

**'n Onderzoek na die gebruik van genderverwante metafore van  
die liggaam as beeld van die Kerk in die brief aan die Efesiërs**

**deur**

**ALETTA VREY**

**VERHANDELING**

**voorgelê ter vervulling van die vereistes van die graad**

**MAGISTER ARTIUM**

**in**

**BYBEL- en GODSDIENSKUNDE (NUWE TESTAMENT)**

**in die**

**FAKULTEIT GEESTESWETENSKAPPE**

**aan die**

**UNIVERSITEIT VAN JOHANNESBURG**

**STUDIELEIER: PROF. SJ NORTJÉ-MEYER**

**Oktober 2008**

*Verklaring*

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie verhandeling vervat my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie. Die navorsing in hierdie verhandeling weerspieël nie noodwendig die siening van die Universiteit van Johannesburg en my studieleier nie.

Handtekening: .....

Datum: .....



## DANKBETUIGING

Dankie aan my Hemelse Vader vir die geleentheid en vermoë wat Hy aan my gegee het om hierdie studie aan te pak. Jesus se gelykmakende, verlossende liefde is my inspirasie vir hierdie studie. Sy genade in my lewe motiveer my om meer te doen en hoër te vlieg. Dankie Here!

Dankie Johan vir jou ondersteuning, al die fotostate en dat jy in my glo. Dankie dat jy soms Ma en Pa moes wees en vir die tyd wat jy my gegun het om my droom te volg. Ek waardeer jou!

Dankie Ethan dat jy Mamma gelos het om te werk, al wou jy so graag speel.

Dankie aan my ouers, Johnny en Lettie du Plessis, wat my groot gemaak het met die lewensfilosofie dat ek enige iets kan doen waarop ek my hart sit. Julle opvoeding het my laat glo: niks is onmoontlik nie.

Dankie prof. Lilly Nortjé-Meyer. Daardie eerste dag wat ek in u kantoor gesit het om die verhandeling te bespreek het ek geweet ons sal lekker saamwerk. Dankie vir u ondersteuning, hulp, raad, wysheid, moed in praat en tyd. Ek het altyd geweet u is slegs 'n e-pos ver. My lewe is verryk deur ons verhouding, u is vir my 'n rolmodel!

Ek dra graag hierdie studie aan my ma, 'n vrou na God se hart op. Haar lewe spreek van toewyding en liefde vir die Here. In haar het ek die potensiaal van vrouwees leer ken.

## OPSOMMING

Die klem van hierdie studie val op die interpretasie van die genderbeelde en metafore in Efesiërs. Daar word gefokus op die metafoor en hoe dit gebruik is in die antieke tyd en op watter wyse dit nog van toepassing is in hedendaagse interpretasie van die Nuwe-Testamentiese tekste. Die metafoor is al nagevors in die teologiese, wetenskaplike en letterkundige studievervelde. Sonder om te ernstig betrokke te raak in die debatte en opinies oor die gebruik en betekenis van metafore is dit tog belangrik om te let op die metafore in Efesiërs en dit in verband te bring met die beelde van die antieke tyd.

In die brief aan die Efesiërs word twee verskillende liggame gebruik as metafoor vir die kerk, naamlik 'n manlike liggaam in Efesiërs 4:13 en 'n vroulike liggaam in Efesiërs 5:27. Die beeld van die liggaam word in die hele brief aan die Efesiërs met verskeie liggamsverwante metafore tot uitdrukking gebring. Wat merkwaardig is van die gebruik van hierdie metafore in Efesiërs is dat die kerk as die manlike liggaam vergelyk word met die volmaakte liggaam van Christus, terwyl die kerk as vroulike liggaam eers gereinig en geheilig moet word sodat dit sonder vlek of rimpel of iets dergeliks (heilig en sonder gebrek) moet wees voordat dit aanvaarbaar kan wees as kerk van Christus (vgl. Ef 5:26-27; Nortjé-Meyer 2003:735). Dit blyk dus dat die antieke en patriargale kulturele siening van die manlike en vroulike liggame die basis vorm waarop die metafore gebaseer is.

Hierdie studie het ten doel om 'n feministies-kritiese ontleding te maak van die metafoor van die liggaam en ander verwante metafore van die liggaam wat gebruik word om die kerk en die funksionering van die kerk in die brief aan die Efesiërs uit te beeld.

Die kontekste waarin hierdie metafore in Efesiërs gebruik word, is die funksionering van die gelowige gemeente (manlike liggaam) en die funksionering van die huishouding (vroulike liggaam). Binne die kulturele konteks van die brief word die man uitgebeeld as die hoof van die vrou soos Christus die hoof van die kerk is. Hierdie siening is nie meer volhoubaar vir 'n samelewing waarin die gelykheid van die geslagte imperatief en 'n basiese reg is nie.

Tradisioneel beskou teologiese kommentare op Efesiërs die uitsprake van die outeur as gesaghebbend en aanvaar dus dat die man die hoof van die vrou is. Die metafoor in Efesiërs 1:20-23, wat Christus as die hoof van die liggaam uitbeeld, word deur die tradisionele kommentare in verband gebring met die

genderrolle van Efesiërs 5:22-33. Die afleiding wat daar gemaak word, is dat die man moet heers oor die vrou soos Christus heers oor Sy liggaam, naamlik die kerk. Die man word dus uitgebeeld as 'n tipe van Christus en daarom word hy gesien as die gesagsfiguur, die hoof en die een wat mag het oor sy vrou, kinders en diensknegte. Dat die metafore van Efesiërs in die 21ste eeu steeds 'n betekenisvolle invloed op die kerk het is nie te betwyfel nie. Vroue word steeds gesien as die ondergeskiktes en die “ander” wat nie dieselfde gesag en outoriteit as die man het nie. Die tradisionele interpretasies van die genderbeelde in Efesiërs het beslis 'n invloed op die gesag-strukture van plaaslike gemeentes.

In die antieke Mediterreense samelewing het beskermhere, kliënte, vry-persone, slawe asook mans, vroue en kinders almal deel uitgemaak van 'n komplekse hiërargiese struktuur. Die sosiale struktuur van daardie tyd is gebou op die eer en skande beginsel. Die man was verantwoordelik vir die eer van sy familie en moes die vroue in sy huishouding beheer sodat hulle nie skande oor die familie bring nie. 'n Persoon se posisie in die samelewing is bepaal deur haar/sy klas en status. In die tyd van die Nuwe-Testament is die vrou se identiteit as minderwaardig teenoor die absolute oorheersing en dominansie van die man gesien. Die kulturele genderrolle het beslis 'n invloed gehad op die vroeë kerk en die beoefening van hul godsdienste, en dit het uiteraard ook 'n invloed gehad op die outeur en die metafore wat hy gebruik het om die kerk mee uit te beeld.

Die patriargale kultuur van die destydse wêreld en die invloed wat dit op die Bybelskrywers en vertalers gehad het, moet in ag geneem word wanneer Nuwe-Testamentiese tekste soos Efesiërs 5:22-33 geïnterpreteer word. Die interpretasie van die Bybel moet in die hedendaagse konteks geskied. Die uitdaging is om die boodskap van Efesiërs te verstaan en nie vas te steek by die kulturele, patriargale en hiërargiese strukture van die teks nie.

Die outeurskap van Efesiërs is 'n saak waaroor daar baie verskillende menings in die literatuur bestaan. Die vroeë kerk het aanvaar dat Paulus die skrywer van Efesiërs is en daardeur is goddelike gesag aan die brief gegee. Vandag bestaan daar baie twyfel en debat rondom die outeurskap. Die meer algemene en aanvaarbare standpunt is dat Efesiërs geskryf is deur een van Paulus se volgelinge. In Efesiërs 5 en 6 word die kulturele hiërargiese struktuur wat die vrou, kind en slaaf onder die heerskappy van die man, pa en meester geplaas het, bevestig, terwyl hierdie einste hiërargiese stelsel deur Paulus in Galasiërs 3:28 opgehef word. Hierdie twee hoofstukke in die brief aan die Efesiërs dien as bevestiging dat die outeur nie ten gunste was van die vrou se betrokkenheid in die samelewing en die godsdienste soos wat dit op daardie stadium die geval was in Efese nie. Die outeur wou terugkeer na die

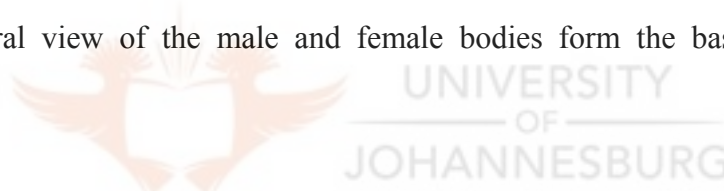
tradisionele, patriargale stelsel wat die man bevestig as die heerser en daarom gebruik hy die onbetwiste beeld van gesag en vergelyk die man se posisie met dié van Christus as heerser en hoof oor die kerk. Dit wil voorkom asof die Efesiërbrief die vrou se plek in die huishouding bevestig, terwyl sy uitgesluit word wanneer dit kom by kerkeleierskap, besluitneming en publieke verantwoordelikhede. Hierdie kultuur-gebonde, patriargale uitbeelding van die vrou is problematies en daar moet antwoorde gevind word wat relevant is vir die kerk van vandag.



## ABSTRACT

The emphasis of this study will be on the interpretation of the gender images and metaphors found in Ephesians. The use of metaphors in the ancient time and the influence thereof in the present-day interpretation of New Testament texts will be the main focus. The metaphor has been investigated in the theological, scientific and literary fields of study. Without becoming too involved in the arguments surrounding the use and meaning of metaphors, it is important to establish the relation between the metaphors used in Ephesians and the images of the ancient times.

In the letter to the Ephesians two different bodies are being used as metaphors for the church, namely a male body in Ephesians 4:13 and a female body in Ephesians 5:27. The image of the body is being expressed through various body related metaphors in Ephesians. These metaphors are remarkable, because the church is being compared to the perfect male body of Christ, but also to the female body that should first be cleansed and sanctified before it can be presented to Christ as glorious without having a spot, wrinkle or blemish (Eph 5:26-27; Nortjé-Meyer 2003:735). It seems as if the ancient patriarchal and cultural view of the male and female bodies form the basis of the metaphors in Ephesians.



The purpose of this study is to analyse, according to a feminist-critical reading, the metaphors of the body as well as other relevant metaphors in Ephesians that are used to portray the functioning of the church. The metaphors of Ephesians are being used within the context of the functioning of the church (male body) and the functioning of the household (female body). The cultural context of this letter portrays the male as the head of the female in the same way as Christ is portrayed as the head of the church. This view can no longer be maintained in a society where gender equality is a basic right.

Traditional theological commentaries on Ephesians view these utterances of the author as authoritative and thus accept the male as the head of the female. The metaphor in Ephesians 1:20-23 that portrays Christ as the head of the body is related to the gender roles of Ephesians 5:22-33 by these commentaries. The conclusion is that the male should rule over the female in the same way that Christ rules his body, namely the church. The male is being portrayed as an exemplar of Christ and is therefore seen as the authoritative figure, the head and the ruler of his wife, children and servants. It is remarkable that these metaphors of Ephesians are still influencing the 21<sup>st</sup> century church. Women are still seen as the subordinates and the “others” lacking the authority of the man. The authoritative

structures of today's local churches are definitely still being influenced by the traditional interpretations of the gender images of Ephesians.

The ancient Mediterranean society functioned according to a complex hierarchical structure that included patrons, clients, slaves as well as males, females and children. The principle of *honour* and *shame* formed the foundation of the social structure of this time. The male was responsible for the honour of his family and had to control the females and thus protect the family from shame. Status and class determined a person's position in the ancient Mediterranean society. In the context of the New Testament texts the female's identity was seen as inferior to the absolute dominance of the male. The early church was influenced by these cultural gender roles in the practice of their religion. Naturally the author too was influenced in the use of the metaphors portraying the image of the church.

The interpretation of New Testament texts like Ephesians 5:22-33 cannot be done without considering the patriarchal culture of the ancient world and its influence on the authors and translators of the Bible. The interpretation of the Bible must be done in the context of the present day. The challenge of interpreting Ephesians is to understand the message without being blinded by the cultural patriarchal and hierarchical structures of the text.

Different views are being held regarding the authorship of Ephesians. Divine authority was given to Ephesians due to the early church's view that Paul was the author. Today, however, the authorship is being debated, and the more generally accepted view is that a follower of Paul wrote Ephesians. The patriarchal system that appointed the wife, child and slave as subordinate to the rule of the husband, father and master are being confirmed in Ephesians 5 and 6, while Paul abolished this hierarchical system in Galatians 3:28. These two chapters of Ephesians depict the author's disapproval of female involvement in the community and especially in the religious activities, as was the case in Ephesus at the time. The author of Ephesians wanted to return to the traditional, patriarchal system and affirm the male as ruler over his household. He uses the strongest possible image to assist him in this purpose and compares the male to Christ as ruler and head of the church, thereby strengthening the male's position of dominance. It seems as though Ephesians affirms the female's position in the household, but at the same time excludes her from public responsibilities and leadership in the early church. This cultural, patriarchal image of the female is problematic and it is the purpose of this study to seek answers in this regard that are relevant for today's church.



## INHOUDSOPGAWE

Verklaring	ii
Dankbetuiging	iii
Opsomming	iv
Abstract	vii
Inhoudsopgawe	ix

### **Hoofstuk 1: Die uiteensetting van die navorsingsondersoek**

1.1 Inleiding	1
1.2 Probleemstelling	2
1.3 Literatuuroorsig	3
1.3.1 Primêre werke	3
1.3.2 Sekondêre werke	6
1.4 Beskrywing en motivering van navorsingsmetodes wat gebruik gaan word	7
1.5 Gender-kritiek	7
1.5.1 Gender-kritiek gedefinieer	7
1.5.2 Gender-kritiek en die stryd teen patriargisme	8
1.5.3 Ontstaansagtergrond van gender-kritiek	9
1.5.4 Feminisme as subdissipline van gender-kritiek	9
1.5.5 Die noodsaaklikheid van genderstudies vir die Teologiese wetenskappe	11
1.6 Uiteensetting van die verdere verloop van die navorsing	12

### **Hoofstuk 2: Die kultuur-historiese agtergrond waarin Efesiërs ontstaan het**

2.1 Inleiding	13
2.2 Sosiale verhoudings binne die antieke Mediterreense kultuur	14
2.2.1 Individualisme en die groep	15
2.2.2 Die hiërargiese stelsel van die antieke Mediterreense samelewing	17
2.2.3 Die beginsel van <i>eer</i> en <i>skande</i>	20
2.2.4 Genderrolle van die antieke Mediterreense samelewing	25
2.2.5 Die funksionering van die familie in die antieke Mediterreense samelewing	27
2.2.6 Godsdiensoefening in die antieke Mediterreense samelewing	31
2.2.7 Die rol van die vrou in die antieke godsdiensoefening	33

2.3	Argitektuur in die antieke Mediterreense samelewing	40
2.4	Die stad Efese	41
2.4.1	Die geskiedenis van Efese	42
2.4.2	Godsdienste in Efese	43
2.5	Konklusie	46

### **Hoofstuk 3: Die skryf en lees van die brief aan die Efesiërs**

3.1	Inleiding	49
3.2	Die Nuwe Testament kanon	49
3.2.1	Efesiërs as deel van die kanon	50
3.3	Die outeurskap van Efesiërs	50
3.3.1	Pauliniese briewe – styl en retoriek	50
3.3.2	Paulus as moontlike skrywer van Efesiërs	53
3.3.3	Paulus: Agent vir verandering	59
3.3.4	Alternatiewe outeurs	60
3.3.5	'n Moontlike motivering van die outeur vir die skryf van Efesiërs	62
3.4	Die gehoor aan wie Efesiërs geskryf is	66
3.5	Enkele tersaaklike hermeneutiese modelle vir die interpretasie van Efesiërs	67
3.5.1	Tekskritiek	68
3.5.2	Hermeneutiese modelle	68
3.6	Konklusie	87

### **Hoofstuk 4: Metafore van die liggaam in Efesiërs**

4.1	Inleiding	90
4.2	'n Poging om die metafoor te definieer	90
4.2.1	Die interpretasie van metafore	96
4.2.2	Die doel en gebruik van metafore in die Nuwe-Testamentiese tekste	97
4.3	Die klassieke liggaam in antieke tye	99
4.3.1	Eros en Afrodite	100
4.3.2	Die vroulike liggaam beskou as “besoedeling” in die antieke tyd	102
4.3.3	Kuns in klassieke Griekse kultuur	103
4.4	Die metafore van die liggaam in Efesiërs	104
4.4.1	Tradisionele sieninge oor die kerk as <i>liggaam</i> van Christus	105

4.4.2 Dawes se interpretasie van die metafoor van die <i>hoof</i> en die <i>liggaam</i>	110
4.4.3 'n Gender-kritiese perspektief op die metafoor van die <i>liggaam</i>	116
4.4.4 Die verskillende <i>liggaams</i> metafore in Efesiërs	122
4.5 Die metafore van die tempel en die huishouding	124
4.6 Die metafoor van die bruid en bruidegom	133
4.7 Die metafoor van die wapenrusting en oorlogsbeelde	142
4.8 Konklusie	147

## **Hoofstuk 5: Genderrolle in 'n hedendaagse gemeente**

5.1 Inleiding	150
5.2 Die rol van die man in die hedendaagse samelewing	150
5.3 Die stryd van die vrou in die hedendaagse samelewing	151
5.4 Die vrou en die kerk	153
5.4.1 Die vrou as God se skepping	154
5.4.2 Die Christenvrou, die Bybel en die bediening	154
5.4.3 Gelykheid of volledigheid?	156
5.5 My eie ervaring as vrou in die bediening	157
5.5.1 Agtergrond	157
5.5.2 My huidige situasie	159
5.6 Die agtergrond van Bikers Church Kimberley	160
5.6.1 Die ontstaan van Bikers Church Kimberley	160
5.6.2 Die funksionering van Bikers Church Kimberley	162
5.6.3 Die “Christian Motorcyclists Association” as ‘n deel van Bikers Church	163
5.6.4 My belewenis van die huidige bedieningsituasie	165
5.7 Konklusie	167

## **Hoofstuk 6: Samevatting**

6.1 Die rol van die vrou in godsdiensoefening vanuit 'n historiese perspektief	168
6.2 Die noodsaaklikheid van genderstudies vir die Teologiese wetenskappe	169
6.3 Gevolgtrekkings oor die boodskap van Efesiërs	171
6.4 Die toekomsverwagting van die vrou	173

<b>Bibliografie</b>	175
---------------------	-----

## Hoofstuk 1

### **Die uiteensetting van die navorsingsondersoek**

#### **1.1 Inleiding**

Die Bybel word reeds vir 2000 jaar gebruik as riglyn waarvolgens Christene leef, maar dien ook as bron waarop samelewings hulle etiek baseer – samelewings wat nie noodwendig praktiserende Christene of “kerkgangers” is nie. “The Bible is seen to be a source that has given rise to values which are fundamentally to be associated with human rights, such as human dignity, freedom, justice and equality” (Vorster 2000:104). Die leerstellings van die Christelike belydenis wat ontstaan het direk na die Reformasie word ondersteun en bevorder deur fundamentalisme. Fundamentaliste interpreteer die Bybel op ‘n eenvoudige en letterlike wyse. Clark definieer fundamentalisme as volg: “... those groups who maintain that the record of Scripture is historically accurate. These were termed the Christian fundamentals by those Christian who rejected the findings of higher criticism, and in time all Christians who maintained such a stance have come to be labelled ‘fundamentalists’” (Clark 1997:55). Hulle is van mening dat die Bybel letterlik onfeilbaar is en is toegewyd aan die verbale inspirasie daarvan. Die Bybel word in hierdie konteks gesien as die absolute waarheid en die hermeneutiese modelle wat gebruik word, getuig van letterlike interpretasies en toepassings van die Nuwe-Testamentiese tekste. Die gevolg is dat die kerk vandag grootliks ‘n produk is van die ideologie van die tyd waarin die Bybel geskryf is, asook die ideologiese interpretasie van die Bybel deur twintig eeue. Hierdie ideologie word deur feministiese kritiek as patriargale ideologie geïdentifiseer en gekritiseer. Vir dekades al veg die Feministiese Teologie vir ‘n nuwe interpretasie van die Bybel.

Genderstudies as die oorkoepelde dissipline waaronder feministiese kritiek resorteer, gaan oor die identifisering van wette, ideologieë en gebruike wat aanleiding gegee het of steeds aanleiding gee tot die onregverdige en ongelyke optrede teenoor en behandeling van sekere mense (mense met gebreke, mense van ouderdom, mense van ‘n ander ras, mense met homoseksuele voorkeure, mense van ‘n ander geslag as manlik ens.) in die samelewing. Genderstudies fokus dus op diskriminasie in alle vorme. Daarom gaan gekyk word na instellings soos die kerk en die godsdiens om te kyk of daar nie diskriminasie teen sekere mense voorkom nie. Uiteindelik moet ook die Bybel onder die soeklig geplaas word om te kyk watter invloed ‘n ideologie soos “patriargie” op die skryf van die Bybel gehad het. Binne die konteks van die Christelike godsdiens is dit juis een van die belangrikste doelstellings van gender-kritiek om kritiek te lewer op die patriargale interpretasie en toepassing van o.a. die Nuwe-Testamentiese tekste.

