vergelyk Hoofstuk 4). Openbaringshistories pas dit egter heeltemal in by die beeld wat Jesus gevestig het en wat in die gemeente ná die uitstorting van die Heilige Gees werklikheid geword het. Hier geld wat Paulus in Galasiërs 3:28 verwoord: *Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één.*

Toegepas op die voorskrif omtrent kleredrag, haarkapsels en juwele is dit duidelik dat die konvensies baie verskuif het in die loop van die tyd, en dat hierdie voorskrif (2:9-10) as 'n tydgerigte en konteksgebonden (Vergeer 2002:679) maatregel gesien (moet) word. Die vraag is dan: waarom 2:9-10 wel as tydgerig en konteksgebonden, maar 2:11-15 nie?

Waarom wou Paulus dit onderstreep? Was dit 'n kwessie wat binne die Joods-Hellenistiese kringe van die dwaalleraars in Efese 'n rol gespeel het (vgl. 2 Tim 3:6-9)? Wat ook al die geval mag wees: Paulus benadruk, vóór hy verder gaan om oor die rol van vroue in kerk en samelewing te praat, dat hulle volledig deel is van die Liggaam van Christus; dat hulle die reg en die roeping het om leerling en volgeling van Jesus Christus te wees. Niks en niemand kan dit verander nie.

Wel vra die voortgang van die Evangelie dat sy sekere grense bewaar: sy moet rustig (ἐν ἡσυχίᾳ) en onderdanig (ἐν πάσῃ ὑποταγῇ) bly.

Rustig

Die woord ἡσυχία is belangrik hier. Dit keer terug in 2:12 aan die einde en vorm só die inhoudelike verbindingslyn tussen die twee teksdele. Dit is die streep in die middel van die pad: aan die een kant staan die woord ὑποταγή, aan die ander kant die woorde διδάσκειν en ἀυθεντεῖν ἀνδρός.

Rus is in die konteks (vgl. 2:1-7) die ideale situasie of omstandigheid waarin alles reg is (Louw & Nida 1996:88.103) : waar die Evangelie voortgang kan vind. Dit raak amper die Bybelse begrip *vrede*. *Rustig* wees is dan 'n houding wat hierdie ideale situasie soveel as moontlik skep, bewaar en bevorder. Daar word nie aan die situasie gekrap dat *onrus* tot gevolg is nie..

Vroue kan hiertoe bydra deur die houding waarmee hulle Jesus volg en leerlinge van Hom is. Positief beteken dit dat hulle *onderdanig* is (vgl. Ef 5:21-24), negatief dat hulle nie *onderrig gee* nie en nie *heers* nie.

Onderdanigheid (ὑποταγή) word baie kere misverstaan. In die huidige samelewing het dit 'n negatiewe klank gekry. In die Nuwe Testament is dit egter 'n baie spannende woord. Die groot voorbeeld van hierdie spanning is Efesiërs 5:21, waar *wedersydse onderdanigheid* gevra word van huweliksmaats. In dié sin beteken onderdanigheid niks anders nie as respek, gehoorsaamheid, die ander hoër ag as jouself; dit staan teenoor revolusie, rebellie, opstand, verset (vergelyk Hoofstuk 5.1.4.4).

Toegepas op 2:11 gaan dit dus daarom dat vroue in hulle houding waarmee hulle Jesus volg nie revolusionêr optree om te stry vir die regte van die vrou in kerk en samelewing en só baie onrus veroorsaak wat die voortgang van die Evangelie (kan) verhinder nie. Eerder moet hulle in respek vir ander mense, broers en susters, hulle weg gaan as gelowiges en help om 'n situasie te skep waarin die waarheid kan bloei.

Nie onderrig gee nie

Waar word die lyn dan oorskry? Daar waar vroue *onderrig gee* (διδάσκειν) en *oor 'n man heers* (ἀυθεντεῖν ἀνδρός). Paulus sê vir Timoteus dat hy dit nie moet toelaat nie (2:12). Maar wat bedoel hy daarmee?

Dit is moeilik om te glo dat Paulus hiermee die werk van iemand soos Priscilla (18:26) en van ander medewerkers in die Evangelie onder die tafel vee. Ook lyk dit nie logies dat hy in teësprak met 1 Korintiërs 14:26 hierdie woorde die betekenis gee van 'n absolute leerverbod. Dit sou dan een van die mees eksplisiete uitsprake op hierdie punt in die Nuwe Testament wees (Den Boer 1985:111).

Dit help ook nie baie om die betekenis van die woord διδάσκειν te probeer definieer¹¹² en só die rykwydte van hierdie verbod in te perk nie. Al hierdie pogings stuit op die redelik vanselfsprekende betekenis van hierdie woord en op die vraag: maar waarom word dit hier wel verbied en op ander plekke nie?

Die beantwoording van hierdie vraag hang saam met die antwoord op 'n volgende vraag, naamlik die groot en komplekse vraag: op watter manier kwalifiseer¹¹³ die woord ἀθηνεῖν ἀνδρός die 'onderrig gee' deur vroue¹¹⁴? Is dit fundamenteel en prinsipiëel só dat wanneer vroue onderrig gee, die Bybelse man/vrou-verhouding onder druk kom (vgl. Den Boer 1985:114), of het dit te doen met die spesifieke konteks en situasie van die gemeente in Efese?

In die eerste geval gaan dit dus om 'n absolute en radikale leerverbod. Die beswaar hierteen is dat dit dan nie net geld vir die kerkdiens en die besondere diens in die kerk nie. Gelowige vroue mag dan ook in die samelewing geen leidinggewende funksies gegee word nie. Hierdie konsekwensie word egter in die algemeen nie getrek nie¹¹⁵ (vgl. Vergeer 2002:686 n.40).

In die tweede geval is die moeilikheid om te bepaal wat die spesifieke sosiohistoriese konteks van hierdie voorskrif is. Is dit slegs die houding van jong en onverstandige vroue, wat deur die Efesiese dwaalleraars beïnvloed is, en pretensieus na vore getree het en wat gemeen het dat hulle die ware insig gekry het (Versteeg 1984:129-130)? Of was dit diep gewortel en verweef met die Joods-Hellenistiese dwaalleer in Efese self?

Kroeger & Kroeger (1992:99-104) het baie aanneemlik aangetoon dat die laaste die geval is. Dit verklaar in elk geval waarom die *hapax legomenon* ἀθηνεῖω hier gebruik word.

In hierdie geval is dit belangrik om baie versigtig te wees met verreikende konklusies. *Onderrig gee* word nie verbied nie, maar *onderrig gee* op 'n bepaalde manier in 'n unieke situasie¹¹⁶. Die manier van onderrig gee moenie die voortgang van die Evangelie in gevaar bring nie, en moet in ooreenstemming wees met 'n rustige en eerbare lewe van 'n lid van die huisgesin van God.

5.2.4.5. Die motivering

Die motivering wat Paulus gee vir bogenoemde *leerverbod* het in die geskiedenis baie stof laat opwaai en ook groot invloed gekry. Veral omdat Paulus daarin

¹¹² Huls (1965:48) betrek dit op die etiese parenesis wat apart staan van die verkondiging en nie spesifiek 'amptelik' is nie, maar meer 'n funksie is van die onderlinge pastoraat in die gemeente. Van Mulligen (Versteeg 1984:126) lê 'n verband met die gemeentediskussie en definieer 'onderrig gee' dan in die konkrete konteks van die diskussie oor die dwaalleer met "het ondersoek en beslechten van twisten en zo bepaalde (leer)beslissingen nemen en voorstaan".

¹¹³ Die dubbele negatief οὐκ ... οὐδὲ is intensiverend (Blass & Debrunner 1979:359).

¹¹⁴ ἀθηνεῖω is 'n *hapax legomenon* en is ook in die Griekse taal nie 'n gebruikelike begrip nie. Louw & Nida (1996:V1,473) vertaal die woord met 'to control in a domineering manner' en voeg daaraan toe dat dan idiomaties vertaal kan word met 'to shout orders at,' 'to act like a chief toward,' of 'to bark at.'

¹¹⁵ Hier kan miskien as illustrasie verwys word na die standpunt van die Staatkundig Gereformeerde Partij in Nederland wat nog altyd die passiewe kiesrecht vir vroue afwys. Hierdie 'teokratiese' politieke party doen dit onder andere op grond van 1 Timoteus 2:11 en 12 (SGP 2003:38).

¹¹⁶ Dit is dan ook opvallend dat hierdie voorskrif net in 1 Timoteus staan en nie (ook) in die Titusbrieffe nie, wat so nou verwantskap vertoon met 1 Timoteus. Blykbaar was hierdie probleem uniek vir die situasie van Timoteus in Efese.

teruggryp na die openbaringsgeskiedenis, na die Skrif. Die manier waarop hy dit doen, het vir baie uitleggers die sleutel geword om die geskiedenis van skepping en sondeval te lees en daarmee die diskussie oor die rol van vroue in die gemeente in een rigting te laat beweeg.

Hoe gebruik Paulus die openbaringsgeskiedenis? Dit kan nouliks die toets van die moderne eksegetiese deurstaan en dit staan ook ver weg van die huidige lewensgevoel. Is dit sy Joodse en Fariseïstiese agtergrond wat hier 'n deurslaggewende rol speel? Dit is sonder twyfel dat kennis van die Joodse metodes van uitleg in sy tyd kan bydra tot 'n beter verstaan van wat hy bedoel (Mulder 1998:179), maar tegelykertyd is daar ook groot verskille. Uiteindelik is vir Paulus tog altyd weer die beslissende: die openbaring van God in Jesus Christus. Dit plaas alles in 'n ander lig. Die vraag is egter: hoe kom dit na vore in hierdie gedeelte?

Nie net Paulus se afkoms speel 'n rol in die hantering van die Skrifte nie, maar ook die konteks van die Joods-Hellenistiese dwaalleer wat 'n invloed op die motivering kon uitoefen. Die Kroegers (1991) toon dit oortuigend aan.

Al daardie agtergronde kan help om die punt wat Paulus wil maak, te verduidelik. Hy maak die punt met sy apostoliese gesag (Mulder 1998:179) en hy doen dit om die voortgang van die Evangelie van Jesus Christus te waarborg – nie om vroue te degradeer nie.

Skepping

Die eerste motivering is die *volgorde* van die skepping. Paulus het nie bedoel dat dit wat eerder was belangriker sou wees nie. Dit sou immers beteken dat diere belangriker is as mense. Dit kon Paulus nie bedoel het nie. Dit is dan eerder andersom: die vrou is die kroon op die skepping. Haar skepping het die man nie net gekomplementeer nie, maar ook volledig gemaak.

Dit is egter nie die punt wat Paulus wil maak nie. Twee mense kan nie saam op een oomblik deur een deur gaan nie. Iemand moet iemand voorrang gee. Wanneer God in sy wysheid Adam eerste gemaak het en hom in die sin voorrang gegee het, laat dit dan 'n manier wees waarop man en vrou in die huisgesin van God met mekaar omgaan, in plaas daarvan dat die vrou haar die reg opeis en hoog van die toring blaas om eerste te wees. Dit sal die man nie bevorder nie en sal die vrou nie help om eerbaar oor te kom nie. Dit sal intendeel die huisgesin van God in 'n slegte lig stel en skade bring aan die voortgang van die Evangelie in 'n wêreld wat met arendsoë na die gemeente kyk.

Paulus het dit ook so op ander plekke benadruk deur middel van die begrip 'hoofskap' van die man (1 Kor 11) en ander Skrifdele waar hy vroue oproep om aan manne voorrang te gee (1 Kor 14 en Ef 5:21 ev).

Volgorde is egter nie gelyk aan rangorde nie, en hierdie motivering is dus nie bedoel om die man op 'n voetstuk te sit nie. Eerder is dit bedoel om vroue wat dalk deur die dwaalleer in Efese aangespoor is om die lyn van die ἡσυχία te oorskry, terug te roep na die goeie kant van die streep, sodat daar geen ongelukke gebeur nie.

Sondeval

Die tweede motivering wat Paulus vir sy voorskrif gee, is die geskiedenis van die sondeval. Hierdie aanhaling van die Skrif is nie bedoel om die skuld uitsluitend of selfs vernaamlik op die vrou te plaas nie. Adam het uiteindelik net so gesondig en net

so geval (Rom 5:12-14). Eerder is dit 'n waarskuwing, 'n voorbeeld van die ongelukke wat kan gebeur wanneer mense óór die streep gaan en aan die verkeerde kant van die pad kom. Eva funksioneer hier as ervaringsdeskundige, nie as hoofskuldige nie.

Paulus sê nie dat die fout was dat Eva die leiding geneem het nie, maar toe sy die leiding geneem het, kon die duiwel haar mislei en het sy in sonde geval. Dit sê nie dat Eva swakker was as Adam nie. Die geleentheid het egter die probleem geskep. Daarom sê Paulus uiteindelik: gee die duiwel nie weer kans nie. Staan liever terug en nie op jou strepe nie.

Verlossing

Terwyl die eerste twee motiewe van Paulus 'n negatiewe gevoel kan gee, omdat vroue veral teruggedring word, wys die derde motief juis in 'n positiewe rigting. Moederskap (τεκνογονία) is nie 'n degradasie nie, maar 'n unieke rol wat by die skepping (net) aan die vrou gegee is en wat nie weggeneem is of verander het by die sondeval nie (al het dit vir haar swaar geword). Eintlik benadruk Paulus dat 'n vrou nie net soos die man hoef te word nie, maar dat sy vrou mag wees voor God se aangesig: dat sy só in sy verlossing mag deel – net soos die man. Sy hoef nie haar rol as vrou op te gee om aan die verlossing deel te hê nie. Sy is as vrou belangrik vir God, en as moeder (natuurlik as sy moederskap gegee word). Sy is belangrik vir God soos sy is.

Die enigste ding wat van haar gevra word – en daarin staan sy op een lyn met (haar) man – is geloof en liefde en 'n lewe wat daarby hoort en wat gekleur word deur soberheid. Hiermee sluit die sirkel weer: vroue moenie uit hulle rol wil breek nie – nie deur hulle kleredrag en nie deur die botoon te voer nie.

Dit staan alles onder die teken van die rustige en eerbare lewe, wat die voortgang van die Evangelie dien. Nie net manne het daarby 'n bydrae te lewer nie, ook vroue speel hierin 'n belangrike rol.¹¹⁷

5.2.5. Samevatting en voorlopige konklusie

Ook 1 Timoteus 2:11-15 kan nie gesien word as 'n absolute en algehele *swyggebod* of *leerverbod* vir vroue in die gemeente nie. Ook in hierdie woorde gaan dit nie om die kerkdiens of om amptelike spreke nie.

Teen die agtergrond van 'n Joods-Hellenistiese dwaalleer wat in die gemeente van Efese, waar Timoteus deur Paulus aangestel is om leiding te gee, baie onrus veroorsaak het, gee Paulus aan sy vriend en jonger kollega in 2:1 – 3:16 aanwysings oor hoe gelowiges hulle in die samelewing moet gedra, of liever: hoe die huisgesin van God wat in hierdie wêreld lewe, se leefwyse moet wees.

Waar dit om gaan, is dat die waarheid van die Evangelie voortgang vind. Hiervoor is dit belangrik dat daar rus is en dat die wêreld respek kry vir die leefwyse van die gemeentelede en hulle leiers: mans sowel as vroue het daarby 'n rol.

¹¹⁷ Hierdie verklaring is logies en pas mooi in die gedagtegang van Paulus, (Gal 3:28). Die voorstel van Fuhrmann (2010:43) dat die taalgebruik dui op 'n diskussie met gnostieke dwaalleraars met 'n Joods-Hellenistiese agtergrond, kom geforseerd oor. Hy dateer die Pastorale Briewe dan ook baie later en gaan uit van 'n nie-Pauliniese outeurskap (2010:38). Dit is 'n interessante poging om 'n verklaring te gee vir 1 Timoteus 2:15a en hy kom met baie interessante materiaal om sy verklaring te ondersteun, maar ek deel nie die vooronderstellings nie, en dit is ook nie nodig vir 'n geldige verklaring nie.

Mans word dringend gewaarsku teen aggressiewe macho-gedrag en vroue word opgeroep om nie die verhoudings in die gemeente en in die huwelik onder spanning te bring deur die botoon te wil voer nie, deur te heers en hulle mans te wil voorskryf nie. Dit gaan nie oor die gee van onderrig gee self nie, maar oor 'n manier van onderrig gee, waarby grense oorskry word – grense van rus en eerbaarheid. Vir hierdie grense word respek gevra.

Met 'n beroep op die skepping, die sondeval en die unieke rol van die vrou, motiveer Paulus sy oproep, waarby die punt nie is dat vroue minder is, of swakker nie, maar dat dit nie goed is om altyd weer die grense op te soek en te probeer om ander mense in te haal nie. Aan die belang van die Koninkryk en van die voortgang van die Evangelie moet kinders van die Here hulleself (kan en wil) onderwerp.

Die plaaslike en kulturele situasie is hierin baie belangrik. Wat universeel is, is die belang van die Koninkryk. Nog steeds is daar baie mense wat die waarheid (nog) nie (meer) ken nie. Daarom is dit ook vandag belangrik vir die *huisgesin van God* om in woord en daad, in doen én late, dié belang te soek.

In 'n veranderde sosiohistoriese konteks kan die uitwerking daarvan egter verskil. Dit is duidelik wanneer dit gaan om die voorskrif oor kleredrag en haarstyl. Dit kan dus ook so wees vir die verhouding van man en vrou.

Die motivering van Paulus vir hierdie voorskrif verander dit nie radikaal nie, omdat Paulus dieselfde argument ook om kan draai (Eva is verlei – Adam het gesondig). Met dié motivering wil Paulus met apostoliese gesag sy punt stel, nie 'n teologie van die skepping of van die sondeval gee nie.

Dit beteken ook dat ons nie retrospektief hierdie 'teologie' terug kan projekteer op die eerste hoofstukke van die Bybel nie – en sekerlik nie om daarmee die vrou te laat swyg in die kerk nie.

Hoofstuk 6.

Konklusies en toepassing

- 6.1. Wirkungsgeschichte
- 6.2. Openbaringshistoriese konteks
- 6.3. Sosiohistoriese konteks
- 6.4. Grammatieshistoriese interpretasie
- 6.5. Oorkoepelende gevolgtrekking

Moet vroue werklik stilbly in die kerk? Hoofsaaklik op grond van twee Skrifdele, naamlik 1 Korintiërs 14:33-35 en 1 Timoteus 2:11-15, is eeue lank bevestigend op hierdie vraag geantwoord en was hierdie twee gedeeltes die swaar artillerie (Huls 1965:41) van (veral) manne wat niks wil weet van vroue in die besondere dienste nie. My ondersoek wil vasstel of dit geldig is.

Dit is duidelik dat hierdie *swygtekste* geen gemaklike Skrifdele is nie. Daar is baie vrae te stel aan hierdie dele: inleidingsvrae met betrekking tot die tekskritiek en die kanoniek, en interpretasievrae met betrekking tot die openbaringshistoriese en sosiohistoriese konteks.

Die hoofnavorsingsvraag van hierdie ondersoek is: hoe moet ons as gereformeerdes die *swygtekste* interpreteer en op die situasie van vandag toepas? Kan hierdie twee Skrifdele gebruik (bly) word om vroue nie toe te laat tot die besondere dienste van ouderling en predikant – en in mindere mate tot die besondere diens van diaken nie?

Hierdie ondersoek wil dus nie soseer 'n antwoord gee op die vraag na vroue in die besondere dienste nie, maar wil tot die diskussie 'n bydrae lewer deur te ondersoek of die tradisionele benadering geldig is dat die Bybel die toelating van vroue verbied. Aan die ander kant kan nie ontken word dat die *swygtekste* in die Bybel staan en dat ons die nie sommer kan verbygaan soos dit in die histories-kritiese benadering dikwels gebeur nie.