## 1.2 Probleemstelling

In die brief aan die Efesiërs word twee verskillende beelde van die liggaam gebruik as metafoor vir die kerk, naamlik 'n manlike liggaam in Efesiërs 4:13 en 'n vroulike liggaam in Efesiërs 5:27. Die beeld van die liggaam word in die hele brief aan die Efesiërs met verskeie liggaamsverwante metafore tot uitdrukking gebring:

- Die woord “liggaam” kom voor in: Efesiërs 1:23; 2:16; 3:6; 4:4; 4:12; 4:16; 5:23; 5:30.
- Die woord “hoof” kom voor in: Efesiërs 1:10; 1:22; 4:15; 5:23.
- Die hele brief van Efesiërs is deurspek met liggaamverwante terminologie: *volgroeide man* Efesiërs 4:13, *ledemate* 4:16, *groei* 2:21-22; 4:15-16, *saamgevoeg / saamgebind* 2:21; 4:16, *opgebou* 2:22, *vlees en bloed* asook *krag* 6:10-12.
- Die wapenrusting wat die liggaam beskerm sluit in die *lendene*, die *bors*, die *voete*, die *mond* en die *hoof* in Efesiërs 6:10-20. (Die Nuwe Afrikaanse Vertaling Bybel van 1983 word in hierdie studie aangehaal, behalwe waar anders aangedui).

Wat merkwaardig is van die gebruik van hierdie metafore in Efesiërs, is dat die kerk as die manlike liggaam vergelyk word met die volmaakte liggaam van Christus, terwyl die kerk as vroulike liggaam eers gereinig en geheilig moet word sodat dit sonder vlek of rimpel of iets dergeliks (heilig en sonder gebrek) moet wees voordat dit aanvaarbaar kan wees as kerk van Christus (vgl. Ef 5:26-27) (Nortjé-Meyer 2003:735). Dit blyk dat die antieke en dus patriargale kulturele siening van die manlike en vroulike liggame die basis vorm waarop die metafore gebaseer is.

Hierdie studie het ten doel om 'n gender-kritiese ontleding te maak van die metafoor van die liggaam en ander verwante metafore van die liggaam wat gebruik word om die kerk en die funksionering van die kerk in die brief aan die Efesiërs uit te beeld.

Tradisioneel teologiese kommentare op Efesiërs beskou die uitsprake van die outeur as gesaghebbend en aanvaar dat die man die hoof van die vrou is. Die genderbeeld van die man as leiersfiguur, gesaghebbende en beeld van Christus word voorgestaan deur teoloë soos Barclay wanneer hy sê: “The husband is the head of the wife – true, Paul said that ...” (Barclay 1976:174). Die metafoor in Efesiërs 1:20-23 wat Christus as die hoof van die liggaam uitbeeld word deur die tradisionele kommentare soos Perkins in verband gebring met die genderrolle van Efesiërs 5:22-33 (Perkins 1997:126-137). Die afleiding wat daar gemaak word is dat die man moet heers oor die vrou soos Christus heers oor Sy

liggaam, naamlik die kerk. Die man word dus uitgebeeld as ‘n tipe van Christus en daarom word hy gesien as die gesagsfiguur, die hoof en die een wat mag het oor sy vrou, kinders en diensknegte. In sy kommentaar op Efesiërs merk Kitchen op dat daar konflik ontstaan in die genderbeelde wanneer die kerk vergelyk word met die liggaam van Christus en ook met die bruid van Christus. Hy vra die vraag of die bruid die offer word, aangesien die liggaam aan die kruis geoffer is? (Kitchen 1994:105). Hieraan word later in die bespreking aandag gegee. Die genderbeelde waarmee die kerk vergelyk word in Efesiërs is ‘n komplekse studieveld. Dat die metafore van Efesiërs vandag, in die 21ste eeu steeds ‘n merkwaardige invloed het op die kerk is nie te betwyfel nie. Vroue word steeds gesien as die ondergeskiktes en die “ander” wat nie dieselfde gesag en outoriteit as die man het nie. Die tradisionele hermeneutiese interpretasies van die genderbeelde in Efesiërs het beslis ‘n invloed op die gesagstrukture van plaaslike gemeentes.

### 1.3 Literatuuroorsig

#### 1.3.1 Primêre werke

Drie artikels van Nortjé-Meyer rakende die genderbeelde in Efesiërs sal die fondasie lê vir hierdie navorsingstuk. Haar verduideliking van die hiërargiese funksionering van God, mans en vroue in die brief aan die Efesiërs bevat ‘n uiteensetting van die siening oor die hiërargiese struktuur waarvolgens die samelewing en die heelal gefunksioneer het in daardie tyd. Die *makrokosmos* stel die heelal voor, waarin God totale beheer oor alles het: “... dit is duidelik dat God as Vader volle kontrole oor alles en almal in die heelal het” (Nortjé-Meyer 2003:182). Die *meso-kosmos*, die kerk, is ‘n geestelike weerspieëling van die makrokosmos en Jesus is die hoof daarvan. Die meso-kosmos word in Efesiërs uitgebeeld met behulp van die metafoor van die liggaam van Christus: “... die vergelyking in Efesiërs dat die liggaam moet groei tot die volle grootte en volwassenheid van ‘n man, sluit vroue uit” (Nortjé-Meyer 2003:182-183). Die *mikrokosmos*, die christelike huishouding, is ‘n weerspieëling van die meso-kosmos, naamlik die kerk. Volgens Efesiërs se metafore is die man die hoof van die huishouding, soos Christus die hoof is van die kerk. Die man heers oor sy vrou, kinders en slawe. Die outeur van Efesiërs verklaar dus dat die Romeinse huishoudelike orde ook moet dien as die christelike huishoudelike kode. “Wat problematies is met die vergelyking en die huishoudelike kodes is dat aan die man die geestelike waardes van die christelike gemeente voorgehou word, maar vir die vrou geld die kultuurwaardes van die tyd” (Nortjé-Meyer 2003:184).

Die vraag ontstaan weereens wat die vrou se rol in die huis, die kerk en die samelewing is? Is die boodskap van die Bybel gekoppel aan die kultuurwaardes van die skrywer of is daar 'n boodskap van hoop, gelykmaking en regverdigheid wat vertroebel word deur die outeur van Efesiërs se persoonlike, patriargale agtergrond en denkpatoon? In *Questioning the 'Perfect Male Body': A critical reading of Ephesians 4:13* bespreek Nortjé-Meyer die funksie van die metafoor en sê: “Metaphors point to realities beyond themselves. But metaphors are also rooted in the context of the culture and politics that created them” (Nortjé-Meyer 2005:731). In hierdie artikel word die metafoor van die manlike volmaakte manlike liggaam soos gevind in Efesiërs 4:13 gekritiseer as 'n beeld van die kerk, aangesien dit die vrou uitsluit en onderdruk. Die metafoor word gebruik om die man se gesag oor sy vrou uit te beeld. Die boodskap wat die metafoor uitbeeld is dat die vrou se plek by die huis is, besig met haar huishoudelike pligte, terwyl die man al die voorregte van leierskap, besluitneming en heerskappy in die samelewing en die kerk geniet. Die skokkende realiteit is dat dit in 2008 AJ steeds die boodskap is wat die kerk verkondig. Hoeveel vroue beklee leiersposisies in die kerk, in plaaslike gemeentes, op kerkrade en sinodes? Steeds word die boodskap verkondig (dalk nie altyd mondelings nie, maar hard en duidelik in die afwesigheid van vroue in leiersposisies) dat die vrou die werk kan doen, maar nie bekwaam of bevoeg is om die besluite te neem nie.

Die kerk word ook as 'n vroulike liggaam uitgebeeld in Efesiërs 4:26-27. In haar artikel *The male body versus the female body in Ephesians 4:13 and 5:26-27* sê Nortjé-Meyer: “...the Church in this case needs to be purified and sanctified before Christ can present her to God as a radiant Church” (Nortjé-Meyer 2003:139). Uit hierdie artikel is dit duidelik dat die vroeë kerk dieselfde waarde aan die manlike en vroulike liggame gegee het as wat in die Grieks-Romeinse samelewing gegeld het. Ander feministiese teoloë se standpunte en interpretasies sluit in Thurston se kommentaar op Efesiërs. Sy bevestig die superioriteit van Jesus wat in Efesiërs 5:23 uitgebeeld word deur die metafoor van die liggaam en dat Jesus die hoof is. In haar kommentaar val daar baie klem op die gelykheid wat Jesus tot stand gebring het tussen die Jood en die heiden. Die boodskap van Efesiërs 2 is duidelik: “The Greek ‘Gentiles’ occurs with the definite article, indicating a class of people is being considered” (Thurston 1995:107). Jesus het deur sy dood sosio-kulturele klasse met mekaar versoen en hulle almal saam vorm nou een liggaam. Ongelukkig bevat hoofstukke 5 en 6 in Efesiërs nie dieselfde goeie nuus nie, want vroue, kinders en slawe word nie bevry soos die heidene nie en bly onder die juk van die kulturele, hiërargiese, patriargale sisteem. Thurston wys ook op die probleme wat ondervind word met die metafoor van die liggaam in vergelyking met die hoofskap van die man wanneer sy sê: “That husbands are to love their wives as their own bodies can be seen as an alarming self-serving motivation and one



that contradicts the analogy between Christ and the husband, since Christ did not love his body but gave it up” (Thurston 1995:141).

Schüssler Fiorenza sê: “...shifting your focus from biblical interpretation construed as an ever better explanation of the text to biblical interpretation as a tool for becoming conscious of structures of domination and for articulating visions of radical democracy that are inscribed in our own experience as well as in the text” (Schüssler Fiorenza 2001:3). Die boodskap van die Nuwe Testament is tog dat Jesus gekom het om vry te maak, te verlos, te herstel, te genees en gelyk te maak (Lk 4:18-19). In haar werk *Wisdom ways: introducing feminist biblical interpretation* bespreek Schüssler Fiorenza (2003) die feministiese metodes van interpretasie, metodes wat nie net op die letterlike, fundamentalistiese wyse na die teks kyk nie, maar ook die interpreteerder se ervaring en agtergrond in ag neem. Schüssler Fiorenza se uiteensetting van feministiese hermeneutiese metodes vorm deel van die primêre werk van hierdie studie.

Die Bybel word vir eeue al as God se Woord beskou en daarom word dit as gesaghebbend en onaantasbaar gesien in die meeste christelike samelewings. Wainwright bespreek die Bybel as kanon en sê: “It functions authoritatively within the contemporary Christian community when it is brought into dialogue with our experience of faith, our experience of the action of God in our lives as liberating and salvific” (Wainwright 1991:43).

Racokzy se werk *In her name* beskryf die verskillende sosio-kulturele belewenisse van vroulike teoloë en hoe hulle ervarings ’n invloed uitoefen op hulle interpretasie van die Bybel. Sy ondersoek vroue se praktiese belewenisse in die bediening en gemeenskappe waarin hul hulself bevind: “Readers of any text, including the Scriptures, are diverse in gender, class, race, national background and all of these dimensions of their social location influence their reading. Feminist hermeneutics begins with the common elements of the awareness of the patriarchal bias of Scriptures, leading to a hermeneutic of suspicion” (Racokzy 2004:164).

Mouton ondersoek die etiese lees van Nuwe-Testamentiese tekste, in besonder Efesiërs. Sy vra die volgende belangrike vrae: “How are people using the biblical text — confessed by Christian believers to contain God’s inspired will for their lives — to transform and/or justify their beliefs and practices? Should we still use these texts (as embedded in androcentric and patriarchal first century Mediterranean social-cultural settings) to encourage, comfort and empower Christians in the critical and democratizing context of postmodern society, and if so, how should we do it?” (Mouton 2002:11-12).



Die antwoorde op hierdie vrae kan volgens Mouton net gevind word in die etiese refleksie oor die teks. Onbewustelik gebruik mense met verskillende historiese paradigmas die Bybel om antwoorde te vind, gevolglik kom verskillende antwoorde na vore. Nuwe-Testamentiese hermeneutiek handel volgens Mouton nie net oor die interpretasie van wie God is nie, maar ook oor hoe die interpreteerder die mensdom en die realiteit van sy/haar daaglikse lewe verstaan (Mouton 2002:16). Mouton se boek *Reading a New Testament Document Ethically* (2002) dien ook as 'n primêre bron wat gebruik sal word in hierdie studie.

### 1.3.2 Sekondêre werke

Werke soos Lincoln en Wedderburn se *The Theology of the later Pauline letters* (1993) asook Osiek en Balch se *Families in the New Testament World* (1997) skets die sosio-kulturele agtergrond van die brief aan die Efesiërs. Die boodskap van die brief kan slegs verstaan word indien daar lig gewerp word op die motiewe van die skrywer asook die agtergrond van die tyd. Die konteks waarin 'n teks geskryf is beïnvloed die betekenis van die teks.

*New Testament Masculinities* van Moore en Anderson bespreek die “invisible man” wat deur die kultuur en samelewing van die Nuwe Testamentiese tyd geskep is. Die rol van die man, sy mag, status, eer, heerskappy en funksies in die samelewing word vergelyk met Paulus se profiel: “Paul has bonds with a lot of men ... fifty-six men mentioned by name in the letters and just eleven women” (Moore en Anderson 2003:188). Watter invloed het Paulus gehad op die rol van die vrou in die kerk? Die briewe wat Paulus geskryf het word vandag nog as gesaghebbend in die hedendaagse kerk gesien, sy sienswyse beïnvloed dus steeds die rol van die vrou in die 21ste eeu. Al was Paulus nie die outeur van Efesiërs nie is dit noodsaaklik om te sien hoe Efesiërs ooreenstem met Paulus se uitsprake rondom die vrou en hoe dit verskil. Wat is die boodskap van die Nuwe Testament vir die vrou wat onderdruk word deur 'n patriargale sisteem? Wat het Jesus se koms vir die vrou beteken?

Kommentare soos die van Macpherson (1972), Barclay (1976), Perkins (1997), Kitchen (1994) en Hoehner (2002) as sekondêre werke verteenwoordig die tradisionele, manlike, patriargale en androsentriese interpretasie van die brief aan die Efesiërs. Hierdie kommentare lewer getuienis van die invloed wat die patriargale sisteem op die interpretasie van die Bybel het. Vergelykings word getref tussen die primêre werke en hierdie kommentare om die vrou se rol in die samelewing en die kerk te ondersoek.

Die literêre waarde van die metafoor word ondersoek deur werke soos Dawes se *The body in question. Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-31*. Die metafoor is al nagevors in die teologiese, wetenskaplike en letterkundige studieveld. Sonder om te ernstig betrokke te raak in die debatte en opinies oor die gebruik en betekenis van metafore is dit tog belangrik om te let op die metafore in Efesiërs en dit in verband te bring met die beelde van die antieke tyd. "... the study of metaphor will lead the exegete back towards a careful study of the context out of which the biblical writings have emerged" (Dawes 1998:78). Die beeld van die volmaakte man, was nie iets vreemd in daardie tyd nie.

## **1.4 Beskrywing en motivering van navorsingsmetodes wat gebruik gaan word**

Verskeie metodes is nodig om die inligting vir die navorsing te versamel. Eerstens sal 'n studie van literatuur wat fokus op die interpretasie van die genderbeelde en metafore in Efesiërs gedoen word. Daar sal gekyk word na die metafoor en hoe die metafoor gebruik is in die antieke tyd en op watter wyse dit nog van toepassing is in hedendaagse interpretasie van die Nuwe-Testamentiese tekste.

Tweedens is die studie 'n eksegetiese studie van die gebruik van metafore van die liggaam as beeld van die kerk in Efesiërs. Tradisionele en feministiese kommentare en interpretasies van die genderbeelde in Efesiërs sal krities met mekaar vergelyk word. Schüssler Fiorenza (2003) se feministies hermeneutiese metodes van interpretasie, metodes wat nie net op die letterlike, fundamentalistiese wyse na die teks kyk nie, maar ook die interpreteerder se ervaring en agtergrond in ag neem sal gebruik word.

Die funksionering van Bikers Church in Kimberley sal uiteengesit word om 'n vergelyking te tref en te bepaal wat die invloed van die genderbeelde van Efesiërs is op die funksionering van 'n plaaslike gemeente in die 21ste eeu. Tot watter mate beïnvloed die patriargale uitsprake van 2000 jaar gelede nog steeds die rol van die vrou in die kerk?

## **1.5 Gender-kritiek**

### **1.5.1 Gender-kritiek gedefinieer**

Aangesien hierdie studie gebaseer is op 'n gender-kritiese lees van die Bybel, is dit belangrik om 'n definisie van gender-kritiek te gee. In genderstudies is die doel, volgens Keane, dat die man en vrou mekaar as gelyke vennote sal sien (Keane 1998:122). Ons het mekaar nodig. Mense verskil. Hulle kultuur, ervarings, nasionaliteit, ouderdom, geslag en baie ander faktore maak elke individu uniek. Die

onderdrukking van die vrou het haar egter krities gemaak teenoor veral die westerse, blanke man se posisie in die samelewing en ook in die kerk. Daarom word daar krities gekyk na gender en die rol van die man en die vrou in die geskiedenis, maar ook in die hede en toekoms.

### **1.5.2 Gender-kritiek en die stryd teen patriargisme**

Patriargie verwys na die mag van die vaders (die manlike elite) in verskillende sferes van die samelewing, hetsy in die gesin of familie, politiek, godsdiens, ekonomie of ideologieë waarin die vader/manlike figuur die dominante posisie inneem. Patriargie verwys na die mag van die vader oor sy huishouding en die strukture van dominansie wat daaruit voortgevloei het. Die Bybel is in 'n patriargale samelewing en kultuur geskryf en word vandag nog grootliks deur 'n patriargale samelewing geïnterpreteer: "...patriarchy refers to the socio-cultural system operative in both the biblical period and our own day while androcentrism refers to language and ideology as part of an overall world view... for christian women androcentrism and patriarchy have been given divine sanction within a christian framework" (Wainwright 1991:28, 31). Hierdie "goddelike sanksie" wat aan patriargie en androsentrisme gegee word, deur die manlike bybelskrywers en bybelvertalers, weerspieël nie Jesus se verlossingswerk nie en moet beveg word. Omdat daar meestal na gelowiges in die Nuwe-Testamentiese tekste as manlik verwys word (vergelyk bv. 1 Johannes waar daar net na mans/broers verwys word), skep dit die persepsie dat vroue in die vroeë kerk byna (of totaal soos in 1 Johannes) afwesig was.

"Sexism is prejudice plus power directed against women, undergirded by the structures of patriarchy" (Rakoczy 2004:10). In die tradisie van patriargie word die vrou as minderwaardig beskou. Mans, die van hoër status, het nie net oor vroue geheers nie, maar ook oor ander mans, van laer status, soos byvoorbeeld slawe. Die strukture van manlike dominansie in die samelewing is nog sterk waarneembaar. Patriargie gaan vandag nie meer net oor die dominansie van die vader oor sy huishouding nie, maar veel eerder oor die strukture in die sosiale gemeenskap: "... the system of patriarchy understood as men's domination over wo/men, as well as wo/men's exclusion from politics, culture, history, and religion, has been total across time and space" (Schüssler Fiorenza 2001:116). Feministe meen dat patriargie meer verwys na die strukture in die samelewing as na 'n natuurlike of goddelike instelling. Daarom moet patriargie as een van die vyande van feminisme beskou word. Die bevryding van die vrou van manlike dominansie, is beslis een van die sentrale temas in gender-kritiek.

Wanneer Keane van patriargie praat, haal sy vir Radford Ruether aan: “... it is clearly a universal political structure which privileges men at the expense of women” (soos aangehaal deur Keane 1998:124). Patriargie is ‘n politieke, kulturele en sosiale struktuur wat oor eeue strek waarin die vrou minderwaardig behandel word en die man domineer.

### **1.5.3 Ontstaansagtergrond van gender-kritiek**

Die geskiedenis van feminisme word teruggeneem tot die 19de eeu: “There was an earlier Women’s Movement, beginning in the middle 19th century, only to be interrupted by the world wars and then to be revitalized as a result of the revolutionary movements at the end of the sixties to become the Women’s Movement as we know it today” (Wainwright 1991:11).

Schüssler Fiorenza sê: “... in the 1960s, feminist theology and feminist studies did not exist” (Schüssler Fiorenza 2001:8). Sy beskryf die ontploffing in feministiese werke tot en met die 1990’s: “...in the mid-1980s gender studies emerged as a distinct field of inquiry within feminist criticism” (Schüssler Fiorenza 2001:113). Gender-kritiek het begin omdat vroue die kulturele strukture op ‘n akademiese en intellektuele vlak begin uitdaag het. Deur al die eeue was daar altyd sterk vroue wat geveg het vir die vrou se reg en plek in die samelewing (Schüssler Fiorenza 2001:124-127). Nou het die vrou egter ‘n stem gekry, die stem van gender-kritiek.