In hierdie slothoofstuk word die konklusies van (die verskillende onderdele van) die ondersoek saamgevat en toegepas.

6.1. Wirkungsgeschichte

Die geskiedenis van die eksegese van die *swygtekste* wys hoe, vanaf die tyd van die Kerkvaders, vroue in die gemeente steeds verder teruggedring is.

Die stryd teen dwaalleer van allerlei aard het die institutionalisering van die kerk in die hand gewerk. In hierdie proses het mag, sowel fisies as polities, steeds belangriker geword en het baie vroue slagoffers geword. Daarby het 'n baie negatiewe visie op die vroulike natuur en seksualiteit 'n steeds groter invloed gekry, waarby die vrou as 'n minderwaardige skepsel beskou was en seksualiteit as 'n noodsaaklike euwel met die oog op voortplanting. Daarmee, was die lot van vroue in die kerk beseël. Hierdie beskouings se wortels is egter nie in die Bybel nie, soos blyk

uit die ondersoek van die openbaringshistoriese konteks van die *swygtekste* (vergelyk Hoofstuk 3). Dié wortels is wyd verspreid in die Romeins-Hellenistiese wêreld, en het gemaak dat hierdie woorde van Paulus steeds meer weerklank gevind het.

In die vroeë Middeleeue bereik hierdie negatiewe opvattinge in die Teologie hulle dieptepunt by Augustinus (†430 nC) met sy opvatting dat die erfsonde van geslag tot geslag deurgegee word deur seksuele genot tydens die geslagsdaad.

Die Reformasie het hierin nie veel verandering gebring nie. Samevattend kan gesê word dat die krag van die Reformasie nie was dat sy op alle vroeë tydlose antwoorde gegee het nie, maar dat sy die Skrif, die Bybel, weer sentraal gestel het en die Teologie weer by haar bron teruggebring het. Hierdie krag en die invloed daarvan mag nie onderskat word nie, maar moet andersyds ook nie oorskat word nie: die Reformasie het nie onmiddellik groot veranderings teweeg gebring in verband met die posisie van die vrou in die gemeente nie.

Eintlik het dit nog tot in die sestiger jare van die vorige eeu geneem voordat die situasie vir die vrou self werklik verander het. Onder invloed van die verbeterde en toegankliker onderwys en deur die sistematiese inspanning van die vrouebeweging, het vroue in die samelewing steeds meer gelyke kansen gekry, wat hulle kon benut. Hierdie ontwikkeling het meegewerk dat die kwessie van vroue in die gemeente (en in die besondere dienste) steeds nadrukliker op die kerklike agenda geplaas is. Tot op die dag van vandag hou dit die gemoedere besig en polariseer dit die tradisionele kerke tot op die been. Dit gaan ten diepste om die hermeneutiese vraag: hoe kan en mag die nuwe paradigma wat reeds sigbaar is in die samelewing, van betekenis wees en invloed uitoefen wanneer dit gaan oor die rol van die vrou in die kerk?

Die **eerste konklusie** van my studie is dat in elke tydvak die kulturele en maatskaplike opvattinge van die betrokke tydvak die eksegeese van die *swygtekste* bepaal het. Hierdie verskynsel maak dat mens uiters beskeie en krities oor jou eie maatskaplike en antropologiese vooronderstellings moet wees wanneer jy probeer verstaan wat hierdie uitsprake van Paulus vandag steeds sê. Jy moet jou dus oor jou vooronderstellings vergewis, en hoe dit in die eksegeese van dié Skrifdele deurwerk.

Die **tweede konklusie** in verband met die geskiedenis van die eksegeese is dat die Hellenistiese negatiewe opvattinge oor die vrou en oor seksualiteit veral die Westerse kultuurgeskiedenis lank en diepgaande beïnvloed het. Eers in die tweede helfte van die twintigste eeu, eintlik ná die seksuele rewolusie, het daar verandering gekom. Hierdie verandering is aangehelp in 'n tyd en 'n samelewing waarin fisieke krag steeds minder belangrik geword het, maar waar breinkrag en versorging – terreine waarop vroue nie die mindere nie, van vanouds selfs die sterkere was – 'n steeds groter rol begin speel het. Eintlik is die paradigmaverskuiwing nog besig om plaas te vind, juis in die meer tradisionele kerke. Die gesprek oor die toelating van vroue tot die besondere dienste sal in die kringe dan seker nog taamlik lank en hard gevoer word, maar deur die (nuwe paradigma van die) informasie- en netwerksamelewing ingehaal en volledig irrelevant gemaak word.

Die **derde konklusie** uit die Wirkungsgeschichte-hoofstuk is dat die ontwikkeling van die huidige samelewing veral gesien moet word in die lig van die geestelike ontwikkeling wat aan gang gesit is deur die Reformasie en wat uitkom byvoorbeeld in die emansipasie van groepe in die samelewing wat altyd ondergeskik was: slawe, persone van ander rasse, en vroue. Al meer gereformeerdes is van mening dat vroue nie net nodig is vir voortplanting en die huishouding en dalk ook as eggenote nie,

maar dat hulle ook hulle gawes moet en mag ontwikkel en gebruik om God en hulle naaste te dien. Hierin kom al meer insig in God se bedoeling soos in die Skrif en in die skepping geopenbaar word. Die uitdaging vir die kerk is om ten opsigte van vroue dualisme te vermy: wat in die wêreld moontlik is, is nog nie oral in gereformeerde denke in die gemeente moontlik nie.

Die **vierde konklusie** is dat die Kerk as liggaam van Jesus Christus helaas nie die toon aangegee het om die posisie van vroue te deurdink nie. Hieroor was die gereformeerde teologie reaktief op die samelewingsontwikkelings, behalwe in die eerste eeue van die kerkgeskiedenis. Die toepassing van hierdie waarneming is nie eenvoudig nie. Daar moet maniere wees om te bewerk dat die kerk meer oog kry vir en hou op die spore wat die Gees deur die tyd trek. Dalk moet die kerk haarself minder laat lei deur angs vir afval as deur vertroue in Hom wat haar in die volle waarheid lei, waarby die blik meer op die toekoms van die Koninkryk gerig moet wees as op die verlede van die kerk.

6.2. Openbaringshistoriese konteks

Die Bybel vertel die geskiedenis van God met hierdie wêreld – dié wêreld wat Hy só liefgehad het, dat Hy sy eniggebore Seun gegee het, sodat almal wat in Hom glo nie verlore gaan nie, maar die ewige lewe het. Dit is belangrik om hierdie skopus van die openbaringsgeskiedenis in die oog te kry en te hou, en dié plek van die *swygtekste* daarin te vind.

Die ondersoek van die openbaringshistoriese konteks wys dat die Ou Testament, en daarmee die hele Bybel begin met enkele prinsipiële uitsprake oor die verhouding van man en vrou: Genesis 1 – 3. Hieruit kom 'n oorspronklike en volkome gelykwaardigheid van man en vrou as deelgenote in God se kultuuropdrag na vore en wel op die hele terrein van die lewe. Deur die sondeval is hierdie ideale verhouding egter grondig bederf.

Die gevolge van hierdie bederf is veral nadelig vir die fisiek swakkere vrou, wat in die voortdurende magstryd tussen man en vrou wat hieruit ontstaan het, amper altyd die onderspit delf – nie as 'n straf wat deur die man voltrek kan en moet word nie, maar as 'n blote gevolg wat telkens weer manifesteer.

Tegelykertyd laat die ondersoek sien dat God die Skepper in sy voorsienigheid hierdie ekstra pyn en moeite vir die vrou as gevolg van die sondeval versag deur die belofte van verlossing deur die nakomeling van die vrou en deur talle voorskrifte in die Ou Testament wat aan haar, soos ook aan ander kwesbares, beskerming moet bied teen die willekeur van manne en/of ander maghebbers.

Hierdie twee perspektiewe, van sonde en genade, van vloek en seën, van gebrokenheid en beskerming, kom daarom telkens weer terug in die Ou Testament. Hoewel van die oorspronklike en deur God bedoelde gelykwaardigheid van man en vrou as gevolg van die sondeval nie veel oorgebly het nie, val die vergelyking van die situasie van die vrou, veral in die vroeë Israel, met dié by ander nasies egter gunstig uit.

Die koms en optrede van Jesus Christus in hierdie wêreld en die uitstorting van die Heilige Gees op alle mense, beteken in baie opsigte 'n radikale keerpunt in die geskiedenis. Dit geld sekerlik ook vir die posisie van vroue: in die gemeente van Jesus Christus tree hulle op as volwaardige lidmate van die gemeente met al die regte en pligte wat daarby hoort, en met al die voor- en nadele (soos vervolging) daarvan. Daarin word iets van die herstel sigbaar wat Jesus Christus gebring het, iets

van die oorspronklike en prinsipiële gelykwaardigheid van man en vrou – hulle eenheid in Christus, wat nie net betrekking het op die geestelike nie, maar op die hele lewe.

Daar is dus 'n groot veelheid aan gegewens wat hierdie bogenoemde positiewe benadering van vroue in die gemeente ondersteun. Daarteenoor staan **slegs twee** uitsprake van Paulus wat dit skynbaar sterk teëspreek of nuanseer, en wat in die geskiedenis gebruik is om die vryheid van vroue in Christus ernstig te beperk. Hierdeur het die geskiedenis homself herhaal. Hierdie twee uitsprake val in dié kategorie waarvan Petrus sê dat dit moeilik is om te verstaan en waaraan deur oningeligte en onstandvastige mense 'n verkeerde uitleg gegee kan word (2 Pet 3:16). Dit is ook uitsprake wat in die geskiedenis van die eksegese 'n eie lewe gelei het en gefunksioneer het as 'n hermeneutiese sleutel om die hele Bybel oor die onderhawige saak te interpreteer.