Feministiese Teologie was ‘n uitvloeisel van die “sekulêre” Vrouebewegings van die 1960’s. Feministiese studies handel oor die stryd van vroue om gelykheid te bekom in velde soos opvoeding, politiek, sosiale lewe, professionele loopbane, die kerk ensovoorts. Teoloë is dus opgeroep om die probleem van geslagsgelykheid aan te spreek vanuit ‘n geloofshoek.

Deel van die antwoord op die vraag: “Hoekom feministiese kritiek?” moet insluit dat vroue ‘n toekomsverwagting het. Vroue het ‘n hoop dat die toekoms gevul sal wees met gelyke geleenthede en regverdig optrede in ‘n samelewing wat aan elke mens, ongeag gender, nasionaliteit of oortuigings gelyke regte sal voorsien.

### **1.5.4 Feminisme as subdisipline van gender-kritiek**

Feminisme fokus op die regte van vroue in alle aspekte van die samelewing en veg vir gelyke regte op onder andere sosiale, politieke, godsdienstige en ekonomiese gebied. Feminisme soos beskryf deur Keane is: “... a movement for the liberation of women. The starting point was woman’s experience of being treated as a second class citizen. In its more moderate forms, it should not be seen as an anti-men

as much as a pro-people movement” (Keane 1998:122). Feminisme wil die wanbalans in die samelewing regstel, sodat die vrou ook haar regmatige plek kan inneem en haar gawes kan uitleef.

Die doel van die eerste fases van feminisme was om die vrou deel te maak van die geskiedenis en haar rol en funksie in die vroeë kerk na te vors en uit te beeld. Die doel was om gelykheid en eendersheid tussen mans en vroue aan te dui. Ongelukkig het vroue hulself vasgeloop teen manlike terminologieë aangesien die skrywers van die geskiedenis mans was: “Women had to cope with terminologies created by men for men” (Vorster 2000:114). Feminisme is krities ten opsigte van die vrou se plek in die samelewing in die verlede.

Die doel van feminisme is om ‘n beter posisie te bewerk vir die vrou in die toekoms, ‘n posisie van gelykheid en insluiting. Wainwright definieer feminisme as volg: “It incorporates activity in every area of human endeavour which seeks to analyze women’s experience and to bring about a change in political and social structures for the sake of and on behalf of women” (Wainwright 1991:26). Feminisme het dit ten doel om verandering te bring, strukture en waardes in die verskillende samelewings moet verander om die vrou deel te maak van die besluitneming en funksionering van die mensdom op elke gebied. Die vrou moet deel wees van die samelewing, nie as ‘n minderwaardige skepsel van God nie, maar as een helfte van die mensdom. Vroue is geregtig op dieselfde behandeling en geleentheid as mans.

Schüssler Fiorenza se definisie van feminisme is: “Wo/men of all colors, religions, and nations are without exception full self-determining citizens claiming equal rights, dignity, and power. Theologically, feminism understands wo/men as the people of God and indicts the death-dealing power of oppression as structural sin and life-destroying evil” (Schüssler Fiorenza 2001:56). Die stryd van feminisme is om die sosiale kultuur van dominansie, misbruik en diskriminasie teen vroue te beveg. Onderdrukking moet in godsdiensterme as ‘n vernietigende sonde gesien word.

Daar is verskillende vorme van feminisme, soos daar verskillende vroue met verskillende omstandighede is. Schüssler Fiorenza identifiseer ‘n paar tipes feminisme, elkeen met sy unieke stryd teen onderdrukking en diskriminasie. Daar is feministe wat stry vir gelyke regte in verskillende kulture, samelewings en godsdienste. Daar is radikale feministe wat glo dat vroue beter mense is as mans en glo dat die wortel van alle onderdrukking manlike dominansie is. Lesbiese feminisme veg vir seksueel alternatiewe leefstyle vir vroue. Ekofeminisme verbind die vernietiging van die natuur met die onderdrukking van die vrou. Godsdienst-feminisme fokus die aandag op inter-godsdienstige dialoog.

So is daar nog talle verskillende vorme van feminisme (Schüssler Fiorenza 2001:60-64). “Feminist consciousness insists on wo/men’s full humanness and their freedom for self-definition, self-determination, self-respect, self-esteem, and self-affirmation” (Schüssler Fiorenza 2001:93).

Vroue verhef hulle stemme vir regverdigheid en transformasie in die samelewing soos Rakoczy dit noem: “Women who are conscious of their innate dignity as human beings can work together to transform their part of the world into a place where human life flourishes” (Rakoczy 2004:255). Vroue het self ‘n verantwoordelikheid om hul stemme te verhef en hul samelewing te verander.

Feminisme het ‘n groot rol om te speel in die stryd om ‘n etiek van gelykheid en regverdigheid te vestig in die wêreld.

### **1.5.5 Die noodsaaklikheid van genderstudies vir die Teologiese wetenskappe**

Christenvroue is blootgestel aan die vrouebewegings en het begin om feministiese sienings aan te hang. Die gevolg was dat ‘n feministiese teologie gebore is uit die sekulêre feminisme. Vroue in die wêreld, maar ook vroue in die kerk, is onderdruk en sou nie langer stilbly daaroor nie.

Radford Ruether en Russell word as bevrydingsteoloë gesien. Ruether se standpunt is dat die vrou se ervarings totaal uitgesluit is in die teologiese refleksie van die verlede. Vroue se ervarings verskil, maar vroue se ervarings is ook deel van die teologiese wêreld, alle mense is na die beeld van God geskape. Ruether plaas God aan die kant van hulle wat onderdruk word deur die elite. Die Woord van God spreek die hoërstatus groep aan om te hervorm, sodat goddelike regverdigheid kan heers (soos aangehaal deur Ackermann 1998:352). Ruether en Russell is van mening dat die sleutel tot die interpretasie van die Bybel in die Bybel self en nie buite die Bybel lê nie. Volgens hulle bevat die Bybel kritiek teen patriargie en dit moet uitgewys word (Wainwright 1991:19).

Myns insiens kan “inclusion” of insluiting ook bespreek word onder bevryding. Die stryd van die vrou om ingesluit te word by die sisteme van hierdie wêreld – ekonomies, polities, godsdienstig en sosiaal is deel van bevrydingsteologie. “I have chosen the principle of ‘inclusion’ rather than ‘equality’ as a necessary correlative to ‘liberation’ since ‘equality’ can function to hide those experiences of women and men or the distinctive qualities of those experiences in an attempt to show that the same experiences have been or should be available to both” (Wainwright 1991:32). Mans en vroue se ervarings is nie dieselfde nie, tussen vroue is daar soveel verskillende ervarings, tog is daar een samebindende faktor en dit is die uitsluiting of onderdrukking wat vroue reg oor die wêreld beleef,

bloot omdat hulle deel is van die vroulike geslag. Die bevrydingstryd is ‘n stryd teen diskriminasie, onderdrukking en uitsluiting.

Bevrydingsteologie word gedefinieer as ‘n uitroep van onderdrukte om bevry te word deur gebruik te maak van die Woord van God. Dit begin al by die brandende braambos, waar God vir Moses geroep het om Sy volk te bevry uit slawerny in Egipte. Die hele Eksodus dien as ‘n model vir bevryding. Bevrydingsteologie spreek ekonomiese onderdrukking, gender-ongelykheid, rassisme en alle ander vorme van onderdrukking aan. Daar word vanuit die perspektief van alle onderdrukte groepe in die wêreld gekyk. Rakoczy beskou feministiese teologie as: “one of the family members of liberation theology” (Rakoczy 2004:5).

Bevrydingsteologie het as basis dat almal gelyk is in God se oë, elke mens is waardevol. In Johannes 3:16 staan juis dat God die wêreld so lief gehad het dat Hy Sy seun gestuur het vir ons sonde, nie net uitgesoekte nasies of rasse nie, nie net rykes of mans nie, maar die wêreld, wat almal insluit. “There is something absolute about the value of human beings, who are all equal before God. This moral truth is completely at odds with the way our societies and communities are organized and structured, which is around marginal status and relations of domination.... The worth of human beings is considered by liberation theology to be absolute, unchangeable, and not subject to comparison or competition” (Schüssler Fiorenza 2001:87-88). Bevrydingsteologie se voorveronderstelling is dat Bybelse interpretasie en teologie altyd betrokke moet wees in die stryd teen onderdrukking.

In bevrydingsteologie word die ervaring van onderdrukking die sentrale fokuspunt en die Bybel die wapen in die hand van die teoloog wat stry teen onderdrukking en dominansie.

## **1.6 Uiteensetting van die verdere verloop van die navorsing**

Hoofstuk 1: Die uiteensetting van die navorsingsondersoek.

Hoofstuk 2: Die kultuur-historiese agtergrond waarin Efesiërs ontstaan het.

Hoofstuk 3: Die skryf en lees van die brief aan die Efesiërs.

Hoofstuk 4: Liggaamsverwante metafore in Efesiërs.

Hoofstuk 5: Genderrolle in ‘n hedendaagse gemeente: Bikers Church Kimberley.

Hoofstuk 6: Samevatting: Die navorsing se konklusie en bevindinge sal ten slotte saamgevat word.



## Hoofstuk 2

### **Die kultuur-historiese agtergrond waarin Efesiërs ontstaan het**

#### **2.1 Inleiding**

Die algemene histories-kritiese lees en interpretasie van die Bybelse tekste het die wetenskaplike en feitlike geskiedenis van die wêreld van die teks ondersoek. Hierdie geskiedkundige ondersoek het hoofsaaklik gehandel oor die antieke keiserryke asook belangrike individue en was beperk tot die hoër sosiale klasse. Die vraag het ontstaan: Wat van die gewone mense, hoe het hulle geleef en oorleef in die antieke tyd? Duling verduidelik: “In the late nineteenth and early twentieth centuries, many historians became more and more interested in the history of *all of society*, including the ‘little people’. In the New Testament they are farmers and fishermen, women and children, slaves and ex-slaves, poor and oppressed” (Duling 2003:80). Nuwe-Testamentiese geleerdes het vroeë begin vra oor die geskiedenis van die samelewing van die teks, vroeë soos hoe die gewone mense van daardie tyd geleef het en wat die rol van die vrou in die vroeë kerk was? As gevolg van teologiese redes, soos die dominansie van manlike teoloë en die gebrek aan belangstelling en studie rakende die vrou se posisie in die vroeë kerk, is die vroeë van die hand gewys. Ongeveer in 1960 het daar egter ’n hernude belangstelling in die sosiale agtergrond van die Nuwe Testament aangebreek. Antwoorde op hierdie vroeë is nie altyd maklik of eenvoudig nie, aangesien daar nie direk in die antieke geskryfte verduidelik word hoe die sosiale strukture en verhoudings in daardie tyd gefunksioneer het nie (Duling 2003:80-81). Daar is ook net ’n beperkte hoeveelheid data beskikbaar oor die antieke tye en daar kan nie nog data geproduseer word nie. Wat die studie oor sosiale konteks tot gevolg het, is dat daar baie tussen die lyne van geskryfte gelees moet word. Gevolglik word die Nuwe-Testamentiese inligting vergelyk en in verband gebring met inligting wat in daardie tyd opgeteken is, soos byvoorbeeld die geskiedskrywing van Josefus of die Romeinse oorlogsverhale.

Voordat daar nie ondersoek ingestel word na die oorsprong van ’n teks, die gehoor aan wie die teks geskryf is, die skrywer, die kulturele en sosiale agtergrond asook die bedoeling van die teks nie, is dit onmoontlik om die teks te interpreteer in die hedendaagse konteks (Duling 2003:83). Die gevaar bestaan altyd dat indien die sosiale, kulturele en historiese agtergrond van ’n teks nie in ag geneem word nie, die teks eenvoudig geïnterpreteer word op grond van die interpreteerder se eie persoonlike agtergrond en voorkeure, alhoewel dit in gedagte gehou moet word dat die interpreteerder altyd deur ’n bepaalde subjektiewe lens na die teks kyk.



## 2.2 Sosiale verhoudings binne die antieke Mediterreense kultuur

Mense oor die eeue heen is nog altyd dieselfde, tog verskil hulle, soos Malina dit sê: “All human beings are entirely the same, entirely different, and somewhat the same and somewhat different at the same time” (Malina 2001:7). Daar is sekere dinge soos die fisiologiese samestelling van die mens wat nie verander het oor die eeue nie. Die liefde wat ’n ma vir haar kind ervaar, die pyn om ’n geliefde aan die dood af te staan, die wreedheid van ’n oorlog en die onskuld van ’n baba, is menslike belewenisse wat dieselfde gebly het. Om egter ’n objektiewe studie aan te pak is dit belangrik om te onthou dat dit wat as normaal beskou word vir iemand wat in ’n eerste-wêreldse land in die 21ste eeu leef, totaal verskillend is van dit wat normaal sou wees vir iemand wat in die antieke Mediterreense kultuur van die eerste eeu geleef het. Die Bybel kan nie bloot fundamentalisties geïnterpreteer word nie; die ware betekenis agter die woorde van die Bybel kan eers verstaan word wanneer die sosiale konteks waarin dit geskryf is in ag geneem word (Malina 2001:16). Daar kan dus ook nie sinvol na die interpretasie van Efesiërs gekyk word, sonder dat die agtergrond en kultuur van die teks bestudeer word nie.

Die skrywers van antieke tekste neem aan dat die lesers van hul teks die sosiale sisteme verstaan. Hulle aanname is dat die leser deel is van hulle antieke wêreld en dus hulle verwysingsraamwerk deel. Die probleem is dat ons moderne interpreteerders nie altyd die konteks van die teks verstaan nie en dit veroorsaak dat die interpretasie van die teks ’n groot uitdaging bly.

Saldarini het my geïnspireer met sy studie oor die Fariseërs, Sadduseërs en Skrifgeleerdes om nie net te kyk na die letterlike analise en historiese konteks van ’n teks nie, maar om die sosiale en kulturele antropologie ook in ag te neem. Oor sy eie studie sê hy: “Sociology and cultural anthropology will provide some control for the creation of hypotheses concerning the nature of these groups. One has an assumed understanding of society whether one is aware of it or not” (Saldarini 1989:12). Ek volg graag in die voetspore van Saldarini met my studie en begin met ’n ondersoek na die sosiale en kulturele Mediterreense samelewing om sodoende die letterlike en historiese data aan te vul wanneer die teks in Efesiërs rondom die vrou se posisie in die samelewing geïnterpreteer word. Presies dieselfde siening word deur Malina gehandhaaf wanneer hy sê: “... any adequate understanding of the Bible requires some understanding of the social system embodied in the words that make up our sacred scripture” (Malina 2001:2).

Sosiale verhoudings in die antieke Mediterreense samelewing kan nie bestudeer word sonder om die waarde van die *groep* teenoor die *individu*, die *hiërargiese stelsel* van die tyd asook die *eer* en *skande*

beginsel in ag te neem nie. Myns insiens was die *hiërargiese stelsel* en die beginsel van *eer* en *skande* die hoekstene waarop dié samelewing gebou is. Wanneer hierdie twee kritieke waardes van die tyd van nader beskou word, kan die genderverhoudinge asook die familiedinamika beter verstaan word. Aangesien godsdiens so 'n sleutelrol gespeel het en ook die uitgangspunt van hierdie studie vorm, sal die godsdiensbeoefening van die tyd ook ondersoek word.

### 2.2.1 Individualisme en die Groep

Een van die grootste verskille tussen die moderne samelewing waarin ons leef en die samelewing van die antieke Mediterreense wêreld is individualisme, soos Hanson en Oakman tereg sê: “Individual rights are held as not only constitutional, but sacred. Individualism, self-sufficiency, self-esteem, personal identity, self-determination, and autonomy are all highly valued” (Hanson en Oakman 1998:7). Die klem op die individu is totaal vreemd in die antieke Mediterreense samelewing. In hulle wêreld het alles gedraai rondom die familie, beskermheer, sosiale, godsdienstige en politieke groepe. Die fokus was op verhoudings. Die behoeftes van die groep, lojaliteit aan die familie, politieke sowel as godsdienstige groepe was die waardes wat mense aan mekaar verbind het. Die samelewing van daardie tyd het bestaan uit verskillende groepe met individue wat slegs die belange van hul groepe verteenwoordig het.

Individue het die groep nodig gehad om aan hulself waarde te gee. Die selfbeeld van 'n persoon was afhanklik van die beeld wat die gemeenskap van hom/haar gehad het. 'n Persoon moes op hoogte bly van wat ander van hom/haar dink en oor hom/haar voel en dit het sy/haar optrede, sosiale status en waarde bepaal. Die eerbare persoon sou nooit sy/haar unieke persoonlikheid in die publiek vertoon nie. Gevolglik was 'n persoon se innerlike self, drome, swakhede, probleme en onsekerheid nie vir die publiek bedoel nie, maar 'n persoonlike saak. Dit het veroorsaak dat mense met baie formele optrede hul beste voetjie voor gesit het sonder om hulle innerlike stryd aan die lig te bring. Die gemeenskap moes jou altyd sien as 'n gerespekteerde, eerbare persoon wat sy/haar groep, hetsy familie of ander groepe, goed verteenwoordig. Die individu se optrede, eer en waardes is dus vanselfsprekend aan sy/haar groep toegeskryf (Hanson en Oakman 1998:7).

Die harmonie en eensgesindheid in die groep was belangriker as die individu se voorkeure of opinies. Malina en Pilch sê: “Saying the right thing to maintain harmony is thus far more important than telling what seems to be truth to the private self. Collectivist persons are not expected to have personal opinions, much less to voice their own opinions” (Malina en Pilch 2006:346). Die persoon het die

groep se opinie en denkwysse aangeneem en daarvolgens opgetree, maak nie saak of hy/sy verskil of saamstem daarmee nie. Vir die moderne mens is dit 'n vreemde konsep dat die individu nie 'n eie opinie mag uitspreek indien dit verskil van die groep s'n nie. Volgens Malina en Pilch was die mense van die antieke Mediterreense samelewing van mening dat die waarheid slegs verskuldig was teenoor die groep waaraan jy behoort, soos die familie of hoër status persone waaraan jy behoort. Persone buite die groep of wat van gelyke of laer status was het nie die reg tot waarheid gehad nie. Daar is min introspeksie gedoen, mense het mekaar nie op 'n diep emosionele en persoonlike vlak geken en verstaan soos ons dit vandag beleef nie (Malina en Pilch 2006:347). Die Nuwe-Testamentiese skrywers het geleef in 'n kultuur waarin dit nie belangrik was wat jy van jouself gedink het nie, maar wat die mense van jou gedink het. Dit is vanuit hierdie perspektief dat dit vir Paulus so belangrik is dat sy volgelinge hom sal respekteer en erken as 'n apostel van God en 'n gesaghebbende figuur in die vroeë kerk.

In die Bybel is daar talle voorbeelde van hierdie groepsidentiteit. Malina praat van 'n kollektiewe kultuur aangesien die persoon altyd beskou is as 'n lid van 'n groter gemeenskap, hetsy familie, kultuurgroep, gendergroep, nasionaliteit of ander groepering. 'n Voorbeeld hiervan vind ons in Galasiërs 2:14-15 waar Paulus vir Petrus as deel van die Joodse groepering sien en onderskeid maak tussen die Jode en heidene en in Titus 1:12 word die Kretense almal oor een kam geskeer. Die gevolgtrekking is dat wanneer een lid van 'n groep of 'n familie 'n leuenaar is, moet die hele groep leuenaars wees. Die optrede van die persoon word toegeskryf aan sy hele groep, want hy/sy is 'n verteenwoordiger van 'n groep (Malina 2001:59-64).

Die groep is volgens Duling op grond van 'n paar belangrike onderskeidende faktore gemaak, naamlik generasie (familie, vader, kinders en stam of voorvaders), geografie (stad, dorpie of plattelandse omgewing) en gender (manlik en vroulik). In die Bybel word baie mense geklassifiseer deur te verwys na hulle geografiese oorsprong byvoorbeeld Jesus van Nasaret en Paulus van Tarsus. Alhoewel Nasaret nie 'n baie belangrike dorp was nie, was Tarsus wel. In Johannes 1 vertel Filippus vir Natanael van Jesus van Nasaret en Natanael antwoord hom in vers 46: *“Kan daar uit Nasaret iets goeds kom?”* Uit hierdie vers is dit duidelik dat Nasaret nie 'n belangrike geografiese gebied was nie. In Handeling 21:39 bevestig Paulus sy eer en status deur sy stad van herkoms te noem: *“Ek is 'n Jood van Tarsus in Silisië, 'n burger van 'n belangrike stad”* (Duling 2003:149).

In Efesiërs 5:21-6:9 kom die kollektiewe kultuur na vore wanneer die skrywer die huislike pligte en verwagtinge van die familielede uitspel. Malina sê hieroor: *“The main problem is to keep the family,*

the tribe, the village, and the ethnic group sound, corporately and socially” (Malina 2001:66). Die skrywer van Efesiërs lê die riglyne en reëls neer waarvolgens die Christene moet leef om eerbaar te wees en hulle groep (Christene) en leier (Jesus) te verteenwoordig. Dit gee ’n aanduiding dat die vroeë Christene ook deel van die kollektiewe gemeenskap was, asook dat die individuele Christen deel van ’n groter groep was wat sy/haar optrede bepaal het deur die opinie van die samelewing en voorskrifte van die groep waaraan die persoon behoort het.