Wat beteken dit vir die kerk vandag? In die eerste plek dat ons nie die oorweldigende hoeveelheid oorduidelike gegewens oor die aktiewe rol van vroue in die eerste gemeente moet en kan skrap op grond van 'n paar komplekse Skrifdele wat in die geskiedenis van die eksegese baie vrae opgeroep het nie. Eerder moet die benadering andersom wees: hoe pas hierdie twee uitsprake van Paulus in by die oorheersende beeld? Die feit dat dit blykbaar geen probleem in die eerste gemeentes was nie, moet hier verreken word.

'n Tweede opmerking wat hierby pas, is dat dit hermeneuties belangrik is om die openbaringshistoriese lyn vas te hou: Genesis 1-3 moenie geïnterpreteer word vanuit 1 Timoteus 2 nie, maar eerder andersom. Dit bewaar teen terugprojektering van Middeleeuse – of liever nog: klassiek-Hellenistiese - opvattinge oor die verhouding tussen man en vrou op die openbaring oor die skepping.

Ten derde kan die betekenis van Christus se koms en verlossingswerk nie oorskat word nie. Alles het in 'n ander lig kom staan, óók die verhouding tussen man en vrou. In Hom is daar nie meer manlik en vroulik nie, skryf Paulus in Galasiërs 3:28.

6.3. Sosiohistoriese konteks

Sowel Korinte as Efese, die stad waar Timoteus gewerk het, was belangrike plekke in die Romeinse Ryk. Dit was plekke met 'n baie veelkleurige, multikulturele bevolking as sentra van handel – Korinte was 'n internasionale hawestad – en wetenskap – die Artemistempel in Efese was een van die top mediese institute van daardie tyd. Dit was Griekse stede met 'n Hellenistiese kultuur, gekleur deur die imperialistiese Romeinse kultuur wat saam met die *Pax Romana* gekom het. In hierdie kulturele smeltkroes het Joodse volgelingen van Jesus Christus die Evangelie begin verkondig, waarby hulle baie kere eers aansluiting gesoek en gevind het by die Joodse sinagoges wat oral was. Vir 'n begrip van die *swygtekste* is 'n begrip van die situasie en posisie van die vrou in elk van hierdie drie konstituerende kulture van die eerste gemeentes dus onmisbaar.

Hoewel daar streeksverskille is, was die posisie van 'n vrou in **die Grieks-Hellenistiese kultuur en wêreld** in die algemeen nie rooskleurig nie. Vroue moes swyg, onderdanig wees, hulle taak in die huishouding verrig, en kinders kry. Vanaf haar kinderjare is sy prakties opgesluit in die vrouevertrekke, waar sy wel 'n bietjie onderwys kon kry, maar net soos uitlanders en slawe het sy geen regte gehad nie. Aan die huwelikswette het 'n absoluut dubbele moraal ten grondslag gelê wat vroue kwesbaar en afhanklik gemaak het. Ook op godsdienstige en kultiese gebied was

vroue prakties heeltemal uitgesluit, behalwe in die misterie-godsdiens en in die gesinskultus.

Die enigste fenomeen wat hierdie beeld nuanseer is die ‘hetaerai’ (ἑταίραι), ongetroude en geëmansipeerde vroue, wat al die bande verskeur en hulleself ontplooi het, sowel ten goede as ten kwade. Die publieke opinie oor hulle was egter nog steeds nie baie positief nie. Sels hierdie bevryde vroue was uiteindelik tog weer oorgelewer aan die willekeur van manne.

Oorsake en faktore wat tot hierdie algemeen negatiewe kyk op vroue bygedra het, is naas vreemde invloede – onder andere: oosterse, Persiese invloede – en ekonomiese verskuiwings, veral die naturalistiese wêreldbeskouing, die politeïstiese en sinnelik-uiterlike godsdiens, die oorskatting van die staatsidee ten koste van die individu en ‘n intellektualistiese grondhouding.

Opvattinge soos dié van Aristoteles dat die vrou “n mislukte man” (ἄρρεν ... πεπηρωμένον) is, of soos dié van Semonides van Samos dat sy “die grootste kwaad” (μέγιστον ... κακόν) is, wat Zeus geskep het, was dan ook diep gewortel in die Hellenistiese kultuur en het lank deurgewerk in die Europese denke tot ver in die Middeleeue via teoloë soos Augustinus en Thomas van Aquino..

Van die antieke tyd af het **die Romeine** die huwelik en kinders kry betreklik hoog geag en daarmee ook die vrou. Die huwelik was monogaam. Bigamie was verbied. Die vrou is egter gesien as besitting van die man, die *Pater Familias* – al het sy in die huis groot invloed op die huishouding en die opvoeding van die kinders gehad. Sy het dikwels ‘n mate van opvoeding en onderwys geniet, en was ook nie beperk tot die vrouevertreke nie. Vrouvyandige gedagtes is nie heeltemaal afwesig nie, maar kom selde voor en is ook nie diepgaande nie. Hoewel nêrens ernstig gepraat word van gelyke regte vir man en vrou nie, was Rome op weg in hierdie rigting.

Die verlange na vryheid by vroue het egter steeds groter geword en die voortdurende oorloë het steeds meer manne geëis. Dit het ‘n proses van geestelik verval veroorsaak, ook onder invloed van Griekse en Oosterse opvattinge. Die betekenis van die huwelik en die gesin het steeds minder geword. Egskeiding, aborsie, weggooikinders, kindermoord en prostitusie het hand oor hand toegeneem. Maatskaplike kritiek, wetgewing, maar ook die filosofie en die godsdiens, kon hierdie ontwikkelings nie keer nie.

Ook in die Romeinse wêreld was die posisie van vroue daarom baie ambivalent.

Meer nog as die Griekse en Romeinse wêreld, is veral **die Joodse wêreld** van belang vir die verstaan van Paulus se uitsprake oor die vrou. Hy was self ‘n Jood en die eerste gemeentes het ontstaan in en/of het voortgekom uit die Joodse gemeenskappe in die Diaspora.

Konstituerend vir die antieke Israel, maar ook vir die latere Jodendom (vanaf die Ballingskap) was en is nog steeds die openbaring van God aan sy volk. In hoofstuk 3.1.4 is gekonkludeer dat reeds in die geskrifte van die Ou Testament sigbaar word dat van die oorspronklike en deur God bedoelde gelykwaardigheid van man en vrou nie veel oorgebly het nie. Danksy God se voorsiening vergelyk die posisie van die vrou veral in die vroeë Israel gunstig met dié by die ander nasies rondom hulle. Reeds in die Ou Testament word dit egter duidelik dat die vrou steeds meer onvry raak. Hierdie ontwikkeling word in die Jodendom ná die Ballingskap verder voortgesit.

Faktore wat waarskynlik daartoe bygedra het, was 'n verskuiwing in die ekonomiese omstandighede tydens die Ballingskap en in die Diaspora – van 'n landbou-samelewing na 'n dienstesamelewing, en 'n veruitwendiging van die godsdiens en 'n toename van asketiese stromings onder Hellenistiese invloed.

Die resultaat is 'n degradasie van die vrou op alle terreine van die openbare lewe: sowel in maatskaplike as in godsdienstige opsig word sy as minderwaardig beskou en het sy 'n tweederangse posisie. Flavius Josefus het die opvatting oor die vrou in die eerste eeuse Jodendom kernagtig omskryf met die woorde: “die vrou staan in elk opsig onder die man!”

Samevattend kan gekonkludeer word dat die sosiohistoriese konteks van die *swygtekste* by Paulus gevorm word deur 'n wêreld vol dekadensie en selfsug, 'n wêreld waarin die waarde van die individu gemeet word aan staatsbelang of aan die nakoming van die wet. Dit is 'n konteks waarin slegs fisieke krag en intellek tel, waarin sinnelikheid en losbandigheid die huweliksmoraal ondermyn en waarin die vrou derhalwe grof misken en sistematies verneder word.

6.4. Grammatieshistoriese interpretasie

In 'n sosiohistoriese konteks waarin vroue sistematies gemarginaliseer en onderdruk word, klink daar twee geïsoleerde beperkende uitsprake van Paulus op, wat in die geskiedenis van die eksegese onder invloed van die tydsges en kultuur heel verskillend geïnterpreteer is – en dit tussen baie ander uitsprake van Paulus waarin die waarde van vroue in die gemeente en vir die bediening van die Evangelie juis benadruk word. Hierdie twee beperkende uitsprake is die *swygtekste*, naamlik 1 Korintiërs 14:34-35 en 1 Timoteus 2:11-15.

Met behulp van die grammatieshistoriese metode soos beskryf en toegepas deur Van Rensburg, de Klerk e.a. (2011), is hierdie Skrifdele geëksegetiseer en toegepas op vandag, 'n tydvak waarin die gelykwaardigheid van man en vrou maatskaplik algemeen aanvaar word. Die gereformeerde diskussie oor die toelating van vroue tot die besondere dienste roep groot vrae op, en word selfs vir baie mense sodanig 'n aanstoot dat hulle die kerk (wil) verlaat.

Die resultaat van my ondersoek is dat 1 Korintiërs 14:34-35 nie geïnterpreteer kan word as 'n absolute en algehele *swyggebod* of praatverbod vir vroue in die (samekoms van die) gemeente nie. Dit gaan in die tekstuele konteks van hierdie Skrifdeel om die orde in en die opbou van die gemeente. Met die oog daarop word verskillende kategorieë van mense opgeroep om in bepaalde gevalle stil te bly en nie te praat nie.

In hierdie geval gaan dit oor die gemeentelike preekbespreking of Q&A met betrekking tot die boodskap van die profete. Dit gaan dus nie om profeteer self, of om in vreemde klanke of tale te praat, of om die uitlegging daarvan nie. Ook gaan dit nie om voor te gaan in die (diens van) gebede nie: daarvoor het Paulus reeds geskryf in hoofstuk 11. Dit gaan *slegs* oor die aktiewe deelname aan die bespreking, evaluering, en dalk ook kritiek op die boodskap van die profete.

In 1 Korintiërs 14 word getroude vroue wat 'n Christelike huis het, dringend versoek om nie ekstra druk op die (orde van die) samekoms te lê deur aktief deel te neem nie. Dié beperking geld slegs die getroude vroue! Dus nie die weduwees, of ongetroude vroue, of vroue wat nie 'n christenman het nie.