### **2.2.2 Die hiërargiese stelsel van die antieke Mediterreense samelewing**

Die antieke Mediterreense samelewing was ’n pre-industriële samelewing waarin politieke, godsdienstige en ekonomiese sisteme beheer is deur die sosiale struktuur. Die Romeinse en Griekse ryke, wat geheers het, was agrariese samelewings wat hoofsaaklik bestaan het uit landboubedrywighe. Die landeienaars het die mag gehad in agrariese ryke, soos Saldarini dit beskryf: “Agrarian empires are marked by a very steep hierarchy and great inequality with control and wealth in the hands of a very few” (Saldarini 1989:36). Hierdie samelewings het hoofsaaklik bestaan uit ’n klein hoeveelheid hoëklas burgers met baie mag en ’n groot laerklas wat al die werk gedoen het. Daar was nie ’n middelklas, soos ons dit vandag ken, teenwoordig nie (Osiek en Balch 1997:36-37).

Die mense van die antieke Mediterreense wêreld was oortuig dat alle goedere in beperkte hoeveelhede beskikbaar was vir die gemeenskap. Daar was slegs ’n beperkte hoeveelheid rykdom, land, eer, vriendskap, manlikheid, status, eer en respek beskikbaar in die samelewing. Hierdie goeie dinge kon herverdeel word, maar daar kon nie nog geproduseer word nie. Indien iemand se status en eer vermeerder was dit ten koste van iemand anders wat eer verloor het. Niemand wou hul eer verloor nie en daarom is die verkryger van status en eer met jaloesie en bedreigdheid bejeën. ’n Opmerking wat Malina maak ten opsigte van hierdie beperkte hoeveelhede mentaliteit is: “Thus most people would be interested in maintaining things just the way they were” (Malina 2001:89-90). Vir verdere verwysings in hierdie studie is dit noodsaaklik om hierdie punt duidelik oor te dra — die meeste mense, elite aristokrate veral, wou hulle status behou en het nie verandering voorgestaan nie. Om die status quo te handhaaf sou die ideaal wees vir die meeste antieke Mediterreense mense.

In ons hedendaagse samelewing word ’n persoon se ekonomiese posisie gebruik om sy/haar status te bepaal; die ekonomie verdeel mense dus in klasse en groepe. Geld bepaal waar jy bly, watter motor jy ry, waar jy vakansie hou en selfs wie jou vriende en kennisse is. Jou ekonomiese posisie bepaal jou omgewing en die kringe waarin jy beweeg. In die antieke Mediterreense samelewing was die

ekonomie nooit die bepalende faktor nie, maar wel 'n persoon se familie (Malina 2001:29). Invloedryke families het die samelewing beheer en beskerming gebied vir laer klas families. Sukses is bepaal deur die regte konneksies en deur familiebande.

Klasse het 'n groot rol gespeel in die hiërargiese stelsel van die antieke Mediterreense samelewing. Alhoewel die hele konsep van klasse 'n baie komplekse saak is word *klas* geassosieer met 'n persoon se ekonomiese situasie en die rykdom van die familie. *Status* spreek van die persoon se wettige posisie in die sosiale sisteem en *party* spreek van die persoon se politieke mag. Die areas van klasseverdeling het baie oorvleuel. Daar moet multidimensioneel na 'n persoon gekyk word om die komplekse hiërargiese klasseverdeling te verstaan. Hierdie klasse verdeling en die hiërargie van die destydse wêreld het tot gevolg gehad dat oorheersing, uitbuiting, onderdrukking en vernedering daaglik die grootste deel van die samelewing geraak het. 'n Handjievol ryk, invloedryke, politieke, godsdienstige en sosiale manlike leiers met 'n honger na mag het gedikteer wat met die res van die samelewing gebeur. In die antieke samelewing het politieke en sosiale status gelei tot die verkryging van rykdom, anders as vandag waar rykdom juis die sosiale status van 'n persoon bepaal en die bron van mag in politiek is. Die persone met mag het eenvoudig die besluite geneem, ten spyte van die invloed wat dit op ander, laer af in die hiërargie, sou hê (vgl. die meer volledige bespreking van Saldarini 1989:22-23).

'n Stelsel wat baie prominent gefunksioneer het in die antieke Mediterreense samelewing was die van beskermheer, kliente en vrymense. Hierdie stelsel word as volg gedefinieer deur Osiek en Balch: "Patronage is a mutual relationship between unequals for the exchange of services and goods... the client acquires protection and access to power, while the patron acquires political support and prestige and stature in the eyes of others" (Osiek en Balch 1997:48). As gevolg van die regering se onvermoë om voorraad en mag aan die menigtes te voorsien was die beskermheerstelsel baie effektief. Eerstens het dit die eer en status van die beskermheer gedien en tweedens het dit lewensnoodsaaklike voorrade aan die massas voorsien (Saldarini 1989:32).

Die beskermheer kon staatmaak op die politieke en sosiale ondersteuning van sy kliente en hulle kon weer reken op sy materiële voorsiening in hulle behoeftes. 'n Persoon het dus swaar gesteun op die lojaliteit van die mense met wie hy/sy in verhoudings gestaan het. Godsdienstige, sosiale en politieke groepe het staatgemaak op die lojaliteit van hulle volgelinge. In die Nuwe-Testamentiese tekste kom die oproep van die Fariseërs en Joodse leiers tot lojaliteit aan Joodse tradisies en gebruike duidelik na vore. So byvoorbeeld lees ons in Matteus 9:11 dat dit vir die Fariseërs onaanvaarbaar was dat Jesus saam met tollenaars en sondaars geëet het aangesien dit teen die tradisie van die Jode was. Nog 'n

voorbeeld vind ons in Markus 7:3: die Fariseërs en Skrifgeleerdes was getrou aan die oorlewering van die ou mense, soos byvoorbeeld om hulle hande deeglik te was voor ete.

In die groot meerderheid van gevalle was dit mans wat beskermhere was, maar daar is bewyse van vroue in die hoër status groep in die Grieks-Romeinse kulture wat ook as beskermers opgetree het: "... wealthy women, too, gave public benefactions and received similar kinds of honors as a result. Class and status took priority over gender determinations, so that high-status women often functioned as patrons to cities, corporations, and private associations. High-status women appear in epigraphical commemorations in large numbers as benefactors, patrons of cities, temples, and social clubs, and as priestesses of numerous cults. They were heads of households when no appropriate male was present. Women painters, philosophers, and even barristers are known" (Osiek en Balch 1997:50, 58). Voorbeelde van vroue wat as beskermers opgetree het vir veral Paulus, is Fébé in Romeine 16:1-2; Priscilla in Romeine 16:3 en Priscilla en haar man Akwila in Handeling 18:1-2.

Elke familie en gesin is op die een of ander wyse deur die beskermheerstelsel geraak. Die hele huishouding het baat gevind of verliese gelyk as gevolg van die voorspoed of omstandighede van die hoof en dit het dikwels saamgehang met die regte keuse van 'n beskermheer.

Slawerny was ook deel van die antieke samelewing. Malina en Pilch definieer slawerny as volg: "Slavery is a symbolic ritual of dishonor consisting of depriving a person of freedom of decision and action by means of force or enforced solidarity with a view to the social utility of the enslaving agent" (Malina en Pilch 2006:396). Hulle was verantwoordelik vir die werk wat niemand anders wou doen nie. Dat sommige slawe baie sleg behandel is, is 'n feit. Tog was daar ook opgevoede slawe wat onderwysers, sekretarisse en toesighouers was en selfs huishoudings bestuur het. Die beeld van meesters en slawe is 'n bekende een in die Nuwe Testament en selfs in Efesiërs geniet die slawekwessie aandag (Duling 2003:16). Slawerny was 'n aanvaarbare sosiale instelling wat bestaan het uit slawe wat in huise of op plase by families gewerk het asook politieke slawe wat in tempels, paleise en stede gewerk het. Slawe was verantwoordelik vir die harde fisiese arbeid, sodat die vry gebore mense, veral die elite, in luuksheid kon leef.

Slawe is gebore in slawerny of gevang gedurende oorloë. Persone wat nie hul skuld kon betaal nie is ook as slawe verkoop. Slawe het egter nie 'n aparte sosiale klas gevorm nie, die status van 'n slaaf is bepaal deur die status van sy/haar meester. Sommige slawe het baie invloed gehad en geleerde posisies beklee, soos reeds genoem, en daar is ironies genoeg gevalle aangeteken van slawe wat slawe besit het!



Alhoewel slawe ook rykdom kon bekom en hulle eie vryheid kon koop, was hulle altyd ondergeskik aan hulle meesters in die beskermheerstelsel. Die lewe van 'n slaaf was hard en ongenaakbaar, hulle het geen wettige status gehad nie en is as hulle meester se besitting beskou. Hulle is soms geslaan en gemolesteer, hulle families is opgebreek en hulle het nie die reg gehad om te trou nie, sommige slawe is wreed mishandel en in howe gemartel om inligting te bekom. Jode het nie normaalweg mede-Jode as slawe aangehou nie, maar indien wel was dit slegs vir 'n tydperk van ses jaar, want in die sewende jaar, die Jubeljaar, is slawe vrygelaat (Malina en Pilch 2006:396-397).

Daar was nog 'n laer klas as die gewone boere, vissermanne en selfs slawe. Hierdie laagste klas het die bedelaars, prostitute en diene ingesluit. Hierdie laagste groepering is as onrein gesien en is beskou as oorbodig in die samelewing (Duling 2003:16).

Wanneer klasse, status en mag bespreek word moet daar altyd in gedagte gehou word dat die antieke Mediterreense samelewing kompleks was met sosiale sisteme wat interaktief gefunksioneer het. Politieke, ekonomiese, godsdienstige en sosiale status het nooit in isolasie van mekaar bestaan nie.

### 2.2.3 Die beginsel van *eer* en *skande*

'n Persoon se eer het sy/haar plek in die samelewing bepaal. Eer is beïnvloed deur 'n persoon se geslag, familie, groep, geslag en posisie op die sosiale statusleer. Die doel van eer word deur Malina beskryf: "The purpose of honor is to serve as a sort of social rating that entitles a person to interact in specific ways with his or her equals, superiors, and subordinates, according to the prescribed cultural cues of the society" (Malina 2001:52). In 'n samelewing waarin sosiale status die fondasie van interaksie was, het *eer* en *skande* 'n kritieke rol gespeel.

Elke persoon was deel van 'n familie en elke familie het 'n sekere status en klas gehad. Soos reeds bespreek was individualisme glad nie ter sprake in hierdie tyd nie, en 'n persoon se identiteit is gekoppel aan die familie waaraan hy/sy behoort. 'n Persoon is aanvaar in die familie as hy/sy die tradisionele waardes en reëls van die tyd gevolg het en die orde van die Mediterreense familie behou het. Bloedverwante kon vertrou word om die eer van die familie te beskerm, maar alle buitelanders is beskou as kompetisie vir eer. Die persepsie was, soos genoem, dat daar beperkte hoeveelhede van alles in die samelewing bestaan het, ook 'n beperkte hoeveelheid eer wat verkry kon word. Daar het dus 'n groot mate van wantroue en agterdog bestaan. Vreemdelinge is as vyande beskou en daar is met agterdog opgetree om te bepaal hoe eer verkry kan word. Die magspel vir eer kon slegs tussen twee partye met gelyke sosiale status gevoer word en dit was 'n publieke saak. Die sosiale gemeenskap

moes erkenning gee aan die verlies van eer of die verkryging van eer, soos Malina dit stel: "... public praise can give life and public ridicule can kill" (Malina 2001:40).

'n Goeie naam en reputasie was noodsaaklik vir die bestaan van 'n familie, want geen familie kon totaal onafhanklik funksioneer nie. Deur vrye assosiasie het daar sekere ooreenkomste tussen families bestaan. Vanselfsprekend het die goeie naam van 'n familie 'n groot rol gespeel om goeie bondgenote te verkry. Die familienaam en reputasie is oorweeg voordat daar ooreenkomste gesluit is met mekaar. Die magspel vir eer het veroorsaak dat sommige families eer gewen het en ander weer eer verloor het. Hierdie magspel het groepe se posisies in die samelewing beïnvloed wat weer hulle assosiasies beïnvloed het. Lewenskwaliteit is bepaal deur die eer, reputasie en goeie naam van die familie. Daar was dus gedurig pogings om ander families se reputasies skade te berokken en daardeur jou eie familie se posisie van eer te bevorder (Malina 2001:37).

Eer kon verdien word of oorgedra word. 'n Persoon kon gebore word in 'n erbare familie en so eer verkry sonder dat hy/sy enigiets gedoen het om dit te verdien. Die geslagsregisters van die tyd getuig van die eer en skande van families. Geslagsregisters was baie belangrik in hierdie samelewings, soos duidelik is uit die voorbeelde van geslagsregisters in die Bybel: Genesis 5; 1 Kronieke 1; Mattheus 1 en Lukas 3. Die doel van geslagsregisters was om 'n skematiese voorstelling te maak van die persoon se voorvaders en herkoms, maar ook om die belangrikheid van sekere lede van die familie te beklemtoon. Dit is ook gebruik om sosiale status te kommunikeer, huweliksverbintenisse te bepaal, erfregte na te spoor, godsdienstige reinheid en politieke leierskap te bepaal. Vroue word soms in geslagsregisters in die Bybel genoem. 'n Voorbeeld hiervan word gevind in 1 Samuel 18:27 waar Dawid se koninklike vrou Mikal, die dogter van Saul, genoem word. Sy word genoem om Dawid en sy familie se eer te bevorder, want sy was van koninklike afkoms. In Lukas 1:5 word Elisabet, Johannes die Doper se ma genoem om die reinheid van sy afkoms te bevestig (Hanson en Oakman 1998:27-31). Vroue word genoem omdat hulle eer of skande toevoeg tot die patriargale familie. In hierdie konteks kan Mattheus 1:5 aangehaal word wat Rut se naam noem, wat deur haar voorbeeldige en dapper optrede eer gebring het aan haar man se familie.

Hoe kon eer dan bekom of verloor word? 'n Eenvoudige voorbeeld van hoe eer in die samelewing gefunksioneer het is die volgende: Die vader in die familie, wat die genderstatus en outoriteit het, gee aan sy kinders 'n opdrag en hulle is gehoorsaam, want hulle respekteer hom. Eer word dus aan die vader bewys deur sy kinders; ander mense neem waar dat die vader se kinders hom respekteer en die vader ontvang eer in die samelewing. Indien die kinders ongehoorsaam is aan die vader en nie sy



opdrag uitvoer nie, sal die samelewing die vader se gesag verag en die kinders het dus skande oor hulle pa gebring. Die hele familie vind dus baat by die eer van die vader, aangesien dit 'n patriargale samelewing was. Die kinders se ongehoorsaamheid het indirek hulle eie nadeel tot gevolg, aangesien die samelewing hulle familie met minder eer sou behandel. Enige familielid kon skande oor sy/haar familie bring. Die samelewing het eer betoon aan 'n familie deur hulle optrede teenoor daardie familie. Malina noem 'n voorbeeld: Indien 'n persoon sy woord gee deur te sweer of 'n eed af te lê oor 'n spesifieke saak en dit word later bevind dat dit nie die waarheid was nie, het die persoon eer verloor, want sy woord was nie waar nie. Die teendeel is ook waar: 'n persoon kon eer bekom deur bekend te word as 'n man van sy woord, vandaar die spreekwoord wat sê: ek gee jou my woord van eer. Om in die publiek as 'n leuenaar bekend te staan sou groot skande oor die familie bring en hulle sou eer verloor (Malina 2001:40-43).

Skande kan as 'n positiewe motivering in 'n gemeenskap gesien word, omdat sensitiwiteit vir *eer* en *skande* persone versigtiger laat optree het omdat daar gevolge van jou aksies is en die gevolge kan skande of eer aan jou groep besorg. Die vrees vir skande veroorsaak dat daar respek is vir die reëls waarvolgens die samelewing interaksie het. Eer kan net geldig wees indien die samelewing erkenning gee daaraan, so is skande ook gekoppel aan die samelewing. Wanneer 'n persoon aanspraak maak op eer of 'n sekere status, maar die publiek erken dit nie is daardie persoon tot skande gedoem, verneder en ontnem van eer. 'n Interessante waarneming wat Malina maak is dat eer van binne (die persoon se aanspraak) na buite (publieke erkenning) beweeg en dat skande van buite (publieke ontkenning) na binne (persoon se erkenning van ontkenning) beweeg. Dan is daar diegene wat alle eer verloor het en bekend gestaan het as eerloos of skandelik, byvoorbeeld prostitute en families waarin die man sy vroulike familieledes as prostitute gebruik. Hierdie groepe of families het al die reëls van die samelewing verbreek en daar word op hulle neergekyk as skandalig. In hulle geval kan eer nooit weer herstel of verdien word nie; hulle het verval in 'n chaotiese bestaan, sonder respek van die publiek (Malina 2001:50-51).

Die sosiale waarde van eer en skande bring 'n duidelike genderverdeling in die destydse samelewing na vore. Die manlike en vroulike *eer* en *skande* sisteme het radikaal van mekaar verskil. Vir die mans het eer bestaan uit status en mag asook die reputasie wat die manlike familieledes gehad het in die samelewing. Elke man moes lojaal bly teenoor die eer van sy familie. Manlikheid is gemeet aan onder andere aggressie, die vermoë om seuns voort te bring, seksuele mag en die beskerming van sy familie. Malina verduidelik die manlike eer as volg: "First of all, male honor is symbolized by the testicles,

which stand for manliness, courage, authority over family, willingness to defend one's reputation, and refusal to submit to humiliation" (Malina 2001:47). Daar is nie van 'n man verwag om seksueel eksklusief of rein te wees nie, aangesien die antieke samelewing van mening was dat die manlike liggaam nie ontwerp is vir getrouheid nie. 'n Man se manlikheid sou betwyfel word indien hy nie probeer het om sy eer uit te brei deur sy gelykes se vroue te verlei nie.

*Eer en skande* het egter 'n totale ander betekenis vir vroue gehad. Osiek en Balch verduidelik dat vroue se eer gekoppel was aan hulle seksuele reinheid en kuisheid: "The honor of women in the public male world consists in preserving the family's honor by guarding their own sexual purity. Women are, in men's eyes, the mysterious gateway of birth and death. Because they ultimately have the power that provides legitimate offspring, they must be protected from outsider males and therefore controlled. Women are the weak members of the family for whom sexuality is irresistible and sex drive indiscriminate" (Osiek en Balch 1997:39). Hierdie kwansuise seksuele swakheid van die vrou het haar in die posisie geplaas om skande oor die familie te bring indien sy seksuele verhoudings met enige ander man buiten haar eie man sou aangaan. Daarom was maagdelikheid voor die huwelik 'n eer en moes dit ten alle koste beskerm word. Indien 'n vrou verkrag of verlei word sou dit skande oor die familie bring, want dit sou beteken haar manlike familieleden was nie by magte om haar te beskerm nie. In baie kulture is sulke vroue 'n skande vir hulle familie en die pa en broers sou sover gaan om hulle dood te maak om die eer van die familie te herstel. Mans moes dus hulle vroulike familieleden beheer en oppas. Vroue moes hulle baie eng by die sosiaal aanvaarbare manlike norme van die tyd hou om skande te voorkom. Die argument kan gemaak word dat die manlike norm eer simboliseer terwyl die vroulike skande simboliseer (Osiek en Balch 1997:40). Malina verduidelik die vroulike eer as volg: "Female honor, is symbolized by the maidenhead (hymen) and stands for female sexual exclusiveness, discretion, shyness, restraint, and timidity" (Malina 2001:47). Vroue wat nie onder die beheer en beskerming van 'n manlike familielid staan nie, soos byvoorbeeld weduwees of geskeides wat geen manlike familieleden het nie, is as seksuele predatore beskou en was 'n gevaar vir die eer van 'n familie.

Malina maak onderskeid tussen twee groepe wat kollektiewe eer verteenwoordig het. Eerstens die natuurlike groep wat 'n persoon aan 'n groep verbind as gevolg van natuurlike omstandighede soos byvoorbeeld geboorte in 'n spesifieke familie, nasionaliteit, sosiale stand, gender en selfs die omgewing waarin jy bly. 'n Persoon word dus sonder keuse in 'n natuurlike groep geplaas. Die tweede groep is die opsionele groep wat bepaal word deur die persoon se keuses. Mense word aan mekaar verbind as gevolg van kontrakte, ooreenkomste en assosiasies. Die vroeë kerk en die eerste

eeuse Christene was so ‘n opsionele groep, mense wat as gevolg van hulle geloof aan mekaar verbind was. Die hoof van ‘n groep het die reëls neergelê en die mag en eer van die groep bepaal. Jesus en Paulus is voorbeelde van leiers van opsionele groepe — Jesus as leier van sy volgelinge en Paulus as leier van die gemeentes wat hy gestig het. Die hoof van ‘n groep het die lojaliteit en eer van sy groep gehad. Volgens Malina kon die leier, hetsy die koning van die nasie of die vader van sy familie of die leier van ‘n opsionele groep, nie deur die groeplede gekritiseer word nie. Die leier het bepaal wat is reg en verkeerd in sy groep en opstand teen hom is gesien as rebellie. Daar is verwag van die groeplede om eer aan die leier van hulle groep te betoon en op so ‘n wyse die groep se eer in die sosiale sisteem te bevestig. Verdeeldheid in die groep het die groep se posisie van eer skade berokken (Malina 2001:36-46).