As ekstra motivering vir hierdie orde-reëling gebruik Paulus die respek vir die eggenoot (die pa), wat vanuit die Bybel en die tradisie van haar gevra word en wat dalk deur die gemeentegesprek in gevaar kon gekom het. Verder word ook die openbare opinie ten opsigte van die rol van vroue (sien by Hoofstuk 6.3) en die eenheid van die Kerk as motief genoem.

Opvattinge oor orde in die samekoms het baie verskuif. Die (christelike) gereformeerde kerkdienste lyk selfs nie 'n klein bietjie soos die lewendige en charismatiese samekomste van die gemeente in Korinte, soos beskryf in Paulus se brief nie. In gereformeerde kerkdienste kom so iets soos 'n gemeentelike bespreking van die preek nie algemeen voor nie, maar wel in die konsistorie of by 'n sosiale byeenkoms ná die diens.

Ook maatskaplike opvattinge oor die rol van vroue het intussen baie verander. Waar steeds meer kerke in die wêreld vroue in die besondere dienste toelaat en veral op die sendingveld die rol van vroue in die verkondiging baie groot en wesenlik is, kom die eenheid van die kerk in gedrang.

Dat daar orde moet wees en dat daar respek moet wees vir mekaar in die gemeente bly die konstante faktor. Hoe dit vorm gegee word, verskil van land tot land, van nasie tot nasie, en van tradisie tot tradisie. Dit is daarom nie verrassend dat Calvyn in sy kommentaar op hierdie gedeelte (hoofstuk 2.3.2) dit tot die middelmatige sake reken nie.

Dit moet gesê word dat die ander *swygtek*s, 1 Timoteus 2:11-15, baie skerp lyk. Verally die argumente wat Paulus gebruik om die *onderrig- en gesagdraverbod* kragtiger te maak, kom oor as baie swaar en baie sterk. Hierdie uitspraak is dan ook in die geskiedenis van die eksegese steeds weer hanteer as die hermeneutiese sleutel om Skrifdele in verband met die diskussie oor toelating van vroue tot die besondere dienste, te interpreteer (ten koste van byvoorbeeld Gal 3:28).

Die groot vraag is of dié Skrifdeel daarmee nie skromelik oorvra word nie? Hoekom het Paulus hierdie sleutel dan nie neergelê of gegee in een van sy gemeentelike briewe nie, in plaas van in 'n baie persoonlike brief aan sy vriend en vertroueling Timoteus nie? Wanneer dit so 'n belangrike en fundamentele saak is, waarom het hy dit dan nie in sy brief aan die gemeente van Efese self geskryf nie, sodat die impak van sy woorde direk en baie groter sou kon gewees het?

Dit lyk dus in hierdie geval na 'n sterk persoonlik advies aan Timoteus oor hoe hy moet omgaan met 'n spesifieke en delikate situasie. Paulus gee aan die jong Timoteus 'n paar argumente wat in daardie situasie sekerlik effektief sou wees, nie omdat dit 'n verantwoorde en gefundeerde eksegese van prinsipiële gedeeltes uit die Ou Testament bevat nie, maar omdat dit argumente was wat in Efese aangesluit het by algemene opvattinge en bewoordinge.

Die doel daarvan was om die gemeente te help om 'n rustige, toegewyde en eerbare lewe te lei, sodat die waarheid van die Evangelie na al die mense kan versprei (2:1-7). Die *Sitz im Leben* van hierdie *leerverbod* is dan ook nie (net) die kerkdienste of samekoms van die gemeente nie, maar die samelewing in die algemeen. En net soos in die voorafgaande verse (2:9-10), word in die *leerverbod* gelowige vroue in die algemeen aangespreek.

Paulus verbied hulle egter nie in algemene sin om onderrig te gee nie, maar hy verbied hulle 'n manier van onderrig gee wat die voortgang van die Evangelie in gevaar bring, omdat dit nie in ooreenstemming is met 'n rustige en eerbare lewe van

'n lid van die huisgesin van God nie. 'n Manier wat verbind is met die *hapax legomenon* *ἀυθεντέω*: 'n aggressiewe, dominerende manier van optrede, wat nie in die tyd en kultuur by 'n gelowige vrou pas nie. Indien die vrou met hulle manier van optrede sou voortgaan, sal dit die gemeente in opspraak en in oproer bring en die Evangelie skade berokken. Die vrou se optrede was na alle waarskynlikheid diep gewortel en verweef met die Joods-Hellenistiese dwaalleer in Efese, waarteen Paulus Timoteus herhaaldelik waarsku.

Om sy voorskrif te begrond, gee Paulus aan Timoteus 'n stel argumente om te hanteer. Hierdie argumente is geen apostoliese sleutel vir die eksegeese van Genesis 1 – 3 nie, maar sluit in logika en woorde nou aan by die *teologiese* taalgebruik en gedagtegang van die betrokke dwaalleraars: hulle word met hulle eie woorde gevang! Die argumente is ook nie louter negatief en afwysend nie, maar juis ook positief en opbouend. Met 'n beroep op die skepping, die sondeval en die unieke rol van die vrou vra Paulus van gelowige vroue om hulleself nie ten koste van alles en veral ten koste van die voortgang van die Evangelie, op die voorgrond te dring nie.

Ook hierdie voorskrif het daarom vir vandag nog steeds 'n belangrike toepassing. Dit lyk egter amper die teenoorgestelde van dié toepassing wat in die tyd van die Nuwe Testament gehanteer is. Vandag stel die (stryd oor die) uitsluiting van vroue van die besondere dienste die kerk in 'n verkeerde lig, omdat gelykwaardigheid van man en vrou in die samelewing 'n aanvaarde grondreg geword het. Wie kan werklik daarteen wees: ons wil almal graag dat ons dogters net soos die seuns studeer en suksesvolle loopbane het. Noodwendig kom die tradisionele interpretasie van die *leerverbod* in gedrang, en word ten regte gevra of die Heilige Gees die kerk nie verder gebring het in die verstaan van die wil van God nie – soos skaars twee eeue gelede met slawerny gebeur het.

6.5. Oorkoepelende gevolgtrekking

Moet vroue werklik stilbly in die kerk? Hoe moet ons as gereformeerdes die *swygtekste*, 1 Korintiërs 14:34-35 en 1 Timoteus 2:11-15, interpreteer en toepas op die situasie van vandag? Kan hierdie twee Skrifdele (aanhou) gebruik word om vroue nie toe te laat tot die besondere dienste van ouderling en predikant – en in mindere mate tot die besondere diens van diaken nie?

Die antwoord op hierdie laaste 2 vrae moet ontkenkend wees. Hierdie woorde van Paulus is geen algemene en ewig vasstaande voorskrifte aan die adres van vroue waarmee hulle terugverwys word na die kombuis of die sypaal van die kerkgebou nie. Die eerste voorskrif het te doen met die orde in en opbou van die (samekoms) van die gemeente wat in die spesifieke situasie van Korinte met sy sterk charismatiese aanslag onder druk gestaan het. Die tweede met 'n baie missionêr-gevoelige situasie in Efese waar onder invloed van 'n plaaslike dwaalleer 'n ongebreidelde emansipasiedrang die gemeente in 'n verkeerde lig stel en die voortgang van die Evangelie skade berokken.

Nie een van die twee *swygtekste* het betrekking op die besondere dienste nie: die eerste gaan oor die gebruikelike *preekbespreking* in die destydse gemeentes. Die tweede gaan oor 'n algemene houding van christenvroue in die samelewing waarvan die gemeente deel is.

Wat by albei belangrik is, is die Koninkryk en die uitbreiding daarvan: in die (samekoms van die) gemeente en in die hele wêreld.

Moet vroue werklik stilbly in die kerk? Op grond van hierdie woorde van Paulus hoef dit dus nie die geval te wees nie! Daarby kom dat dit met die oog op die Koninkryk en die uitbreiding daarvan selfs ongewens is! Daar is steeds baie mense wat nog nie met die Evangelie in aanraking gekom het nie of wat nog nie deur die Evangelie in hulle hart geraak is nie. Indien kulturele vooroordele nie langer 'n struikelblok is dat gelowige vroue wat deur die Heilige Gees net soos manne mooi gawes ontvang het om te dien, inskakel nie, kan hierdie inskakeling slegs gekeer word as daar werklik swaarwegende argumente aangevoer word. Die *swygtekste* kan nie verder as motivering gebruik word om vroue se diens te beperk nie.

Wel word die diens nog steeds daardeur in sekere mate gereël: dit moet die orde en daarmee die opbou van die (samekoms van die) gemeente bevorder en daarmee ook die voortgang van die Evangelie van Jesus Christus in hierdie wêreld. Hierdie algemene reël geld egter nie net vir vroue nie. Ook manne se diens is hieraan onderwerp.

Veenendaal, 8 Februarie 2014

Opsomming

Moet vroue werklik stilbly in die kerk?

’n Gereformeerde interpretasie van die ‘Swygtekste’ by Paulus in die lig van hulle sosiohistoriese, openbaringshistoriese en kerkhistoriese konteks.

In die geskiedenis van die eksegesië het die *swygtekste* by Paulus (1 Korintiërs 14:34-35 en 1 Timoteus 2:11-15) gefunksioneer as die swaar artillerie teen vroue in die besondere dienste in die kerk. Vanaf die 4e eeu nC, terwyl die katolisering van die kerk sy voortsetting gehad het, word vroue steeds verder na die agtergrond gedruk onder invloed van diepgewortelde Hellenistiese antropologiese gedagtes wat ingelees word in hierdie Skrifdele. Eers in die tweede helfte van die twintigste eeu, onder invloed van die maatskaplike veranderings ná die seksuele en feministiese revolusies, het dit begin verander en het die diskussie oor die rol van vroue in die kerke sterk na vore gekom en die gemoedere lank besig gehou. In gereformeerde kringe is hierdie diskussie nog volop aan die gang.