Die vraag wat gevra kan word is: Wat was Jesus se houding teenoor die *eer* en *skande* kultuur van Sy tyd? Malina maak ‘n opmerking hieroor: “Some have stated that Jesus acted without concern for honor because he advocated the worth of serving and forgiveness. In fact, he acted quite in line with honor by claiming the worth for such ‘female’ behavior, which he urges on his followers” (Malina 2001:51). Vir my wil dit voorkom of Jesus waarde aan vroue gegee het deur hulle optrede as waardevol te beskou en Sy manlike dissipels aan te moedig om vroulike optrede, soos diensbaarheid en vergifnis as ‘n norm en waarde te handhaaf.

Paulus het ook die kompetisie vir eer beleef deur opponente wat sy eer uitgedaag het. Volgens Malina en Pilch was die grootste opponente in Paulus se bediening die Judaïseerders wat genoem word in Galasiërs 1:7 en Filippense 1:28 asook die uitnemende apostels wat in 2 Korintiërs 5:11 genoem word (Malina en Pilch 2006:334). Paulus se eer is uitgedaag toe hierdie opponente sy volgelinge probeer afrokkel het. Paulus het in ‘n sekere sin as beskermheer vir die vroeë kerk opgetree en die valse leraars wou sy kliënte “steel” en sodoende sy eer bekom. Uit die agtergrond van die tyd moet ons aanneem dat Paulus se opponente sy sosiale gelykes was, aangesien sulke eer-uitdagings slegs van persone kon kom wat ‘n soortgelyke sosiale status het en nie iemand wat laer of hoër in die hiërargie is nie. Die interaksie het begin deur ‘n uitdaging van eer. In hierdie geval het Paulus se opponente sy eer uitgedaag deur sy leerstellings te bevraagteken by sy volgelinge (kliënte). Die uitdaging moet opgevolg word deur ‘n reaksie of antwoord — stilswye sou ‘n verlies van eer beteken. Paulus beantwoord sy opponente in sy briewe op so ‘n wyse dat hy homself as ‘n eerbare en gesaghebbende figuur handhaaf. Hy doen dit deur op nege verskillende geleenthede in sy briewe na homself as ‘n apostel van Jesus Christus en ‘n dienskneg van God te verwys (Malina en Pilch 2006:334-335).

#### 2.2.4 Genderrolle van die antieke Mediterreense samelewing

Die antieke Mediterreense wêreld was 'n manlik beheerde samelewing. Vroue is gesien as die “ander” en nie die norm nie. Dit het volgens Osiek en Balch aanleiding gegee tot die devaluasie en ondergeskiktheid van vroue (Osiek en Balch 1997:40). Mans het oor hulle vroue geheers en hulle beheer om te probeer voorkom dat die vroue nie skande oor die familie bring nie.

Die manlike dominansie van die vrou het verskeie oorspronge. Die patriargale samelewing was van mening dat die man se saad verantwoordelik was vir lewe en dat die vrou slegs haar baarmoeder beskikbaar moes stel aan 'n man vir die geboorte van sy kinders. Die Skeppingsverhaal in Genesis 1-2 het ook die meerderwaardige posisie van die man bevestig, want die man is eerste gemaak. Die *eer* en *skande* stelsel maak dit duidelik dat mans vroue as potensieel gevaarlik beskou het aangesien die vrou haar familie se eer kon skend deur haar sedelose optrede. In 'n sekere mate was daar 'n vrees vir vroue as gevolg van hul veronderstelde onvoorspelbaarheid en seksuele swakheid. As gevolg van hierdie vrees is 'n dogter as die “swak skakel” in 'n familie beskou. Een van die mees skokkende aanhalings wat ek in Hanson en Oakman se werk gevind het sê: “And women are often categorized as fundamentally sinful...” (Hanson en Oakman 1998:24). Vroue is gesien as die swakker geslag, die minder belangrike geslag, die middel tot 'n doel (kinders voortbring) en in die uiterste gevalle as die bron van kwaad en dus die sondige geslag.

In dieselfde asem het die Joodse geskrifte soos Spreuke die vrou se belangrikheid in die samelewing verdedig. Alhoewel die Jode deel was van die patriargale stelsel en die posisie van die vrou in die antieke Mediterreense samelewing deur alle gelowe en groepe onderdruk is, wil dit tog voorkom of die oorspronklike waarde van die vrou nie net as “weak link” of “sinful” of “dangerous” gedefinieer kan word nie. In Spreuke 31 word die lof van 'n deugsame vrou besing. Alhoewel 'n vrou, 'n moeder, 'n dogter of 'n suster liefde, respek en sorg verdien, moes sy steeds binne die grense van 'n patriargale samelewing beweeg en haarself onderwerp aan haar manlike familielede (Hanson en Oakman 1998:25). Soos al die ander kulture in die antieke Mediterreense samelewing is die Joodse geskiedenis ook gedomineer deur die mans. Volgens Meeks was die vrou se doel in Judaïsme uitsluitlik om haar man te dien: “The proper relation of wife to husband is expressed by the verb *douleuein*, ‘to serve as a slave,’ and the sole legitimate purpose of marriage and of sexual intercourse is procreation” (Meeks 1974:177). Die Joodse gemeenskap was nog meer konserwatief ten opsigte van die vrou se rol in die samelewing as veral die Romeine en in 'n mindere mate die Grieke.

Deel van die beheer oor vroue het ingesluit dat die samelewing in twee gebiede verdeel is naamlik die publieke plekke wat deur mans besoek is en waar politieke aktiwiteit, onderhandelinge en transaksies plaasgevind het en die private huislike aktiwiteite en die bestuur van die huishouding wat die wêreld van die vrou uitgemaak het — dit sluit in kinders grootmaak en huislike pligte. Informele interaksie tussen families is deur die vroue hanteer, maar formele byeenkomste was deel van die manlike pligte. Die huise is verdeel in ruimtes waar slegs die mans gekom het en ander gedeeltes waar slegs die vroue gekom het. Die gebruik was dat vroue eenkant geëet het en nie saam met die mans nie. Die orde van die samelewing het bepaal dat mans en vroue in twee verskillende omgewings geleef het. Selfs tydens formele etes het mans en vroue apart geëet, terwyl die hele familie saamgeëet het tydens informele familie-etes (Osiek en Balch 1997:46). Vroue is verbied om sekere publieke plekke soos byvoorbeeld die Joodse tempel en die Griekse atletiese spele te besoek. Die plek van die vrou was in die huis besig in die kombuis. Malina beskryf die vrou se plek in die samelewing: “That means they face toward the inside, with a sort of invisible magnet of social pressure turning females inward, toward their space in the house or the village” (Malina 2001:47). Aan die ander kant word die man se posisie as uitwaarts beskryf, in die huis se publieke areas en in die publieke vergaderplekke van die gemeenskap.

Die onderskeid wat daar tussen mans en vroue gemaak is was duidelik en ooglopend, selfs in hulle kleredrag en haarstyle moes vroue “anders” lyk as mans. In Deuteronomium 22:5 staan daar dat vroue nie manskleres mag aantrek nie en mans nie vrouekleres nie, terwyl 1 Korintiërs 11:14-15 duidelik is oor mans wat nie lang hare moet dra nie en vroue wat lang hare as ‘n bedekking moet dra. Op soveel gebiede het daar onderskeid bestaan tussen die manlike norm en die vroulike “ander” dat Hanson en Oakman tereg opmerk: “ancient Israelites replicated their perceptions of gender in social roles, behaviors, dress, spaces, times, and attitudes” (Hanson en Oakman 1998:25-26).

Geslagsgelykheid was ‘n kultuurvreemde idee in antieke Mediterreense samelewings. Geen man sou ooit dink aan ‘n vrou as sy gelyke nie. ‘n Man is met ander mans van dieselfde status en geleerdheid as hy vergelyk. Geleerdheid was ook iets wat grootliks beperk was tot die manlike geslag, alhoewel daar wel bewyse bestaan van hoër klas vroue wat ook in sekere rigtings opleiding ontvang het. In hierdie samelewing het die man en vrou verskillende rolle gehad en dit moes vervul word om aan die verwagtinge van die gemeenskap te voldoen. Osiek en Balch bevestig die idee van manlike meerderwaardigheid wanneer hulle opmerk: “Concepts of basic gender differences confirmed the belief in the inherent superiority of male to female in nature (*physis*), strength, and capacity for virtue or courage (*arete*)” (Osiek en Balch 1997:55). Aristoteles se filosofie was dat dit die natuur van die

man was om opdragte te gee. Vroue, slawe en kinders moes gehoorsaam wees aan die opdragte van die man. In teenstelling daarmee het Plato en Sokrates gemeen dat mans en vroue dieselfde *physis* en *arete* het en daarom het vroue die vermoë om dieselfde take as mans te verrig. Tog maak hulle voorsiening daarvoor dat dit nie met dieselfde fisiese krag en uitnemendheid gedoen kon word nie (Meeks 1974:170). Filo, egter verwys na die skeppingsverhaal en maak die stelling dat mans geskape is met gees en intellek, terwyl vroue slegs sensories en materialisties is. Volgens Meeks het daar in die filosofiese skole 'n beweging ontstaan om gelykheid vir mans en vroue te aanvaar as 'n beginsel, maar hierdie filosofie het nie in die praktyk gerealiseer nie. Die filosowe van die tyd was almal manlik: "... the philosophical school was 'a closed masculine community from which women were excluded,' which yielded only reluctantly to the ideal of equality" (Meeks 1974:171).

Om in die geestelike lewe te groei is dit nodig om van die simboliese vroulike na die simboliese manlike beeld oor te gaan. Dit was 'n uitgesproke feit dat dit meer voordelig was om 'n man in hierdie wêreld te wees. Daar bestaan 'n Joodse gebed waarin mans hulle dank aan God uitspreek dat Hy hulle nie 'n heiden, slaaf of vrou gemaak het nie (Osiek en Balch 1997:55-56). Meeks beweer dat hierdie gebed sy oorsprong in Plato se drie redes vir dankbaarheid het: "that I was born a human being, and not a beast, next, a man and not a woman, thirdly, a Greek and not a barbarian" (Meeks 1974:167).

### **2.2.5 Die funksionering van die familie in die antieke Mediterreense samelewing**

Soos gesien kan word uit die vorige paragrawe was die sosiale norme van die antieke Mediterreense samelewing die kulturele gids waarvolgens mense opgetree het en ook geëvalueer is. Malina verduidelik dat sosiale norme ook 'n direkte invloed op die funksionering van die familie gehad het: "Kinship refers to patterns of social norms that regulate human relationships directly based on the experiences of birth and the birth cycle – from the womb, through developmental stages, to death" (Malina 2001:134). Die sosiale norme het bepaal dat die ouers van 'n persoon die oorsprong was van daardie persoon se verhoudings. Die belangrike vrae was dus: Wie is jou ouers? Wie is jou familie? Wanneer huwelike beplan is, was dit noodsaaklik om te weet wat gaan die sosiale status van die paartjie se kinders wees. Die keuse van 'n huweliksmaat was 'n baie belangrike sosiale besluit.

Huweliksooreenkomste is *eksogamie* genoem wanneer die huweliksmaat van buite die familiegroep kom met die doel om solidariteit met ander families te smee of meer status te bekom, of *endogamie* wanneer die huweliksmaat van binne die familiegroep kom. *Endogamie* het die familie beskerm van ongewenste invloede van buite en verseker dat die familie-eenheid 'n geslote en veilige sosiale



groepering vorm. Laasgenoemde was die voorkeurhuwelik in die antieke Mediterreense samelewing. Malina maak dit baie duidelik dat daar verkies is dat die huwelik in die familie bly wanneer hy sê: “... in the Mediterranean world, there was a marked preference for keeping daughters as close to the nuclear, conjugal family as the prohibitions of incest permitted. Further, while cross-cousin marriage between the offspring of either parent’s siblings was eagerly sought, marriage with cousins from the father’s side of the family was always preferred ... The first century Mediterranean world was marked by geographical and social immobility that resulted in the heightened support and constraint of a closed social network” (Malina 2001:138-142). Voorkeur is gegee aan die vader se kant van die familie. Dit was na alles ‘n patriargale samelewing wat nie ten gunste van verandering was nie. Die geslote sosiale netwerk was ook toe te skryf aan die geografiese beperkings. Mense het nie so maklik gereis nie en was gewoon aan hulle bekende omgewing, met die bekende mense en die bekende sosiale strukture (Malina 2001:135-136).

‘n Pas getroude paartjie het by die man se familie aangesluit en sodoende het die bruid onder die patriargale sisteem van haar eie pa oorbeweeg na die patriarg van haar man se familie. Die kosbaarste besitting in ‘n familie was hulle manlike nageslag wat die familie sou uitbrei en beskerm. Dogters se mees funksionele taak sou wees om ‘n goeie huwelik te voltrek, sodat haar geboorte-familie kan baat by die status en eer van haar aangetroude familie. Huwelike was ‘n wettige en ook ‘n sosiale ooreenkoms tussen twee families met die doel om ‘n goeie nageslag te produseer, om eer te bekom en eiendom oor te dra na die volgende geslag. Die aanvaarbare norm was dat indien die twee families nie van gelyke sosiale status was nie, slegs die vrou ‘n laer status mag hê en nie die man nie — dit sou ‘n skande oor die familie bring indien die vrou met ‘n man trou met ‘n laer status. Die funksie en sosiale verantwoordelikheid van ‘n vrou was juis om ‘n hoër status te bekom vir haar eie familie deur met ‘n man van ‘n hoër status te trou. Slawe het nie die voorreg gehad om te trou nie. Die grootste skande en vernedering vir ‘n familie sou wees indien ‘n vrygebore vrou met ‘n slaaf ‘n verhouding aanknoop, selfs al sou dit ‘n vrygelate slaaf wees (Osiek en Balch 1997:41-61).

Die keuse van ‘n huweliksmat is selde aan die seun of dogter oorgelaat. Die ouers was verantwoordelik om ‘n geskikte huweliksmat vir hulle kinders te vind. Weereens word die groep se belang eerste gestel en getuig huwelike van die kollektiwisme wat geheers het in hierdie tyd. Die verlowing was ‘n bindende ooreenkoms en kon slegs deur ‘n egskeiding ontbind word. So ‘n voorbeeld vind ons in Mattheus 1 in die geval van Josef en Maria se verlowing (Hanson en Oakman 1998:31). Die huwelik was ‘n delikate, interafhanklike verbintenis tussen twee kollektiewe

persoonlikhede; daar is nie baie ruimte gelaat vir persoonlike gevoelens en uitdrukking van emosies nie. Fisiese aanraking is beperk tot moeder-seun en broer-suster verhoudings en dit was onvanpas vir 'n jong huwelikspartjie om persoonlike toenadering in publieke plekke te wys. Nog 'n baie insiggewende opmerking wat Malina maak is dat huweliksprobleme gewoonlik bespreek is met broers en susters en nie met ouers of vriende nie (Malina 2001:140-143). Egskeiding was nie net 'n saak tussen twee individue nie, maar tussen twee families (Hanson en Oakman 1998:43).

'n Skoondogter wat in haar man se familie se woning kom bly, sou soos die buitestaander behandel word, tot sy die dag geboorte skenk aan 'n seun. Haar seun bring vir haar sekuriteit en status in haar man se familie, want nou sou haar seun haar verdedig teen haar man en haar skoonma, vandaar die spesiale verhouding tussen 'n ma en haar seun. Wanneer daar onmin in 'n familie ontstaan, sou die seun meestal sy ma se kant kies, selfs teen sy vrou. Skoondogters het dus nie 'n kans gestaan in 'n familie-vete nie (Malina 2001:144). Vroue het meestal die jong kinders in die vroue-kwartiere grootgemaak en mans het gevolglik min te doen gehad met die vroeë vormingsjare in die kind se lewe.

Van vroue is verwag om nie hulle eie emosies te beleef nie, maar slegs die emosies van hul mans te weerspieël. Vroue mag ook nie hul eie godsdienste beoefen nie, maar slegs die godsdienste van hul mans volg. Plutargus gaan so ver om aan te dui dat mans maar ontrou mag wees aan hul vroue, solank hulle net genoeg aandag aan hul vroue gee dat die vrou nie dalk losbandig raak nie: "With Plutarch the conservative patriarchal and androcentric ideal of marriage as it was known in the old Greek tradition is reasserted. Against such a traditional ideal, the reality at the time of the turn or the second century must have been different. One almost senses in him the nostalgia for the great classical era of Greece that was no more in his day. The times were changing, and with them women's roles in society. Even the conservative Plutarch begins to talk about a wife as a friend. And so, there are glimpses of a relational ethic beginning even between men and women" (Osiek en Balch 1997:63-64). Hierdie verlange in Plutargus om terug te keer na die konserwatiewe patriargale tydperk is nie vreemd in sy tyd nie. Selfs die skrywer van Efesiërs toon so 'n terugkeer na die vroeë tradisionele rolle van mans en vroue.

Malina het ondersoek gedoen na Paulus se siening oor die huwelik en wat die samelewing se siening van die huwelik was in die eerste eeuse Mediterreense tyd waarin Paulus geleef het. Malina stel Paulus se uitgangspunt soos volg: alle mense kan direkte toegang tot God hê deur Jesus Christus, ongeag gender, etnisiteit of sosiale status (vgl. Gl 3:27-28; Rm 10:12; 1 Kor 12:13). Waarom moet daar dus in die kerk onderskeid tussen man en vrou gemaak word?



Dit is tog merkwaardig dat dit slegs in Galasiërs is dat die onderskeid tussen man en vrou opgehef word. Paulus gaan dus direk teen die wette en norme van die tyd in en verwag van sy volgelinge om 'n nuwe norm te volg. Meeks sê dat Paulus 'n feitlike stelling maak in Galasiërs 3:28 wat die sosiale waardes van sy tyd fundamenteel verander. Nuwe gesindhede en veranderde gedrag was die motivering vir Paulus se opmerking — dit sou egter slegs plaasvind indien die groep sy stelling sou aanvaar. Ongelukkig het hierdie stelling van Paulus nie radikale veranderinge in die posisie van die vrou in die samelewing tot gevolg gehad nie (Meeks 1974:206). Dit wil vir my voorkom of Paulus die gelykheid van vroue en mans in die Christendom erken het, maar nie te veel daarop wou uitbrei nie, moontlik omdat dit so 'n kultuurvreemde verskynsel was dat mans en vroue as gelykes beskou kon word. Hedendaagse navorsers twyfel of Paulus hier werklik 'n gelykheid tussen mans en vroue bedoel het, aangesien dit binne die gegewe kultuur nie aanvaarbaar sou wees nie en so 'n standpunt die vroeë kerk beslis in onguns by die wyer samelewing sou bring. Paulus was versigtig om nie kontroversiële uitsprake te maak, wat die kerk se posisie in die samelewing sou benadeel nie. Die meeste mans in die antieke Mediterreense samelewing wou die status quo behou aangesien die dominansie van die man, volgens Meeks, 'n simbool van stabiliteit in die destydse wêreld was (Meeks 1974:180). Paulus se uitspraak in Galasiërs sou beslis die status quo uitdaag. Ongelukkig het hierdie gelykheid wat Paulus in Galasiërs 3:28 voorhou, nooit werklik gerealiseer nie en ek ondersteun Meeks se sienswyse wanneer hy sê: "... the declaration that in Christ there is no more male and female faded into innocuous metaphor, perhaps to await the coming of its proper moment" (Meeks 1974:208). Alternatiewelik kon Paulus slegs verwys het na gelykheid tussen mans en vroue in verband met hulle verhouding met Christus en nie in verband met hulle sosiale en kulturele rolle nie.

Interaksie tussen Christene is deur die aktiewe werking van God se mag, die Heilige Gees, gedryf in die vroeë kerkgemeenskap. Paulus se aanbeveling aan sy volgelinge is volgens Malina dat hul optrede eerbaar moet wees teenoor Christus, ongeag wat die wet sê (Malina 2001:156). In 1 Korintiërs 7 sê Paulus dat Christene sover dit van hulle afhang in die huwelike moet bly waarin hulle was toe hulle Christene geword het, maar indien die nie-Christen huweliksmaat nie langer aan die Christen verbind wil wees nie, as gevolg van hulle geloof in Christus, is dit belangriker om Christus en Sy vrede aan te hang as die huwelik. Nuwe huwelike moet egter binne die groepering van Christene plaasvind. Die vroeë kerk moet beskerm word en die proses van *endogamie* is gekies om die huwelike in die familie van Christus te hou (Malina 2001:154-157).

## 2.2.6 Godsdiensoefening in die antieke Mediterreense samelewing

Godsdiensoefening word in ons moderne wêreld as 'n privaat en persoonlike saak beskou. Vandag word politiek en godsdiensoefening geskei. Dit was egter nie die geval in die antieke Mediterreense samelewings nie. Saldarini maak dit duidelik wanneer hy sê: “In traditional society, religion was embedded in the political and social fabric of the community. Religion was integral to everything else and inseparable from it” (Saldarini 1989:5). 'n Persoon is gebore in 'n familie wat alreeds gevestigde godsdienstige gebruike en tradisies gehad het en het eenvoudig die godsdiensoefening, politiek en sosiale klas van die familie aangeneem. Indien 'n persoon radikale ander oortuigings as sy/haar familie en statusgroep gehad het, het dit dikwels gelei tot verwerping deur sy/haar sosiale groep. Judaïsme is 'n goeie voorbeeld hiervan — 'n Jood is deel van die Joodse samelewing wat die kultuur, optrede, godsdiensoefeninge en identiteit van sy/haar mense insluit. Godsdiensoefening in die antieke Mediterreense samelewing getuig van die fokus wat daar op die groep was, soos reeds bespreek in 2.2.1. Die individu se rol was om die groep te dien en die oortuigings van sy/haar groep na te volg.

Die godsdiensoefeners het ook politieke mag gehad. Daar het baie komplekse godsdienstige/politieke strukture bestaan wat gelei het tot magstryd en wedywer in bepaalde groepe. Hierdie godsdienstige leiers het ook politieke en sosiale magte in 'n samelewing geword wat die waardes, ideologieë en oortuigings van hulle volgelinge bepaal het. Die godsdiensoefeners het groot waarde gehad vir die politieke leiers en visa versa. Soos Hanson en Oakman dit beskryf: “Political religion, evident in the Jerusalem temple, enforced loyalty to the deity and the payment of taxes through divine law or group pressure” (Hanson en Oakman 1998:16). Die godsdienstige en politieke sisteme was in mekaar verweef en die leiers het die denkwysse van die volgelinge bepaal deur hulle interpretasie van tekste, verspreiding van kennis en hulle totale wêreld-uitkyk te beïnvloed (Saldarini 1989:6-7). Die posisie van die vrou in die samelewing kan grootliks toegeskryf word aan die lering en opvoedingstaak van die godsdiensoefeners. In die geval van die Judaïsme val hierdie verantwoordelikheid op die skouers van die Fariseërs, Sadduseërs en Skrifgeleerdes. Hulle sienswyses het die denkrigting van die volk bepaal en dus 'n groot invloed gehad op die skrywers en interpreteerders van die Bybelse teks.

Daar is 'n soort politieke godsdiensoefening in die stede beoefen wat bepaal het dat die waardes, rolle en doelstellings van die politieke leiers deur die godsdiensoefening gedien is. Die tempel was 'n replika van die paleis, die tempelpersoneel, interaksie en funksies het die patroon van die paleispersoneel, interaksie en funksies gevolg. Wat dit in effek beteken het, is dat indien die paleis 'n monarg gehad het met 'n groot hoeveelheid diensknegte wat die funksies van die paleis vervul het, het die tempel ook 'n hoof

(gewoonlik hoëpriester) gehad met 'n klomp diensknegte wat die tempelfunksies vervul het. Die ekonomie was ook 'n politieke ekonomie, die rolle, doelstellings en waardes van die politieke leiers is deur die ekonomie gedien. Die persone wat die meeste ekonomiese voordeel uit die sisteem getrek het was die politieke figure – hetsy in die paleis of die tempel. Die sisteem van beskermhere asook die swaar belasting wat op die “gewone” mense geëf is het die elite ekonomies verryk. Aangesien politiek die sentrale institusie van die antieke stede was, met die ekonomie en godsdiens wat in diens van die politiek gestaan het, kan 'n stad geklassifiseer word as 'n teokrasie (in ekstreme gevalle, waar godsdiens 'n sentrale rol in die stad speel) of 'n handelsstad (waar ekonomie 'n sentrale rol in die stad speel). Wat ongelukkig wel in stede gebeur het, is dat die politieke godsdiens veroorsaak het dat daar hiërargieë in stede ontstaan het, met leiersfigure uit die elite aristokrate wat aangedring het daarop dat hulle goddelike mag het oor hulle minderes (Malina en Pilch 2006:341).

Die antieke Mediterreense samelewing het 'n struktuur gehad waarvolgens die samelewing gefunksioneer het. Malina (2001:104-105) bespreek hierdie struktuur, wat soos 'n piramide werk met die oppergod aan die boonste punt, en verdeel die piramide in vyf vlakke:

1. Heel bo was die god, van wie die Mediterreense wêreld gepraat het as die Allerhoogste. Israel het geglo dat vir God niks onmoontlik is nie, soos Lukas 1:37 sê: “*Niks is vir God onmoontlik nie*”. Die Grieke en Romeine het egter geglo dat selfs gode se mag beperk was. Hulle sienswyse was dat selfs gode nie 'n sirkel kan verander in 'n reghoek nie of 'n rivier na die teenoorgestelde rigting kan laat vloei nie.
2. Die seuns van God of aartsengele het die tweede plek ingeneem. Hulle het die hemelse burokrasie verteenwoordig en was in beheer van die verskillende segmente van die kosmos. Satan is op hierdie vlak geplaas. Sterre was ook deel van hierdie vlak van die piramide. Die eerste-eeuse Mediterreense mense het geglo sterre is lewende wesens, met mag en intelligensie en dat hulle 'n groot impak gehad het op die lande waaroor hulle beweeg het. Hierdie vlak kon almal onder hulle beïnvloed, maar is deur God beheer.
3. Nie-menslike persone het die derde vlak op die piramide verteenwoordig. Hier word die engele, of hemelse agente, geeste en demone gevind. Hierdie bo-menslike magte kon al die vlakke onder hulle beïnvloed en het 'n effek op mense gehad. Hulle het egter hulle opdragte van die boonste twee vlakke ontvang en was steeds onder God se beheer.
4. Mense het die vierde vlak verteenwoordig. Hierdie vlak bestaan uit die wêreld van die mens, wat sosiale strukture insluit. Op hierdie vlak het mense hul eie hiërargiese strukture gehad, wat

bestaan het uit die koning of keiser heel aan die bopunt en dan die elite en aristokrate, met die slawe heel onder aan die piramide. Persone van 'n hoër status kon dus invloed uitoefen op die wat laer geplaas is op die sosiale piramide, maar nooit sou die laer vlak die hoër vlak affekteer nie.

5. Wesens laer as die mens was op die grondvlak van die piramide.

Oorlewing in die sosiale funksionering van die antieke Mediterreense samelewing het beteken dat 'n persoon sy/haar plek op die piramide behou. Elke hoër vlak probeer die laer vlak manipuleer en vermy inmenging van gelyke vlak persone. God het egter die finale beheer oor al die ander vlakke op die sosiale statusleer.

Daar het ook mistieke godsdienste bestaan wat elk sy eie tradisies en instellings gehad het. Duling skryf hieroor: "...other mystery religions attracted women devotees, for example, the Greek Eleusinian mysteries, the Syrian Cybele or the Great Mother mysteries, the Egyptian Isis mysteries and the Greek Dionysiac mysteries" (Duling 2003:32). Hierdie verskillende godsdienste het sekere mites gehad rondom die seisoene en vrugbaarheid, en het ook seremonies beoefen wat eksplisiet seksueel was.

In Judaïsme is daar 'n baie belangrike onderskeid getref tussen rein en onrein goedere. Mense is as rein of onrein beskou, byvoorbeeld melaatses is as onrein uit die samelewing gewerp en sekere plekke en dinge was onrein. Rein en onrein het fisiese grense gehad — mure, deure, gordyne en hekke het rein van onrein geskei. Die menslike liggaam moes fisies onrein kos vermy en nie in aanraking kom met onrein buitestaanders nie. Selfs menslike vloeistowwe soos semen en menstruele bloeding is as onrein beskou en mag nie aangeraak word nie (Lv 7:21; Lv 12:2,5; Lv 13 -15; Nmi 19:10-16; 2 Kron 23:19). Die tradisionele Joodse man het vroue meestal gesien as in 'n groter mate onrein as ander mans. As gevolg van hierdie reinheidsiening en -wette kon in Judaïsme slegs mans as priesters opgetree het.

### **2.2.7 Die rol van die vrou in die antieke godsdienstebeoefening**

Die meeste geskifte wat dateer uit die antieke Mediterreense tyd is deur elite, opgevoede mans geskryf. Mans was die heersers van die tyd en in die destydse literatuur is daar nie veel aandag gegee aan die rol wat die vrou in die samelewing vertolk het nie. In die meeste godsdienste van dié tyd was die man die oorheersende rolspeler; tog was vroue ook betrokke in die beoefening van verskillende godsdienste. Die meeste manlike teoloë gaan van die standpunt uit dat indien vroue deel was van die vroeë kerk, hulle belewenisse dieselfde sou wees as die mans s'n of dat hulle perspektief nie relevant is nie. Ander voel egter dat daar nie genoegsame bewyse is rondom die rol van vroue in die vroeë kerk nie en

daarom is dit 'n studieveld wat nie kredietwaardig is nie (Barclay 1976, Hoehner 2002, Kitchen 1994, Perkins 1997, Macpherson 1972).

Alhoewel min mense in die antieke tye kon lees en skryf, is daar tog bewyse van vroue wat opleiding ontvang het en wat kon lees en skryf (Kraemer 1992:8). In die Christendom is dit baie moeilik om te bepaal of vroue die skrywers was van sekere geskifte aangesien daar soveel anonieme dokumente is en ook as gevolg van die verskynsel van pseudonimiteit — wanneer 'n skrywer in die naam van 'n leermeester geskryf het. Dit maak baie sin dat 'n vrou onder die naam van 'n manlike skrywer sou skryf of anoniem sou bly, aangesien mans nie aandag sou gee aan 'n vroulike skrywer se werk nie. Volgens Kraemer sou 'n vrou wat haar eie boek geskryf het op dieselfde wyse beoordeel word as 'n vrou wat bid of profeteer sonder 'n hoofbedekking (1 Kor 11:5). Sulke vroue sou beskou word as vroue wat outoriteit oor mans probeer uitoefen (vgl. 1 Tm 2:12) (Kraemer 1992:8). Al die literatuur wat ons tot ons beskikking het rakende die antieke Mediterreense tydperk is kopieë en dit is onwaarskynlik dat manlike skrywers vroue se werk sou oorskryf of eers sou lees.

Vroue was betrokke in godsdienste om van hulle daaglikse onderdrukte lewe te ontvlug. Vir baie Griekse vroue was die vernedering wat hulle van hul mans moes verduur en die inperking tot hulle huise en sosiale interaksie so beperkend dat hulle in die beoefening van 'n godsdienstige interaksie gevind het en hulle sosiale behoeftes bevredig het. Griekse vroue het gewoon in die vrouekwartiere van die huis en het min kontak met die buitewêreld gehad; hulle het nie eers saam met die mans geëet nie en het selde by publieke plekke soos markte verskyn. Gedurende hierdie godsdienstige byeenkomste het vroue mekaar se geselskap geniet en sosiale interaksie beleef. Atletiese kompetisies wat vir vroue gehou is in die aanbidding van Artemis en Hera kan gesien word as iets soortgelyk aan die hedendaagse skoonheidskompetisies. Gedurende hierdie atletiese kompetisies het jong vroue hulself tentoongestel met die hoop om 'n goeie man te wen (Kraemer 1992:20).

Vroue het wel manlike sowel as vroulike gode aanbid, maar godinne het 'n baie meer sentrale rol in Griekse vroue se lewens gespeel: “Much of women’s devotion to ancient Greek goddesses coalesces around marriage and fertility, reflecting women’s primary roles in Greek society as promoters of life, whether agrarian or human” (Kraemer 1992:22). Die aanbidding van Artemis het tradisies ingesluit wat jong dogters betrek het asook meisies in hul puberteit, daar was rituele vir vroue wat gaan trou, getroude vroue asook moeders. Vroue het vroulike kledingstukke aan godinne geoffer. Volgens die beskrywings van hierdie kledingstukke het vroue baie vrolik en kleurvol aangetrek. Sommige kenners beweer dat kledingstukke aan Artemis geoffer is as 'n simbool van dankbaarheid vir die geboorte van

‘n gesonde baba. Die godin Hera word geassosieer met die beskerming van getroude vroue asook die vrou se beskerming wanneer sy geboorte skenk. Vroue is volgens Kraemer in drie groepe verdeel: “prefertile (the virgin), fertile (the mother) and postfertile (the crone)” (Kraemer 1992:29). Griekse vroue het ook die verantwoordelikheid gehad om die godinne se tempels en standbeelde te versorg. Standbeelde van godinne is gewas, aangetrek en gesalf. Vroue was verantwoordelik vir hierdie take, aangesien dit ook deel van hul daaglikse take was om klere te maak en te was en ook kos voor te berei (Kraemer 1992:23-28). Mans was ten gunste van die godsdienstbeoefening van hul vroue aangesien dit die tradisionele rolle van die vrou bevestig en ondersteun het. Kraemer verduidelik: “Women’s religious festivals and observances, widely acknowledged as their main form of public activity, may thus be seen as addressing more than the concerns of Greek society for fertility and continuity: they also reinforced male expectations for women’s proper behavior and roles” (Kraemer 1992:28).

Die Romeinse vroue was meer ingestel op klasse en status en hulle godsdienstbelevens kan nie losgemaak word van hul sosiale klas nie. ‘n Groot deel van die Romeinse godsdienstbeoefening het in die huishouding geskied. Die patriarg van die familie het op gereelde basis offers aan gode gebring wat in die huise teenwoordig was. ‘n Groep vroue bekend as die *Roman matronae* was anders as ander vroue: “... differentiated from other Roman women by their free birth, their licit marriage, and their capacity to produce legal heirs. Roman matrons as a class, *ordo matronarum*, were sometimes taxed and occasionally organized themselves for political purposes” (Kraemer 1992:51-52). Hierdie “matrons” het anders aangetrek, hulle het lang rokke gedra en ‘n kopband en het sekere publieke voorregte gehad soos byvoorbeeld om deel te vorm van sekere Romeinse feeste. Die Romeinse vroue het ook godinne aanbid en het ook rituele gevolg soortgelyk aan die Griekse vroue: “At puberty, elite young girls dedicated their childhood togas to Fortuna Virginalis. At marriage these same women were transferred to the protection of Fortuna Primigenia” (Kraemer 1992:55). Die godsdienstbeoefening van Romeinse vroue het grootliks saamgegaan met die manlike verwagtinge van die vrou. So byvoorbeeld het die aanbidding van sekere godinne huwelikstrou en seksuele reinheid ingesluit. Ironies genoeg is daar van die getroude vrou verwag om getrou te wees aan haar man, alhoewel die Romeinse mans hulself met ‘n ander maatstaf gemeet het en verskeie buite-egtelike verhoudings geregverdig het. Volgens Kraemer was dit aanvaarbaar vir Romeinse mans om met verskillende vroue seksuele omgang te hê en is die blaam vir hul ontrouheid op die skouers van die vrou geplaas wat die man verlei het. Die godin Venus is ook soms deur die Romeinse mans verantwoordelik gehou vir hul ontrouheid (Kraemer 1992:60). Tog was die Romeinse elite vroue toegewyd aan die godin Venus omdat die kultus van Venus die eerbare seksuele gedrag van vroue voorgestaan het. Die vroue is in hierdie kultus, soos die



Griekse vroue, in drie groepe verdeel, naamlik die ongetroude maagde, die bruide en die moeders. Die kultus van Venus het die instelling van die huwelik ondersteun deur te fokus op die fisiese aantreklikheid van die vrou en ook om die vrou se seksuele begeertes en drang onder beheer te bring. Kraemer voel egter dat die inisieerders van die kultus mans was wat deur die instelling van die aanbidding van Venus hul eie waardes op die vrou wou afdwing (Kraemer 1992:70).

Die meeste godsdienstige funksies in die antieke Mediterreense wêreld is op 'n tydelike basis deur 'n persoon vervul en nie alle funksies was priesterlik nie. So byvoorbeeld was daar 'n vrou wat die standbeeld van Iris op 'n gereelde basis gewas het, maar 'n ander vrou het die heilige water van Iris gedra. Die diens aan gode en godinne het verskillende funksies ingesluit, van die onderhoud van die tempel tot die beplanning en uitvoering van feeste, die priesterlike funksies asook uitvoering van sekere rituele. In kleiner dorpie was een of twee persone verantwoordelik vir die uitvoering van hierdie take, maar in die groter stede was daar 'n hele gestruktureerde organisasie wat verantwoordelik was vir die kultus se funksies. Godsdienstige posisies was meestal tydelik en die normale gebruik was dat 'n persoon deur die werping van die lot vir 'n tydperk van 'n jaar aangestel is. Vroue het ook leiersrolle vertolk. Daar is bewyse dat daar Griekse priesteresse was in die kultusse van Demeter, Hera, Artemis en baie ander godinne. Hierdie priesteresse het ook reinigingseremonies uitgevoer en die tempelskatte en geskenke opgepas. As beloning vir hulle werk het hulle 'n deel van die offers ontvang (Kraemer 1992:81). In die godsdienstige beoefening van die Grieke sowel as die Romeine was gender nie die bepalende faktor in die verkryging van kultusfunksies of -posisies nie. Hierdie posisies het egter gepaard gegaan met eer en status. Wat wel in jou guns getel het om in aanmerking te kom vir 'n kultusposisie was jou familieagtergrond. Daar is bewyse van vroue wat die hoogste posisies in antieke kultusse bekleë het. Vroue se betrokkenheid by godsdienstige beoefening in die Grieks-Romeinse wêreld het hulle rol in die samelewing bevestig deur hulle as versorgers van die huishouding uit te beeld. Vroue se posisies in kultusse was dus nie 'n bedreiging vir mans in die sosiale funksionering van die hiërargiese patriargale stelsel nie aangesien dit deel gevorm het van hul huislike pligte.

Daar bestaan genoegsame bewyse dat Romeinse vroue meer vryheid gehad het as hulle Griekse susters. Hulle was nie so beperk tot hulle huislike ruimtes nie en die elite Romeinse vroue was baie meer betrokke in die ekonomiese, sosiale en politieke gebiede van die samelewing. Hulle kon selfs land besit en erf (Cotter 1994:363). Die Keiser wou vroue aanmoedig om meer kinders te hê en het daarom 'n wet ingestel wat bepaal het dat indien 'n vrygebore vrou drie kinders en 'n vrygelate vrou vier kinders gebaar het sy die reg gehad het om haar eie finansies te beheer. Vroue wat gekwalifiseer het



vir hierdie finansiële onafhanklikheid het dikwels hul eie besighede gehad soos byvoorbeeld Lidia die purperverkoopster in Handeling 16:13-15 (Cotter 1994:363-364).

Die Joodse vroue in die antieke Mediterreense wêreld se lewens getuig van dieselfde onderdrukking deur die patriargale sisteem as wat die Griekse vroue beleef het. Joodse vroue is egter die meeste ingeperk van almal. In hul godsdienstebeoefening was die Joodse vrou baie beperk en volgens Kraemer is hul slegs toegelaat om drie rituele te vervul: vroue moes die kerse aansteek om die aanbreek van die Sabbat te simboliseer, tweedens moes hulle 'n klein stukkie deeg verbrand voordat hulle brood gebak het en derdens moes hulle die wette rakende menstruele reinheid onderhou (Kraemer 1992:95). Indien die vroue nie hierdie drie tradisies bevredigend nagevolg het nie, sou hulle tydens die geboorte van hul kinders sterf. Anders as in die geval van die heidense vroue het Joodse vroue nie hul eie godsdienstige feeste gehad nie. Volgens die Joodse rabbi's kon slegs vry volwasse mans die wet ten volle onderhou. Kinders, vroue en slawe is vrygestel van sekere godsdienstige verpligtinge wat beteken het dat hulle God nooit ten volle kon dien, soos die mans nie. Volgens Kraemer was die primêre rol van die vrou in die godsdienstebeoefening van die Jode om haar man te help en ondersteun om sy verbondsverpligtinge na te kom: "So long as women fulfilled their roles as daughters, wives and mothers, the rabbis said little about them. Only when women deviated from these categories, when they became emancipated minors, divorcees, or widows, or threatened male relationships with the divine through the transference of ritual impurity, did the rabbis devote any extensive discussion to them" (Kraemer 1992:105). Kraemer is vanselfsprekend baie negatief oor die literatuur wat deur die rabbi's geskryf is aangesien daar so min oor vroue in die Joodse godsdienste gesê word.