Teenoor hierdie twee uitsprake van Paulus staan egter ’n groot oorvloed van Bybelse lyne en gegewens wat dié beeld op sy minste baie sterk nuanseer. Die skepping van man én vrou na God se beeld en die beskermende maatreëls van vroue teen die willekeur van manne laat die oorspronklik bedoelde gelykwaardigheid van man en vrou duidelik na vorentoe kom. Met betrekking tot Jesus Christus, in die manier waarop Hy vroue behandel, word dit nog duideliker. Juis hierdie houding van Jesus is ook duidelik sigbaar in die eerste gemeentes. Paulus druk dit kort en kragtig uit in Galasiërs 3:28: In Christus is daar nie meer manlik of vroulik nie!

Die *swygtekste* gaan nie daarteen in nie, maar laat blyk dat ter wille van die voortgang van die Evangelie nie alles (onmiddellik) geoorloof is nie. Met behulp van die grammatieshistoriese metode is in hierdie ondersoek gepoog dié *swygtekste* te interpreteer.

In 1 Korintiërs 14:34-35 gryp Paulus persoonlik in in die blykbaar chaotiese byeenkomste van die kosmopolitiese en charismatiese gemeente en vra hy dat verskillende kategorieë deelnemers, waaronder die getroude vroue wat ’n Christelike man het, die kerkdienste verlig deur nie (aanspraak te maak op hulle reg om) deel te neem aan die gemeentelike diskussie oor die boodskap van die profete nie.

In 1 Timoteus 2:11-15 gee Paulus sy vriend en leerling Timoteus, die jong herder en leraar van die gemeente van Efese, argumente om die lede van die gemeente op te roep om geen revolusie te veroorsaak nie, maar deur ’n voorbeeldige lewenswandel die wêreld te oorwin. Agtergrond van hierdie oproep is ’n dwaalleer wat veral invloed gehad het op die manier waarop party vroue opgetree het. By ’n voorbeeldige Christelike lewenswandel hoort in die kulturele konteks van Efese geen parmantige en dominerende optrede van vroue (of manne!) nie.

Geen van beide aanwysings van Paulus het betrekking op die besondere dienste of op die moontlikheid dat vroue daarin dien nie. Ter wille van die rustige voortgang van

die Evangelie word dissipline en 'n beskeie houding gevra. Die vorm van hierdie dissipline en houding hang af van die konteks.

Abstract

Do women really have to remain silent in the Church?

A Reformed interpretation of two passages of Paul that have been used to silence women in the Church, in the light of their socio-historic, revelation-historic and church-historic context

In the history of exegesis 1 Corinthians 14:34-35 and 1 Timothy 2:11-15 have functioned as the heavy artillery against women in the ministries. From the 4th century BC, when the Church really started to develop from a dynamic underground movement of believers to a state Church organised in the image of the Roman Empire and so became the Catholic Church, women were more and more suppressed under the influence of deeply rooted Hellenistic anthropological ideas that were read into these passages. Only in the second half of the Twentieth Century, under the influence of changes in society after the sexual and feminist revolutions, changes set in that sparked the discussion about the role of women in the Church. This discussion is still continuing – in the Reformed tradition at least.

These two passages, however, seem to oppose an overwhelming number of biblical themes and data that at least bring a strong nuance to the picture the two passages seem to portray. The creation of man and woman in the image of God and the protection for women against the arbitrariness of men clearly picture an original and principal equality of men and women. In the circle of disciples around Jesus Christ this becomes even more manifest. This attitude is also visible in the earliest churches. Paul expresses this in Galatians 3:28: In Christ there is no ... male nor female.

The passages that seem to limit the rights of women in the Church do not actually oppose this picture, but show that for the sake of the proclamation of the gospel not everything is (immediately) allowed. This dissertation attempted to interpret these two passages with the help of the grammatical-historic method.

In 1 Corinthians 14:34-35 Paul personally intervenes in the apparent chaotic meetings of the cosmopolitan and charismatic congregation. He requires from different categories of participants – among them the married women that have a Christian husband – to not burden the fellowship with – in the case of the aforementioned women – their (otherwise rightful) participation in the discussion of the prophetic message during the worship service.

In 1 Timothy 2:11-15 he gives his friend and student Timothy, the young pastor and teacher of the congregation in Ephesus, tools to call upon the members of the congregation not to start a revolution but to conquer the world for Christ by living an exemplary life. The context of this directive is a heresy that was particularly

influencing some women that developed a prominent and domineering attitude in the Church.

None of these directives or instructions of Paul talk about special ministries in the Church. It is all about attitude. For the sake of the steady progress of the gospel this attitude is to be determined by discipline and humbleness. However, the form this discipline and humbleness have largely depends on the context of the believers.

Kernwoorde: vrou, kerk, stilbly, swygt tekste, Paulus, Korintiërs, Timoteus, Wirkungsgeschichte, sosiohistoriese, openbaringshistoriese grammatieshistoriese, amp, Nuwe Testament, gesag, vroulik, eksegeses

Keywords: women, church, silent, Paul, Corinthians, Timothy, Wirkungsgeschichte, socio historical, revelation history, historical grammatical method, office, New Testament, authority, female, exegesis

Bronnelys

- AARNOUDSE, J.M. e.a. 1998. Vrouwen op een zij-spoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in Gereformeerd perspective. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- AGOURIDIS, S. 2002. Women in the Work of the Church: An Exegetical Contribution to the New Testament. *Anglican Theological Review* 2002 (54:3): 507-517.
- ALAND, K, M. BLACK, C.M. MARTINI, B.M. METZGER, AND A. WIKGREN. 1993. Greek New Testament, Fourth revised edition (with morphology). Münster: Deutsche Bibelgesellschaft.
- ALEXANDRINUS, Clemens. 215 AD. Stromata.
http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement of Alexandria_PG_08-09/Stromata.pdf gebruik: 10 Nov. 2013
- AMBROSIASTER. 1968. Commentarius in epistulas Paulinas. Pars II: In epistulas ad Corinthios. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LXXXI/2).
- AMBROSIASTER. 1969. Commentarius in epistulas Paulinas. Pars III: In epistulas ad Galatas, ad Efesios, ad Filippenses, ad Colossenses, ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum, ad Filemonem. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LXXXI/3).
- AQUINAS, Thomas. 1920. Summa Theologica, I. Rome: Forzani.
- AQUINAS, Thomas. 1922. Summa Theologica, II,2. Rome: Forzani.
- AQUINAS, Thomas, 1894. Summa Theologica, III, Supl. Rome: Forzani.
- ARISTOTELES ed. I. BEKKER. 1831. Aristoteles Graece ex Recognitione Immanuelis Bekkeri. Berlyn: Georgium Reimerum. (Aristotelis Opera II)
- ARISTOTELES ed. I. BEKKER e.a. 1837. Aristotelis opera, V. Oxford: E Typopographeo Academico
- BAARLINK, H. et al. 1987. Het Nieuwe Testament. Kampen: Kok (Bijbels Handboek, III).
- BARRETT, C.K. 1996(2). The First Epistle to the Corinthians. Peabody: Hendrickson Publishers. (Black's New Testament Commentary, VII).
- BEHR-SIGEL, E. 2004. The ordination of women: a point of contention in ecumenical dialogue. *St Vladimir's Theological Quarterly* 48(1):49-66.
- BLASS, F. & DEBRUNNER, A. 1979. Grammatik de neutestamentlichen Griechisch. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- BOCKMUEHL, M. (Ed). 1993. A Vision for the Church, Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M. Sweet. Edinburgh: T&T Clark.

- BOLKESTEIN, M.H. 1982. *Vrouw zijn in het licht van het Evangelie*. Baarn: Vuurbaak.
- BOOMSMA, C. 1993. *Male and Female, One in Christ: New Testament Teaching on Women in Office*. Grand Rapids: Baker Books.
- BOT, P. 1990. *Tussen verering en verachting: de rol van de vrouw in de middeleeuwse samenleving 500 - 1500*. Kampen: Kok Agora.
- BOTHA, F.J. e.a. 1984². *Handleiding by die Nuwe Testament, Band I: Inleiding tot die studie van die Nuwe Testament, Kanoniek van die Nuwe Testament*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- BOTHA, F.J. e.a. 1984. *Handleiding by die Nuwe Testament, Band V: Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- BOUMA, C. 1974. I, II Timotheus, Titus – Filémon. Kampen: Kok (Korte verklaring van de Heilige Schrift).
- BRADFORD, A.S. 1986. 'Gunaikokratoumenoi: Did Spartan Women Rule Spartan Men?', *The Ancient World 1992(14): 13-18*.
- BRAY, G. (ed). 1999. 1-2 Corinthians. Downers Grove: InterVarsity Press (Ancient Christian commentary on Scripture. New Testament, 7).
- BREED, D.G., JANSE VAN RENSBURG, F.J., JORDAAN, G.J.C. 2008. *Male and female in the church: Gender in the ordained ministries*. Potchefstroom: Potchefstroom Theological Publications.
- BURNS, P.S.J. 1997. *Women's Ordination and Infallible Teaching, An Inquiry: Was the Teaching Infallible*. *BASIC Newsletter* (Supplement Feb): 1-12.
- CALUINE, I. 1579. *A sermon of Maister John Caluine, upon the First Epistle of Paul to Timothy*. Translated out of French into English, by Leonard Tomson. London: Woodcoke.
- CALVIJN, J. 2008(3). *Institutie 1536. Onderwijs in de Christelike Religie*. Vertaling Dr. W. Van 't Spijker. Houten: Den Hertog.
- CALVIJN, J. 1956(3). *Institutie of onderwijzing in de Christelike Godsdienst uit het Latijn vertaald door Dr. A. Sizoo*. Delft: Meinema NV.
- CALVIN, J. 1848. *Commentary on The Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*. Uit die oorspronklike Latyn vertaal deur John Pringle. Edinburgh: The Calvin Translation Society.
- CALVIN, J. 1856. *Commentaries on The Epistles to Timothy, Titus, and Philemon*. Uit die oorspronklike Latyn vertaal deur William Pringle. Edinburgh: The Calvin Translation Society.
- CALVINUS, I. 1863. *Institutio Religionis Christianae, I. Editio Princeps 1536*. Brunsvigae: Schwetschke et Filium (IOANNIS CALVINI Opera quae supersunt omnia, Vol. I).
- CALVINUS, I. 1864. *Institutio Religionis Christianae, 1559*. Brunsvigae: Schwetschke et Filium (IOANNIS CALVINI Opera quae supersunt omnia, Vol. II).