Vroue wat finansiël bygedra het tot die instandhouding van sinagoges is volop in die geskiedenis. Daar is bewyse dat vroue as presidente of hoofde van sinagoges in ten minste agt sinagoges in die antieke Mediterreense gebied opgetree het. Volgens Kraemer bestaan daar dokumentasie dat vroue hoofde was van twee sinagoges in die weste van Klein-Asië: Rufina van Smirna in die tweede of derde eeu en Theopempte van Myndros in die vierde eeu. Tydens die vierde of vyfde eeu was daar ook 'n vrou genaamd Sofia hoof en ouderling van die sinagoge op Kreta (Kraemer 1992:118). Die pligte van die hoof van die sinagoge was om die geestelike rigting vir die Joodse gemeenskap aan te wys deur lering en prediking en ook om ander lede van die gemeente te vra om te preek. Die hoof was ook verantwoordelik vir die finansiële onderhoud van die sinagoge en moes sorg vir bouwerk, restorasie en instandhouding van die gebou. Die hoof van die sinagoge se finansiële posisie het 'n rol gespeel in sy/haar aanstelling.

Daar is geen twyfel nie dat vroue wel 'n rol gespeel het in die vroeë kerk. Cotter beweer dat vroue in die Pauliniese gemeenskappe gesagsposisies beklee het en selfs in uitsonderlike gevalle gesag oor mans gehad het. Cotter bespreek ses prominente vroue in Paulus se briewe: Appia (Flm 2); Chloë (1 Kor 1:11); Priscilla (1 Kor 16:19; Rm 16:3,4); Euódia en Síntiché (Flp 4:2) en Fébé (Rm 16:1-2). Volgens Cotter bewys Paulus aan hierdie vroue dieselfde toegeneentheid as teenoor sy manlike medewerkers — hy gee ook aan hierdie vroue eerbare titels (Cotter 1994:351-355). Paulus noem Timoteus sy broer in 1 Tessalonisense 3:2 en vir Appia in Filemon 1:2 en Fébé in Romeine 16:1 sy susters. Wanneer Paulus van sy mede-werkers praat plaas hy mans en vroue op gelyke voet. Anders as wat die kultuurreëls voorgeskryf het, noem Paulus nie hierdie vroue in die skaduwee van 'n manlike familielid, soos 'n broer, vader of man nie: “In the light of the male dominated society of the Mediterranean world of first century, these women leaders might seem to represent a new countercultural movement inaugurated by Christian groups” (Cotter 1994:354). Aangesien die Romeinse kultuur vroue toegelaat het om saam met mans te eet en ook lede van sekere klubs te wees, was dit makliker vir die christelike beweging wat in huise bymekaar gekom het om vroue toe te laat in gesagsposisies. Die byeenkomste van die vroeë kerk is in huise gehou, wat die publieke na die private ruimte verskuif het en vroue dus deel gemaak het van sulke byeenkomste. Fébé wat die amp van diaken in die vroeë kerk gehad het kon gesag uitoefen in haar huis en die byeenkomste van Christene in huise, maar volgens die Romeinse kultuur kon sy nie in publieke plekke gesag uitoefen nie. Sy was dus nie 'n bedreiging vir die Romeinse kultuur nie. Dit was belangrik vir die vroeë kerk om aanvaarbaar te wees in die samelewing.

Volgens Kraemer was daar baie konflik in die vroeë kerk oor die rol van die vrou (Kraemer 1992:131). Alhoewel die eerste Christene Jode was, het die Christendom vinnig onder heidennasies gegroei. Die heidense vroue wat deel geword het van die Christengemeenskap was gewoon aan Griekse en Romeinse vroue se aktiewe rol in godsdiensbeoefening. Die vroeë Jesusbeweging het uit gemeenskappe bestaan wat 'n sterk groepsidentiteit gehad het, status onderskeid verwerp het en nie die hiërargiese struktuur voorgestaan het nie — die klem het grootliks op individuele outonomie geval: “Members of the new movement rejected the classification systems, this includes the hierarchy of priesthoods, the hierarchies of Roman social class structure, and the hierarchies of gender” (Kraemer 1992:141). 'n Gelykmakende gebaar was om mekaar aan te spreek as “broer” en “suster”. Daar is nie aanduidings dat persone as “vader” of “moeder” aangespreek is nie, almal is op gelyke vlak behandel. In 1 Korintiërs 11:5 is dit 'n uitgemaakte saak dat vroue bid en profeteer in christelike byeenkomste.

In Jesus se bediening het vroue soos Maria Magdalena ‘n sleutelrol gespeel en na sy dood het hierdie vroue ook ‘n rol in die vroeë kerk vertolk. Daar was ook vroulike beskermhere wat Jesus se bediening finansiëel ondersteun het (Mt 27:55-56; Jh 20:18). Nog ‘n voorbeeld van ‘n vrou wat ‘n groot rol gespeel het in die vroeë kerk is Priscilla wat as ‘n mede-werker van Paulus genoem word. Sy was saam met haar man Akwila die stigter van vele huisgemeentes (Efese, Korinte en Rome). Daar is aanduidings dat vroue wel die funksie van diaken in die vroeë kerk vervul het. Die karakter van ‘n diaken word in 1 Timoteus 3:4-5, 8-13 en 5:17 bespreek. Na aanleiding van die eienskappe wat ‘n diaken moet hê maak Trebilco die afleiding dat die diakens bestuursfunksies in die kerk vervul het (Trebilco 2004:458). 1 Timoteus 3:11 maak dit duidelik dat daar beslis vroue was wat die posisie van diaken beklee het in die vroeë kerk: *“Net so moet die vroue waardig wees, geen kwaadspreeksters nie, nugter, betroubaar in alles.”* In Romeine 16:1 praat Paulus van Fébé wat as diaken in die gemeente van Kenchreë opgetree het: *“... some women were teachers and leaders in the community and some women were also deacons, women were fulfilling leadership functions within the community”* (Trebilco 2004:460). Die werkwoord *kopiaio* word gebruik in Romeine 16:6 en 12 wanneer daar verwys word na die vroue Maria, Triféna, Trifósa en Pérsis wat gearbei het vir die Here. Hierdie woord impliseer volgens Meeks dat die vroue lering gegee het, aangesien dit dieselfde woord is wat Paulus gebruik om sy eie sendingaktiwiteite te beskryf (Meeks 1974:198).

Alhoewel daar geen debatte bestaan rondom vroue wat ander vroue leer nie, was dit vir die manlike geslag ‘n probleem dat vroue gesag oor mans kon hê en hulle kon leer. Volgens Trebilco is die probleem nie soseer dat vroue lering gegee het nie, maar dat vroue deur lering te gee gesag oor mans uitoefen (Trebilco 2004:513). In Handelingte word Priscilla egter voorgelê as die leermeesteres van Apollos. Ongelukkig word die gesag van vroue as leermeesters in 1 Timoteus 2:12 afgewys. Hierdie teks is egter ‘n bewys dat vroue lering gegee het in die kerk. Die skrywer van Timoteus wil terugkeer na die sosiale en kulturele waardes van die tyd en verbied vroue om lering te gee. In 1 Timoteus 5 is dit duidelik dat die skrywer die inhoud van weduwees se lering as vals beskou: *“The new Christian movement advocated an egalitarian community in which, at least in theory, the prevailing social distinctions were obliterated and all might participate equally in the tasks at hand. On the road from theory to practice, however, women’s leadership rapidly encountered significant opposition”* (Kraemer 1992:191). In 1 Timoteus 2:15 staan daar: *“Maar sy sal haar redding vind in moederskap, as sy maar volhard in geloof, liefde en ‘n heilige lewe, en daarby beskeie bly.”* Dit is duidelik dat die skrywer die vrou se posisie in die samelewing beskou as by die huis, besig om kinders te hê en haar huislike pligte na te kom. Die hoofmotivering vir die terugkeer na sosiale en kulturele waardes was dat die

Christengemeenskappe aanvaarding in die oë van die Romeinse publiek wou wen en daarom nie sosiale reëls wou oortree nie. Ek is van mening dat Nortjé-Meyer die situasie goed opsom: “Wat problematies is met die vergelyking en die huishoudelike kodes is dat aan die man die geestelike waardes van die christelike gemeente voorgehou word, maar vir die vrou geld die kultuurwaardes van die tyd” (Nortjé-Meyer 2003:184).

### **2.3 Argitektuur in die antieke Mediterreense samelewing**

Vir die bespreking en beoordeling van die huishoudelike kodes in Efesiërs en die verhoudings tussen mense is dit belangrik om kortliks kennis te neem van die wyse waarop stede en landelike wonings gebou is. Sosiale klasverdeling was in die stede se beplanning van die woongebiede sigbaar. ‘n Muur het byvoorbeeld die wonings van die elite en die gewone mense geskei. Die verskillende kwartiere waarin ryk en arm, hoë en lae klas gewoon het, is verbind deur nou paadjies wat net breed genoeg was vir vervoer op diere. Die huise in die stede was ook die gewone stedeling se werksplek en produkte is direk vanuit huise verkoop aan kliënte (Malina 2001:86).

Die argitektuur in daardie tyd het bepaal dat sekere plekke net vir sekere mense bedoel was. So byvoorbeeld kon slegs gelowiges in die tempel ingaan en slegs priesters na die binnehowe. Toegang tot sekere geboue, byvoorbeeld die tempel in Jerusalem, is deur geslag en etnisiteit bepaal. Slegs manlike Israeliete kon na die mees heilige gedeeltes van die tempel gaan. Vroue en vreemdelinge is beperk tot sekere dele.

In die antieke Mediterreense tyd was publieke areas volgens kulturele gebruik die omgewing van die man, byvoorbeeld die markte, tempels, gemeenskapsgeboue en howe. Wanneer vroue om een of ander rede in hierdie manlike ruimtes beweeg het, moes hulle hoofbedekking dra as ‘n teken daarvan dat hulle onder manlike toesig daar was. Die vrou se ruimte was by die huis in die vrouekwartiere, maar weereens onder beheer van haar man. Die argitektuur van die huise het bepaal dat daar sekere publieke ruimtes in die huis ook was: gewoonlik die voorste gedeelte van die huis, waar die mans hulle byeenkomste gehad het, die middelste gedeelte van die huis waar die vrou tuis was en haar funksies vervul het en die heel verste gedeelte in die huis waar die jong meisies of maagde gewoon het (Osiek en Balch 1997:43-44). Die Griekse vroue is totaal uitgesluit uit die sosiale aktiwiteite van die manlike wêreld, terwyl die Romeinse vroue tog sekere rituele saam met mans geniet het, byvoorbeeld familie-etes (Cotter 1994:358-361).

## 2.4 Die stad Efese

Die antieke stad Efese is geleë aan die weskus van hedendaagse Turkye. In 281 vAJ is die stad na hoër grond verskuif, 'n nuwe hawe is geskep en daar is 'n muur om die stad gebou. Efese was 'n ryk handelstad in die Romeinse provinsie Asië, teen die kus van Klein-Asië. Dit was 'n indrukwekkende stad. 'n Pad van ses-en-sewentig meter wyd het regdeur die stad geloop, tot by die hawe. Langs hierdie pad het daar baie pilare voorgekom. Daar was 'n groot, welvarende Joodse gemeenskap in die stad en in die omliggende gebiede was daar invloedryke Joodse vroue wat die sinagoges uit hul eie fondse gebou het, slawe besit het en hierdie slawe vrygelaat het om ampte in die sinagoges te verrig. Grafsteeninskripsies verwys na 'n vrou, Rufina, wat die president van die sinagoge was en wat verantwoordelik was vir prediking, onderrig en fondsinsamelings. Priscilla en Akwila was waarskynlik die stigters van die Christelike gemeenskap in die stad. Priscilla word beskou as die leidende persoon in die stigting van huisgemeentes in Korinte, Rome en Efese en haar invloed in die vroeë kerk word bevestig deur Romeine 16:4. Sy was 'n mede-werker van Paulus, maar het onafhanklik van hom gefunksioneer (Nortjé-Meyer 2003:188).

Efese word 29 keer in die Nuwe Testament genoem. Paulus was vir 'n lang tyd in Efese — twee en 'n half jaar volgens Handeling 19:8, 10. Hy het klaarblyklik sy hoofkwartier geskuif van Antiogië na Efese. Die moontlikheid is groot dat hy in Efese vir 'n tyd in die tronk was en dat hy hier vanuit die tronk sy briewe aan die Filippense en Filemon geskryf het (Duling 2003:166). Tradisioneel word daar geglo dat Paulus die brief Efesiërs aan Christene van die stad Efese geskryf het. As gevolg van verskeie redes, bestaan daar egter groot twyfel oor die outeur van Efesiërs. Indien Paulus nie die brief geskryf het nie, hoe seker kan ons wees dat die brief geskryf is vir die Christene in Efese? Die bewyse dat die brief uitsluitlik bedoel was vir die gelowiges in Efese kan nie in die brief self gevind word nie. Sommige beweer dat dit 'n rondgaande brief was en dat gemeentes se name ingevul is soos wat die brief aangestuur is na die volgende bestemming. Volgens Hoehner is die mees aanvaarbare afleiding dat die brief aan verskeie huisgemeentes in Efese asook in die omgewing geskryf is. Hierdie verklaring verduidelik waarom Efesiërs nie 'n persoonlike groet bevat, soos die meeste Pauliniese briewe nie. Aangesien Paulus vir twee en 'n half jaar in Efese bedien het, is dit heel moontlik dat daar verskeie gemeentes gestig is in daardie tyd. Vir die doel van hierdie studie sal ons aanvaar dat die lesers van die brief in Efese en die omgewing woonagtig was (Hoehner 2002:78-79).

Selfs na Paulus se dood was die kerk in Efese 'n prominente gemeente. Timoteus, Johannes die apostel en selfs Jesus se ma, Maria, word geassosieer met die gemeente in Efese (Thurston 1995:83).

### 2.4.1 Die geskiedenis van Efese

Die legende word vertel dat die oorspronklike stigters van die stad nie kon besluit waar hulle Efese moes bou nie en toe 'n orakel geraadpleeg het wat gesê het dat hulle die stad moet bou op die plek wat die vis en die wilde beer vir hulle sou wys. Die profesie het waar geword toe vissermanne besig was om 'n maaltyd voor te berei en 'n vis uit die vuur spring en op strooi beland. Die strooi wat aan die brand geslaan het, was ook die plek waar 'n wilde beer gebly het. Die verskrikte beer het gevlug en die vissermanne het dit agternagesit en platgetrek op die presiese plek waar die tempel van Artemis later gebou is. 'n Beeld van die wilde beer is opgerig ter herinnering aan die orakel se vervulling. Die beeld het in die hoofstraat van die stad Efese gestaan tot 400 AJ (Hoehner 2002:78-79). Die Ioniërs het die stad Efese gebou.

Die Grieke het later Efese van die Ioniërs verower. Hulle het die afgodstempel van die inboorlinge verander na 'n tempel vir hulle eie godin Artemis of Diana (Lt). Efese was bekend vir die heilige tempels en spesifiek vir die tempel van Artemis. Die tempel van Artemis se grootte was honderd-entertig meter by sewentig meter, wat dit vier maal die grootte van die tempel in Athene gemaak het. Die tempel van Artemis het 'n belangrike rol gespeel in die stad se ekonomie. Daar is groot hoeveelhede geld in die tempel gestoor (Trebilco 2004:20-25). Die bates van die kultus het gekom van geskenke en offergawes wat deur aanbidders aan Artemis gebring is en het ingesluit: "... property and livestock, such as the sacred herds, which were owned by the goddess. It is clear that Artemis of Ephesus exercised a great deal of influence on the economic activity of both Ephesus and Asia Minor and contributed greatly to the financial welfare of the region" (Trebilco 2004:26).

Efese het baie wonderlike argitektoniese strukture gehad, onder andere baddens, gimnasiums, stadions, teaters en die bekendste sekerlik die tempel van Artemis: "Building activity in Ephesus is particularly notable from the time of Augustus onwards. Through her buildings, the citizens of Ephesus expressed the greatness of the city" (Trebilco 2004:15). Die teater was onder konstruksie gedurende Paulus se tyd in Efese. Dit was honderd-vyf-en-veertig meter wyd en dertig meter hoog en dit het 'n kapasiteit van 24 000 mense gehad. In hierdie teater het Demetrius teen Paulus en sy boodskap protes aangeteken soos opgeteken in Handeling 19:23-41. Die tempel van Artemis het honderd-sewe-en-twintig kolomme gehad wat elk sestig meter hoog en twee meter in deursnee was. Die tempel is met graniet en hout gebou. Dit was die grootste gebou in die antieke tyd en was een van die sewe wonders van die wêreld. Volgens Hoehner het die tempel van Artemis identiteit aan Efese gegee (Hoehner 2002:83).



Die hoof van die tempel van die kultus was 'n ontmande priester, maar later het 'n hoëpriesteres sy plek ingeneem. Mans en vroue het die ampte in hierdie kultus vervul en op gelyke wyse aan die feeste en rituele deelgeneem. Dit is duidelik in Handeling 19:23-41 dat die Christene van Efese bewus was van die kompetisie wat die Artemiskultus vir hulle geloof ingehou het.

Die stad het ook sy eie hawe besit wat dit 'n gewilde handelstad gemaak het in Klein-Asië. Daar was 'n geveg tussen die Ooste en die Weste vir beheer oor Klein-Asië en in 560 vAJ is Efese in puin gelê, maar die tempel is gespaar. Efese het gedurende die eeue voor die algemene jaartelling onderskeidelik in die hande van die Griekse ryk en Persië geval. In 356 vAJ is die tempel van Artemis tot op die grond afgebrand, op die dag van Aleksander die Grote se geboorte. Die Efesiërs het onmiddellik begin om die tempel te herbou (Hoehner 2002:82). Die herbou van die tempel het byna 'n honderd jaar geduur en is befonds deur die inwoners van Efese. Volgens LiDonnici het Aleksander dertig jaar later aangebied om die tempel klaar te bou en die finansies te verskaf om hierdie indrukwekkende gebou te voltooi. Die stad het die aanbod van die hand gewys: "Ephesus wanted to finance and control its own religious complex" (LiDonnici 1992:401). In 133 vAJ het Efese onder Romeinse beheer gekom en gebly tot ongeveer in die vyfde eeu. Die Romeinse kultuur het die ryk beskermhere van die stad vinnig beïnvloed. Cotter beweer dat die Romeinse kultuur die oorheersende kultuur in Efese was en selfs so vroeg as 'n honderd jaar voor Paulus na die stad gekom het (Cotter 1994:358). Efese was die derde grootste stad in die Grieks-Romeinse ryk, met slegs Rome en Athene wat groter was. Daar word beweer dat Efese sowat 200 000 – 250 000 inwoners gehad het gedurende die Romeinse periode (Trebilco 2004:17).

In 84 vAJ verloor Efese sy onafhanklikheid aan Sulla. Eers in 47 vAJ sou die stad weer onafhanklik word. Die ekonomie van Efese was in hierdie tyd onder baie druk en aanvalle van seerowers het die stad nog verder lam gelê. Na die dood van Brutus is Antonius hartlik ontvang in Efese in 41 vAJ en hy het saam met Kleopatra die winter van 33/32 vAJ in die stad deurgebring. Gedurende Augustus se regering het hy Efese die hoofstad van Asië gemaak. Efese het geweldige ekonomiese groei beleef in die tydperk van die *Pax Romana* (Trebilco 2004:12-17).

#### **2.4.2 Godsdienste in Efese**

Daar is baie verskillende godsdienste beoefen in die stad Efese. Tog staan Efese bekend as die stad van Artemis. Later is selfs die keiser daar aanbid. Die aanbidding van die keiser was 'n algemene verskynsel in Klein-Asië en in 89 AJ is daar 'n tempel vir die keiserlike kultus in Efese opgerig.



Atletiese Spele is in Efese gehou as deel van die keiserlike kultus. Efese het dus twee belangrike godsdienste gehad, naamlik die aanbidding van Artemis en die aanbidding van die keiser. Die keiserkultus is egter nie as ‘n bedreiging vir Artemis beskou nie: “The emperors were not a threat to the worship of the diverse deities of the empire; rather, the emperors joined the ranks of the divine and played their own particular role in the realm... the emperors and the gods and goddesses each had their proper, complementary places in the life of the city” (Trebilco 2004:32). Daar is ongeveer vyftig standbeelde van keisers in Efese gevind. Hierdie standbeelde het eer gebring aan die verskillende keisers en was ‘n teken van dankbaarheid teenoor die keisers. Volgens Trebilco was daar ‘n aantal vrouepriesters in die keiserlike kultus (Trebilco 2004:33-35).

Die aanbidding van Artemis het egter die stad se godsdienstige milieu oorheers. Artemis was die dogter van Zeus en Leto, sy was die tweelingsuster van Apollo en is vereer as godin van jag en die maan. Hulle is op die eiland Delos gebore en “volgens legende het die pyn wat haar moeder tydens haar geboorte ervaar het aan haar ‘n afkeer aan die huwelik gegee. Daarom staan sy bekend as die ewige maagdelike godin” (Nortjé-Meyer 2003:188).