- CALVINUS, I. 1892. Commentarius in Epistolam Priorem Ad Corinthios. Brunsvigae: Schwetschke et Filium (IOANNIS CALVINI Opera quae supersunt omnia, Vol. XLIX).
- CALVINUS, I. 1892. Sermons sur les Chapitres X et XI de la Première Epître aux Corinthiens. Brunsvigae: Schwetschke et Filium (IOANNIS CALVINI Opera quae supersunt omnia, Vol. XLIX).
- CALVINUS, I. 1895. Commentarius in Epistolam Pauli Ad Timotheum I. Brunsvigae: Schwetschke et Filium (IOANNIS CALVINI Opera quae supersunt omnia, Vol. LII).
- CALVINUS, I. 1895. Sermons sùr la Première Epître A Timothée. Brunsvigae: Schwetschke et Filium (IOANNIS CALVINI Opera quae supersunt omnia, Vol. LIII).
- CARGAL, T. B. 2001. So that's why! Bible: New King James version. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- COYLE, J. K. 1978. The Fathers on Women and Women's Ordination. *Église et Théologie* 1978(9): 51-101.
- CHRIST SEMINARY-SEMINEX. 1979. For the ordination of women: a study document prepared by the faculty. *Currents in Theology and Mission* 6(3):132-143.
- CHRISTELIJKE GEREFORMEERDE KERKEN IN NEDERLAND. 1999. Acta van de Generale Synode van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland Haarlem-Noord / Nunspeet 29 Augustus – 10 December 1998. Veenendaal: Kerkelijk Bureau.
- CHRISTELIJKE GEREFORMEERDE KERKEN IN NEDERLAND. 2001. Acta van de Generale Synode van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland Leeuwarden / Nunspeet 31 Augustus – 12 December 2001. Veenendaal: Kerkelijk Bureau.
- CHRISTIAN REFORMED CHURCH. 1990. Women in Office, a report to the Christian Reformed Churches. Grand Rapids: CRC Publications.
- CRÜSEMANN, M. 2000. Irredeemably hostile to Women: Anti-Jewish Elements in the Exegesis of the Dispute about Women's Right to Speak (1 Cor. 14:34-35). *Journal for the Study of the New Testament* 79:19-36.
- DAUTZENBERG, G. 1975. Urchristliche Prophetie. Stuttgart: Kohlhammer. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament).
- DAUTZENBERG, G. 1983. "Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden," in Die Frau im Urchristentum. Freiburg: Herder. (Quaestiones Disputae, 95).
- DEMAREST, G.W. 1984. 1, 2 Thessalonians, 1, 2 Timothy, Titus. Nashville: Thomas Nelson (The Preacher's Commentary, Vol. 32).
- DEMOSTHENES. 1949. Demosthenes with an English translation by Norman W. DeWitt, Ph.D., and Norman J. DeWitt, Ph.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

- DEN BOER, C. (Ed).1985. Man en vrouw in bijbels perspektief. Een bijbels-theologiese verkenning van de man-vrouw verhouding met het oog op de gemeente. Kampen: J.H. Kok.
- DIE BYBEL : NUWE VERTALING (NAV). 1983. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- DIE GEREFORMEERDE KERKE IN SUID-AFRIKA. 1988. Handeling van die drie en veertigste Nasionale Sinode te Potchefstroom 5 Januarie 1988 en volgende dae. Potchefstroom: V&R Drukkery.
- DIE GEREFORMEERDE KERKE IN SUID-AFRIKA. 2006. Handeling van die nege-en-veertigste Nasionale Sinode te Potchefstroom 4 Januarie 2006 en volgende dae en derde Addendum van die Emeritaatsversorgingstrust. Potchefstroom: V&R Drukkery.
- DOUGLASS, J.D. 1985. Women, Freedom & Calvin. Philadelphia: Westminster Press.
- DU RAND, J.A. 1993. 1 Korintiërs (*In VOSLOO, W., F.J. VAN RENSBURG.* 1993. Die Bybel in praktyk (nuwe vertaling). Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy (*elektroniese edisie in Logos 4*).
- DUNNETT, W.M. 1963. Exploring the New Testament. Wheaton, Ill: ETTA.
- ERIKSSON, A. 1998. "Women Tongue Speakers, Be Silent": a reconstruction through Paul's Rhetoric. *Biblical Interpretation* 6(1):80-104.
- FERRARA, J., WILSON, S.H. 2003. Ordaining women: two views. *First Things* 132: 33-42.
- FITZMYER, J.A. 2004. The structured ministry of the church in the Pastoral Epistles. *Catholic Biblical Quarterly* 66(4):582-596.
- FRANCE, R.T. 1995. Women in the Church's Ministry. A test-case for Biblical Hermeneutics. Carlisle: Paternoster Press.
- FRANK PARSONS, S. (Ed). 2002. The Cambridge Companion to Feminist Theology. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRISHMAN, J. Et al. 1987. Sara en Maria, Vrouwen in synagoge en kerk. Kampen: J.H. Kok (OJEC-serie; 5).
- FUHRMANN, S. 2010. Saved by childbirth: struggling ideologies, the female body and a placing of 1 Tim 2:15a. *Neotestamentica* 44(1):31-46.
- GERLINGS, C. s.j. De vrouw in het oud-christelike gemeentelieven. Amsterdam: Kruyt
- GOODACRE, M. 1997. 'Drawing from the treasure both new and old': current trends in New Testament Studies. *Scripture Bulletin* 1997 (27/2): 67-77. Electronic Version from the internet.
- GOPPELT, L. 1980(3). Theologie des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (Göttinger Theologische Lehrbücher).
- GORDAY, P (ed). 2000. Colossians, 1-2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus, Philemon. Downers Grove: InterVarsity Press (Ancient Christian Commentary on Scripture, NT IX).

- GROSHEIDE, F.W. 1957. De eerste brief aan de kerk te Korinthe. Kampen: Kok. (Commentaar op het Nieuwe Testament).
- GROSHEIDE, F.W. S.j. 1 Korinthe. Kampen: Kok. (Korte verklaring van de Heilige Schrift).
- GUTHRIE, D. 1970(3). New Testament Introduction. Leicester: InterVarsity Press.
- HAYS, R.B. 1997. First Corinthians. Louisville: John Knox Press (Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching).
- HAYTER, M. 1987. The new Eve in Christ: the use and abuse of the Bible in the debate about women in the church. Grand Rapids: Eerdmans.
- HEIDEBRECHT, D. 2004. Reading 1 Timothy 2:9-15 in Its Literary Context. *Direction* 33(2):171-184.
- HEININGER, B. 2002. Die "mystische" Eva. 1 Tim 2,8-15 und die Folgen des Sündenfalls in der Apokalypsis Mosis. *Biblische Zeitschrift* 2002 (46/2): 205-219.
- HENDRIKS, A.N. e.a. 1998. Vrouwen, ambt en dienst. Heerenveen: Barnabas.
- HOLLANDER, H.W. 1998. The Meaning of the term "LAW" (Nomos) in 1 Corinthians. *Novum Testamentum XL* 2:117-135.
- HOVIUS, J. 1950. De positie van de vrouw in Christus' kerk. Sneek: s.n.
- HULS, G. 1951. De dienst der vrouw in de kerk. Wageningen: Veenman.
- HULS, G. 1965. De vrouw in de kerk. Baarn: Vuurbaak (Boeken Bij de Bijbel)
- HUTTAR, D.K. 2001. AUXENTEIN in the Aeschylus Scholium. *Journal of the Evangelical Theological Society* 2001 (44/4):615-625.
- JENKINS, C. 1965(2). Origen on I Corinthians. *The Journal of Theological Studies* 1965 (X): 29-43.
- JERVIS, L. ANN. 1995. 1 Corinthians 1:3-25: A Reconsideration of Paul's limitation to the free speech of some Corinthian Women. *Journal for the Study of the New Testament* 1995(58): 51-74.
- JEWETT, P.K. 1980. The Ordination of Women. Grand Rapids: Eerdmans.
- KÄHLER, E. 1960. Die Frau in den paulinischen Briefen. Zürich: Gotthelf Verlag.
- KAMM, A. 1995 The Romans: An Introduction. Florence: Routledge.
- KARANT-NUNN, S.C and M.E. WIESNER-HANKS. 2003 Luther on Women, A Sourcebook. Cambridge: University Press.
- KEENER, C.S. 1992. Paul, women & wives: marriage and women's ministry in the letters of Paul. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- KELLY, J.N.D. 1998(2). The Pastoral Epistles. Peabody MA: Hendrickson Publishers. (Black's New Testament Commentary, XIV).
- KNIGHT, K. 2006. The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas (2), literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Surmont: Westmonasterii (online edition).

- KÖSTENBERGER, A.J. 2001. Women in the church: a response to Kevin Giles. *The Evangelical Quarterly* 73(3):205-224.
- KROEGER, R.C. & C.C. 1992. I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence. Grand Rapids: Baker Books.
- KÜNG, H. 2005. Women in Christianity. Vertaling deur John Bowden. Londen – New York: Continuum.
- LADD, G.E. 1974. A theology of the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- LEENE, A. 2013. Triniteit, antropologie en ecclesiologie: een kritisch onderzoek naar implicaties van de Godsleer voor de positie van mannen en vrouwen in de kerk. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn BV.
- LEIPOLDT, J. 1955. Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. Leipzig: Koehler und Amelung.
- LIGHTFOOT, J. 1997(3). Acts – 1 Corinthians. Peabody: Hendrickson Publishers. (A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica, IV).
- LIM, K.K. 2001. Het spoor van de vrouw in het ambt. Kampen: Kok (Theologie en Geschiedenis).
- LOUW, J.P., NIDA, E.A. 1996. Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains, Volume I (electronic ed. of the 2nd edition.). New York: United Bible Societies.
- LUCAS, A. M. 1983. Women in the Middle Ages: religion, marriage and letters. Norfolk: Thetford Press.
- LUTHER, M. (DRESCHER, K. Ed) 1912. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden. 1. Band. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- LUTHER, M. (PIETSCH, P. Ed.) 1900. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 24. Band, Reihenpredigten über 1. Mose (1523/24), Druckfassung 1527. Weimar: Herman Böhlhaus Nachfolger.
- LUTHER, M. (Drescher, K. Ed) 1910. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. 30. Band, Dritte Abteilung, Schriften 1529/32. Weimar: Herman Böhlhaus Nachfolger.
- LUTHER, M. (Drescher, K. Ed) 1911. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. 42. Band, Genesisvorlesung (cap. 1 –17) 1535/38. Weimar: Herman Böhlhaus Nachfolger.
- LUTHER, M. (Drescher, K. Ed) 1914. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. 50. Band, Schriften 1536/39. Weimar: Herman Böhlhaus Nachfolger.
- LUTHERAN CHURCH OF AUSTRALIA COMMISSION ON THEOLOGY AND INTER-CHURCH RELATIONS, 2005. 1 Corinthians 14:33b-38 and 1 Timothy 2:11-14 permit the ordination of women. *Lutheran Theological Journal* 39(1):66-83.
- MALHERBE, A.J. 1983. Social aspects of Early Christianity. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press.

- MACY, G. 2000. The ordination of women in the Early Middle Ages. *Theological Studies* 61(3):481-507.
- MARSHALL, I.H. 1999. The Pastoral Epistles. Edinburgh: Clark. (The International Critical Commentary).
- MASEGA, L. 2000. Involving all in ministry: a challenge to the church of the 3rd millennium. *African Ecclesiastical Review* 42(1-2): 2-17.
- MEEKS, W.A. 1983. The first urban Christians. New Haven and London: Yale University Press.
- MEEKS, W.A. 1993. The origins of Christian morality: the first two centuries. New Haven and London: Yale University Press.
- METZGER, B.M. 1975. A Textual Commentary on the Greek New Testament. Londen/New York: United Bible Society.
- MEYER, J.C. 2004. Women in Classical Athens - In the shadow of North-West Europe or in the Light from Istanbul. In Ingvar B. Mæhle and Inger Marie Okkenhaug (eds.) *Women and Religion in the Middle East and the Mediterranean* pp. 19-48.
- MITCHELL, M.M. 1993. Paul and the rhetoric of reconciliation: An exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians. Westminster: John Knox.
- MICKELSEN, A. 1986. Women, authority and the Bible. Downers Grove: InterVarsity Press.
- MOUNCE, W.D. 2000. Pastoral Epistles. Nashville: Thomas Nelson (Word Biblical Commentary, vol. 46).
- MULDER, M.C. 1998. En daarna Eva: over het schriftberoep van Paulus, met name in 1 Timoteüs 2:11-15. (in AARNOUDSE, J.M. e.a. *Vrouwen op een zij-spoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in Gereformeerd perspective*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn. p. 174-200).
- MULDER, M.J. e.a. (red.). 1987. *Bijbels Handboek, Deel III. Het Nieuwe Testament*. Kampen: J.H. Kok.
- NEDERDUITSE GEREFORMEERDE KERK, 1990. Agenda vir die Agtste Vergadering van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk te Bloemfontein, Dinsdag 16 – Vrydag 26 Oktober 1990. Bloemfontein: NGK.
- NICHOLLS, R. 2005. Is Wirkungsgeschichte (or Reception History) a kind of intellectual Parkour (or Freerunning)? A Paper given to the Use and Influence of the New Testament Seminar Group at the British New Testament Conference, September 2005. Electronic Version <http://bbibcomm.net>.
- OBERLINNER, L. 1994. Die Pastoral-briefe, Erster Timotheusbrief. Freiburg: Herder (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XI,2/1).
- ODELL-SCOTT, D. W. 1987. In defence of an egalitarian interpretation of 1 Cor 14:34–6,” *Biblical Theology Bulletin* 1987, 17: 100–103.4.

- OLTHUIS, J.H. 1989. I pledge you my troth. New York: Harper & Row.
- ORIGENES. † ca.250 AD. Kommentaar op 1 Korintiërs. Publikasie deur Jenkins, C. 1908-09. Origen on I. Corinthians. *The Journal of Theological Studies*. (10):29-51.
- PERRIMAN, A. 1998. Speaking of Women, interpreting Paul. Leicester: Apollos.
- PLATO. 380 BC. Politeia. <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plat.+Rep.+toc>.
- POP, F.J. 1965. De eerste brief van Paulus aan de Corintiërs. Nijkerk: Callenbach. (De Prediking van het Nieuwe Testament).
- RADMACHER, E.D. (Gen.Ed.). 1997. Nelson Study Bible, New King James Version. Nashville: Thomas Nelson.
- REILING, J. 1987. De Pastorale brieven (*In* MULDER, M.J. e.a. (red.). 1987. Bijbels Handboek, Deel III. Het Nieuwe Testament. Kampen: J.H. Kok. p. 436-447).
- RENSBURG, F.J. VAN. 1993. 1 Timoteus (*In* VOSLOO, W., F.J. VAN RENSBURG. 1993. Die Bybel in praktyk (nuwe vertaling). Vereniging: Christelike Uitgewersmaatskappy (*elektroniese edisie in Logos 4*).
- RIDDERBOS, H. 1967. De Pastorale Brieven. Kampen: Kok. (Commentaar op het Nieuwe Testament).
- RIDDERBOS, H. 1978(2). Paulus. Kampen: Kok.
- ROBERTS, D.L. 2002. Gospel bearers, gender barriers: issues for women and mission today. *Currents in Theology and Mission* 29(5):246-257.
- ROLOFF, J. 1988. Der erste Brief an Timotheus. Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag/Neukirchener Verlag. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XV).
- ROWLAND, C. 2005. A pragmatic approach to Wirkungsgeschichte: reflections on the Blackwell Bible Commentary series and on the writing of its commentary on the Apocalypse. <http://bbibcomm.net/downloads/rowland2004.pdf>.
- SAUCY, R.L. 1994. Women's Prohibition to teach men: an investigation into its meaning and contemporary application. *Journal of the Evangelical Theological Society* 37(1):79-97.
- SCHELKLE, K.H. 1977. Der Geist und die Braut, die Frau in der Bibel. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. 1999(2). In Memory of Her. Londen: SCM Press.
- SCHRAGE, W. 1986. Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband, 1Kor 11,17-14,40. Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag/Neukirchener Verlag. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Band VII/3).
- SMELIK, E.L. 1961. De brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon. Nijkerk: Callenbach. (De Prediking van het Nieuwe Testament).

- STAATKUNDIG GEREFORMEERDE PARTIJ. 2003(2). Toelichting op het Program van Beginselen van de Staatkundig Gereformeerde Partij. 's Gravenhage: SGP.
- STUDIEGROEP CHR.GEREF.THEOLOGEN TE UTRECHT, 1984. Vrouwen in de dienst. Utrecht: Geen Uitgever.
- THIELICKE, H. 1964. Theologische Ethik III, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- THISELTON, A.C. 2000. The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co. (The new international Greek Testament commentary).
- THOMPSON, J.L. 1992. John Calvin and the Daughters of Sarah. Genève: Librairie Droz S.A.
- TOIT, A. DU. 2001. Die swyggebod van 1 Korintiërs 14:34-35 weer eens onder die loep. *Hervormde Teologiese Studies* 2001 (57/1&2): 172-186.
- TROMBLEY, CH. 1985. Who Said Women Can't Teach? South Plainfield: Bridge Publishing.
- UTLEY, B. 2000. New Testament Survey Matthew – Revelation. Marshall, Texas: Bible Lessons International.
- VAN BRUGGEN, J. 1984. Ambten in de Apostolische Kerk. Kampen: Kok.
- VAN DEN BERG, M.R. 1986. De eerste brief aan de Korintiërs. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- VAN RENSBURG, F.J., B.J. DE KLERK, F.W. DE WET, A. LAMPRECHT, M. NEL, W. VERGEER. 2011. Preekgeboorte: Van eksegetiese tot preek. Potchefstroom: Potchefstroomse Teologiese Publikasies.
- VERGEER, W.C. 2002. Anomalieë in die Gereformeerde standpunt oor die rol van die vrou in die kerk. *In die Skriflig* 2002 (36/4): 661-689.
- VERSTEEG, J.P. 1980. Evangelie in viervoud. Kampen: Kok.
- VERSTEEG, J.P. (ed). 1984. De Geest schrijft wegen in de tijd. Kampen: Kok.
- VOSLOO, W., F.J. VAN RENSBURG. 1993. Die Bybel in praktyk (nuwe vertaling). Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy (*elektroniese edisie in Logos 4*).
- WALTERS, B.R. 2002. Women Religious *Virtuosae* from the Middle Ages: A Case Pattern and Analytic Model of Types. *Sociology of Religion* 2002 (63:1): 69-89.
- WEBB, W.J. 2001. Slaves, women & homosexuals. Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis. Downers Grove (IL): InterVarsity Press.
- WHITE, R. 1994. Women and the teaching office according to Calvin. *Scottish Journal of Theology* 1994 (47:4): 489-509
- WINSTON, G. & D. 1997. Vrouwen in de Gemeente van Christus. Apeldoorn: Novapres.
- WITHERINGTON, B. 1995. Conflict and community in Corinth. Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

- WITHERINGTON, B. 1988. Women in the earliest churches. Cambridge: University Press (Monograph series, 58).
- WOLFF, C. 1996. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 7).
- ZIKMUND, B.B. 2003. The Protestant women's ordination movement. *Union Seminary Quarterly Review* 57(3-4):123-145.