In Handeling 19:35 staan daar: *“Uiteindelik het die stadsklerk daarin geslaag om die skare tot bedaring te bring. ‘Efesiërs,’ het hy gesê, ‘watter mens weet nou nie dat die stad van die Efesiërs die beskermmer is van die tempel van die groot Artemis en van haar beeld wat uit die hemel geval het nie?’”* Dit was algemeen aanvaar dat die beeld van Artemis uit die hemel geval het en dat die tempel van Artemis die trots en eer van Efese was. Verskeie standbeelde van Artemis is gevind in die opgrawings wat gedoen is van die antieke Efese. Die onderlyf van Artemis het die diereryk verteenwoordig en is voorgestel deur bulle of leeus. Haar bolyf het drie vroulike borste gehad en voorwerpe soos volstruiseiers, neute en druiwe is daarop uitgebeeld. Haar bolyf was simbolies van die lewe van die natuur en vrugbaarheid. In verband met die standbeelde van Artemis skryf LiDonnici: “The general view of most scholars today is that what we see in these representations of the statue is an underlying simple image, richly adorned with real clothes, votive objects and jewelry” (LiDonnici 1992:391). Soos reeds bespreek in paragraaf 2.2.7 is vroulike godinne vereer deur kledingstukke aan hulle te skenk. In Efese het Artemis ook klere as geskenke van vroue ontvang. Sokolowski beweer dat Artemis hierdie geskenke ontvang het van bruide om hulle dank uit te druk vir gelukkige huwelike asook van vroue wat dankbaar was vir die geboorte van hulle kinders (Sokolowski 1965:428).

Artemis se primêre funksie was om Efese te beskerm en te onderhou. Die verhouding tussen Artemis en Efese was nie vreemd in die antieke Mediterreense tyd nie en volgens LiDonnici het dieselfde tipe

verhouding bestaan tussen die godin Athena en die stad Athene (LiDonnici 1992:394). Daar was twee feesgeleenthede gedurende die jaar wat Artemis vereer het, wat atletiese Spele en teaterproduksies ingesluit het. Tydens hierdie geleentheid het jong vroue gesoek na geskikte mans en jong mans het hulle bruide gekies (Trebilco 2004:24).

Efese het ook bekendheid verwerf vir towery en al die towenaars wat hier 'n tuiste gevind het. In Handeling 19 skryf Lukas hoe die gelowiges hulle towerboeke, wat baie geld werd was, verbrand het. Daar word bespiegel dat Efese die stad was waar towenaars opgelei is. Alhoewel daar nie duidelike bewyse is dat die Artemiskultus ook betrokke was by towery nie, word daar tog gesê dat sy mag oor die bonatuurlike gehad het. Trebilco noem Artemis die koningin van die kosmos as gevolg van haar mag oor die bonatuurlike (Trebilco 2004:22). Om haar nek het Artemis 'n halssnoer gedra met sekere sterretekens daarop. Volgens LiDonnici kan hierdie halssnoer dui op die prominensie van astrologie in dié kultus asook die mag wat Artemis oor die heelal uitgeoefen het (LiDonnici 1992:407). Aangesien Efese die hoofsentrum was van die aanbidding van Artemis en haar tempel ook in die stad geleë was, is dit nie vreemd dat Christus in Efesiërs voorgelê word as die Hoof wat regeer oor al die magte van die kosmos nie. God se almag word juis beklemtoon in teenstelling met die heidense geloof dat Artemis die kosmos regeer het.

Die aanbidding van Artemis was nie beperk tot Efese nie, maar reg oor die destydse wêreld is daar tempels vir haar gebou. Al klink dit oordrewe dat Demetrius, 'n silwersmid in Efese, in Handeling 19:27 sê dat Artemis regoor die wêreld aanbid word, was dit heel moontlik die geval. Die beelde van Efesiërs is volgens Perkins in reaksie teen heidense godsdienste: “Since the emphasis on Christ’s exaltation above the powers of the cosmos and the identification of believers with their exalted head forms the centre of Ephesians, this mystery might be read as a response to pagan religion” (Perkins 1997:27).

Daar was ook 'n Joodse gemeenskap in Efese teenwoordig. In Efese het die Jesusbeweging onder die Jode begin. Volgens Trebilco bestaan daar dokumentasie wat die Jode in Efese plaas vanaf 312 vAJ (Trebilco 2004:38). In hierdie dokumente word Jode vrygestel van militêre diens en die Jode in Efese kry toestemming om hulle tradisies en gebruike voort te sit — hulle mag hulle offers bring volgens hulle tradisies en hulle is toegelaat om die Sabbat te onderhou. Die Joodse gemeenskap in Efese het gereeld byeengekom, hulle het sterk bande met die Tempel in Jerusalem behou en is toegelaat om tempelbelasting na Jerusalem te stuur. Sommige Jode het selfs Romeinse burgerskap gehad. Volgens

Handelinge 18:19 het Paulus in die sinagoge in Efese gepraat. Daar was dus 'n Joodse sinagoge in Efese gedurende Paulus se tyd — die middel van die eerste eeu.

Na aanleiding van Handelinge 19:26-27 kan gesê word dat die Christengemeenskap in Efese vinnig gegroei het en dat hulle nie net uit Jode bestaan het nie, maar ook uit heidene wat Christus aangeneem het. Indien daar slegs Joodse Christene in Efese was, sou dit nie die handel in aandenkings beïnvloed het nie. Demétrius se protes in Handelinge is 'n bewys dat daar ook heidense Christene in Efese was. Trebilco beweer dat die Christendom 'n verlies aan inkomste beteken het vir Demétrius en ander ambagsmanne wat hulle bestaan gemaak het deur aandenkings te maak vir die Artemiskultus (Trebilco 2004:164). In Efese het die Christendom teen die middel van die eerste eeu 'n godsdienstig geword om mee rekening te hou.

## 2.5 Konklusie

Die antieke Mediterreense samelewing was 'n patriargale samelewing waarin die manlike die norm was. Die Bybelskrywers het geleef in 'n sosiale kultuur waarin gender mense se waarde en posisie in die hiërargiese stelsel bepaal het. Dit was 'n kultuur waarin die groep altyd belangriker was as die individu. Die familie was die dominante instelling in die antieke wêreld. Die pligte en verantwoordelikhede wat familielede teenoor mekaar gehad het was baie belangrik. 'n Lys van verantwoordelikhede wat deur lede van die familie nagekom moes word, vind ons in Efesiërs 5:21-6:9. In hierdie lys word vermeld dat 'n man sy vrou met respek moet behandel, dieselfde respek wat hy teenoor sy bloedverwante het. Die vrou moet op haar beurt lojaliteit teenoor die man betoon, dieselfde lojaliteit wat sy teenoor haar eie vader het. Vroue is nooit as volwassenes beskou nie — hulle is eintlik gesien as “permanente kinders” na wie omgesien moes word. Lojaliteit en getrouheid was twee kenmerkende waardes in die groepgeoriënteerde samelewing van die antieke Mediterreense wêreld. Die voordeel en vooruitgang van die groep was altyd belangriker as die behoeftes van die individu. Seuns en dogters moes hulle ouers eer, veral hulle vader wat die patriarg van die familie was. In Efesiërs 6:1-3 word kinders gemaan om aan hul ouers gehoorsaam te wees en eer aan hulle te betoon. Die individu was 'n verteenwoordiger van sy/haar familie. Die groepsidentiteit kom sterk na vore in die vroeë kerk wat in Efesiërs 2:19 uitgebeeld word as 'n huishouding en 'n familie: *“Julle is dus nie meer ver van God af nie, maar medeburgers van die gelowiges en lede van die huisgesin van God.”* Die familie was die belangrikste faktor wat 'n individu se identiteit en status bepaal het. Alle vreemdelinge is as buitestaanders beskou en daar is dikwels gekompeteer vir eer en status deur families teen mekaar af te speel. Paulus het gedurig in sy briewe sy volgelinge aangemoedig om hul eie

begeertes af te lê en die groep te dien en so God se wil te volg. Voorbeelde hiervan vind ons in Galasiërs 5:13 wat sê: “... dien mekaar in liefde”; 1 Korintiërs 10:24: “’n Mens moet nie sy eie voordeel soek nie, maar dié van ander”; Filippense 2:3: “Moet niks uit selfsug of eersug doen nie, maar in nederigheid moet die een die ander hoër ag as homself”. In sy briewe moedig Paulus lojaliteit aan die groep aan — spesifiek die vroeë kerk (Malina en Neyrey 1996:194-195).

Die beskermheerstelsel asook die beginsel van *eer* en *skande* is twee sosiale stelsels wat vreemd is vir die moderne mens, maar wat die kultuur van die antieke wêreld oorheers het. Politieke, sosiale, ekonomiese en godsdienstige sisteme het staatgemaak op die beskerming en mag van die beskermheer en die lojaliteit van die kliënte. Optrede wat die status quo uitgedaag het of nie volgens die kulturele waardes en standaarde van die samelewing was nie het skande oor die familie gebring. Die groepeeriënteerde samelewing se morele norm was: Wees wie jy is! Indien jy ’n slaaf gebore is, bly ’n slaaf (1 Kor 7:17). Dieselfde norme het gegeld vir genderrolle en identiteit. Die dominante waarde van die tyd was om te wees wie jy gebore is en wat die samelewing voorskryf, gevolglik ’n waarde van gehoorsaamheid aan tradisies en voorskrifte. Indien daar nie streng by hierdie voorskrifte gehou is nie, het dit skande tot gevolg gehad wat weer veroorsaak het dat daar nie verbintenisse met goeie beskermhere aangegaan kon word nie. Die handhawing van kultuurwaardes en sosiale standaarde was dus ononderhandelbaar, aangesien skande die hele familie se politieke, sosiale en ekonomiese toekoms negatief beïnvloed het. ’n Goeie reputasie het goeie verbintenisse verseker. Vroue se kwansuise seksuele swakheid het hulle in die posisie geplaas om skande oor die familie te bring en daarom moes ’n vrou beheer word deur haar manlike familielede.

Dit wil tog voorkom of Jesus en selfs Paulus die kultuurwaardes van hulle tyd uitgedaag het en aan vroue meer waarde en gelykheid gegee het. Ongelukkig was die manlike patriargale samelewing nie gereed om hulle mag en gesag op te gee nie en het die kultuurwaardes die godsdienstige vryheid van die vrou onderdruk. Geslagsgelykheid was ’n totaal vreemde gedagte in die antieke Mediterreense wêreld. Alhoewel daar wel bewyse is van vroue wat gesag uitgeoefen het in die vroeë kerk asook in heidense godsdienste, word dit steeds as die uitsondering en nie die reël beskou nie en was hierdie vroulike “emansipasie” van korte duur voordat die manlike dominansie die vrou weer op haar “plek” gesit het. Die vrou se rol was in die huishouding, nie in publieke plekke nie. Solank die vrou dus in haar godsdiensbeoefening nie die rol van die man bedreig het nie en ook nie teen die kultuurwaardes van ’n patriargale samelewing opgestaan het nie, was die mans tevrede en het hulle selfs die

betrokkenheid van vroue by godsdiensoefening aangemoedig aangesien dit die vrou herinner het aan haar huishoudelike pligte.

Efese was 'n ryk handelstad en is gesien as die hoofstad van Klein-Asië. In Efese was die aanbidding van Artemis die belangrikste vorm van godsdiensoefening. Vroue het 'n prominente rol vertolk in die godsdienstige funksies wat vervul is in die tempel van Artemis. Vroue was ook oor die algemeen baie betrokke in godsdiensoefening in die omliggende streke. Nortjé-Meyer brei uit hieroor: “Dit blyk dat Efese en die omringende streke 'n omgewing was waar die beeld en idee van vroue se betrokkenheid by godsdienstige sake asook die aanbidding van vroulike gode algemeen praktyk was: of dit die sinkretistiese Artemis kultus of Joodse vroue se leiding in die sinagoge of die christelike matron van huisgemeentes was, vroue was duidelik prominente godsdienstige figure” (Nortjé-Meyer 2003:189). Efese en die omliggende gebiede was gewoonlik aan vroue se deelname aan godsdienstige gebruike en praktyke. Vroue was selfs aktief as godsdienstige leiers. Die hewige vermaning in die brief aan Efesiërs oor die vrou se ondergeskikte rol dui op 'n beangste skrywer wat die genderhiërargie in die gemeente wil beheer. Die skrywer was bang dat die heidense gebruike en gewoontes in die christelike kerk sou insyfer en daarom plaas hy die man weer as die hoof van die huishouding, en as hoof van sy vrou, sodat die beheer van die gemeentes in die patriargale manlike hande kon val. Nortjé-Meyer merk op dat die vrou moes voldoen aan die kultuurwaardes ten spyte van die vryheid en verlossing wat die christelike geloof gebring het: “Wat die skrywer van die brief aan die Efesiërs vir ons wil sê is dat die man 'n geestelike wese en die vrou 'n kulturele wese is wat onder sy beheer moet staan” (Nortjé-Meyer 2003:191).

Daar sal in die volgende hoofstuk gekyk word na die outeurskap van Efesiërs asook die gehoor aan wie die brief geskryf is. 'n Paar tersaaklike hermeneutiese modelle vir die interpretasie van Efesiërs word bespreek asook die moontlike motivering van die outeur vir die skryf van hierdie brief. Die kulturele, sosiale en historiese agtergrond van die brief aan die Efesiërs soos in hierdie hoofstuk bespreek, dien as basis vir die bespreking van die gendermetafore wat in die volgende hoofstukke bespreek gaan word, omdat metafore altyd konteks bepaald is.

## Hoofstuk 3

### Die skryf en die lees van die brief aan die Efesiërs

#### 3.1 Inleiding

Nadat die kultuur-historiese agtergrond van Efesiërs in die vorige hoofstuk bespreek is, gaan daar nou vasgestel word wie die outeur en gehoor van Efesiërs was. 'n Goeie begrip van die kultuurwaardes maak dit makliker om te bepaal of Paulus die outeur van hierdie brief was, aangesien hy bekend was as 'n agent vir verandering wat juis in sommige gevalle die kultuurwaardes uitgedaag het. Die persone aan wie Efesiërs geskryf is, was burgers van die antieke Mediterreense wêreld en om hulle te verstaan moet die sosiale en kulturele agtergrond van die antieke Mediterreense wêreld in ag geneem word.

In hierdie hoofstuk word die motivering vir die skryf van Efesiërs bespreek, aangesien dit die interpreteerder help om die teks in die konteks van die wêreld waarin die outeur en sy gehoor geleef het te interpreteer. 'n Paar relevante hermeneutiese modelle word in hierdie hoofstuk behandel voordat daar in hoofstuk vier gefokus word op die interpretasie van die metafore in Efesiërs. Vir die doel van hierdie studie is dit noodsaaklik dat daar duidelik onderskeid getref word tussen die tradisionele, patriargale en manlike hermeneutiese modelle en die bevrydingshermeneutiek wat die feministiese interpretasie van tekste insluit.

#### 3.2 Die Nuwe Testament kanon

Die woord “kanon” is afkomstig van die Griekse woord *kanon* wat beteken riet of maatstok. Binne die christelike geloof verwys “kanon” na die heilige boeke van die Nuwe Testament. Die betekenis van die metafoor is dat die heilige geskryfte gebruik moet word as 'n maatstok, 'n standaard of 'n model wat nagevolg moet word. Die Nuwe-Testamentiese kanon bestaan uit sewe-en-twintig boeke oorspronklik in Grieks geskryf vir die vroeë Christene. Die gesag van hierdie sewe-en-twintig boeke is deur die kerk bevestig gedurende die eerste tot derde eeue na Christus. Die boeke van die Nuwe Testament is meestal gebruik vir publieke voorlesings in stedelike kerke. Hierdie boeke het die praktyke en geloof van die apostels oorgedra aan die gemeentes. Die ontwikkeling van die kanon en die vroeë Christelike beweging het hand aan hand geskied (Duling 2002:51-55).

Die Nuwe-Testamentiese tekste moet beskou word as deel van die letterkundige nalatenskap van die eerste Christene. In verband met die Nuwe-Testamentiese tekste skryf Mouton: “After they had been written down, they were gradually accepted by Christian believers as canon for their lives, and were



since then treasured by the church” (Mouton 2002:112). Die christologie van ’n teks het hoofsaaklik bepaal of die teks as deel van die kanon aanvaar sou word. Op grond van hierdie kriterium is Efesiërs aanvaar as deel van die Nuwe-Testamentiese kanon.

### 3.2.1 Efesiërs as deel van die kanon

Teen die einde van die eerste eeu het daar ’n versameling briewe bestaan wat aan Paulus toegeskryf is. As gevolg van die aanduiding in Efesiërs 1:1 dat Paulus die skrywer van die brief is, het die vroeë kerk die brief as gesaghebbend aanvaar en dit deel gemaak van die Nuwe-Testamentiese kanon: “Deur die eeue het die Kerk dan ook die inhoud van die brief as die goddelik-geïnspireerde spreke van Paulus verkondig” (Nortjé-Meyer 2003:180). Volgens Mouton was Efesiërs heel moontlik een van die eerste briewe wat as gesaghebbend beskou is in die vroeë kerk (Mouton 2002:113).

Efesiërs word deur Hoehner as een van die invloedrykste briewe in die christelike kerk beskou. Volgens Hoehner het Calvin Efesiërs as sy gunstelingbrief beskou en van Mei 1558 tot Maart 1559 ’n reeks van agt-en-veertig boodskappe daaroor gepreek (Hoehner 2002:1).

## 3.3 Die outeurskap van Efesiërs

### 3.3.1 Pauliniese briewe – styl en retoriek

Efesiërs se letterkundige genre is volgens Mouton die van ’n gewone brief (Mouton 2002:85). Sy verwys daarna dat daar gebede en liederes ook ingewef is in die genre van die brief. Die opening en die slot van die brief aan Efesiërs reflekteer die tipiese briewe wat Paulus geskryf het en die styl van die brief weerspieël die pastorale briewe wat aan gemeentes geskryf is deur apostels.

David Clines het ’n studie oor Paulus gedoen in die boek *New Testament Masculinities* van Moore en Anderson, met die titel *Paul, the Invincible Man*. Daarin skryf hy die volgende: “Paul is not just a Jew, a Pharisee, a scholar, a thinker, a traveller, an author — but also a man. Being a man has never been the same as being a human being” (aangehaal deur Moore en Anderson 2003:181). Die rol van die man het sekere voorregte ingesluit in die antieke tyd. Paulus was ook ’n man en daar is al soveel boeke en kommentare deur mans oor sy werk geskryf. Clines beskryf manlikheid as krag, mag, oortuigende toesprake en die afwesigheid van vroulikheid. Daar is van die tradisionele man verwag om sterk te wees - swakheid was nie ’n manlike eienskap nie. In 1 Korintiërs 16:13 is daar ’n voorbeeld van die manlike fisiese en geestelike vermoëns wat Paulus ook onderskryf het: “Wees waaksaam, staan vas in



*die geloof, wees manmoedig, wees sterk*". Efesiërs 6:10 spreek ook van die manlike krag in die metafoor van die wapenrusting en sê: *"Soek julle krag in die Here en in sy groot mag"*. Die doel van fisiese krag was om oorlog te maak en gevegte te wen. Nog 'n tipiese eienskap van manlike optrede was die vermoë om 'n oortuigende toespraak te lewer. Daar het ook iets soos "male bonding" bestaan in die antieke tye: mans het vriendskappe met ander mans aangegaan wat totale lojaliteit en toegewydheid behels het. Paulus het volgens Clines ses-en-vyftig sulke manlike vriendskappe gehad terwyl daar slegs elf vroue in Paulus se bediening genoem word (Moore en Anderson 2003:188).

Paulus het kontak behou met die gemeentes wat hy gestig het deur briewe en ook deur orale oorvertelling. Bewyse hiervan word gevind in die eerste brief aan Korinte:

1 Korintiërs 1:11 sê: *"Ek sê dit, my broers, omdat van Chloë se mense my vertel het dat daar onenigheid onder julle is."*

1 Korintiërs 7:1 sê: *"Ek kom nou by die dinge waaroor julle aan my geskryf het ..."*

Paulus se medewerkers en ander gelowiges het hierdie briewe en mondelinge boodskappe na en van verskillende gemeentes oorgedra. Die meeste van Paulus se briewe spreek direkte probleme in die gemeentes aan. Probleme wat gemeentes ondervind het, is aan Paulus gerapporteer en hy het in sy briewe vir hulle antwoorde en raad gegee. Daar is ook goeie nuus aan Paulus oorgedra rakende die gelowiges se geloof en lewenswandel. Duling beskryf die inhoud van Paulus se briewe as volg: "... expressions of good news, joy, gratitude, opinion, advice, clarification, recommendation, anger, self-defense, his own situation and plans, and his teachings about God, Christ's death and resurrection, salvation, scripture, the nature of the church, and morality" (Duling 2003:180). Paulus het sy vreugdes, teleurstellings, raad, lering, planne en geloof in sy briewe aan die gemeentes meedeel.

Die meeste mense in die antieke Mediterreense samelewing kon nie lees nie. Paulus kon wel lees en skryf, maar hy het die tradisie gevolg om van 'n professionele sekretaris gebruik te maak om sy briewe te skryf, soos ons lees in een van Paulus se onbetwiste briewe Romeine 16:22: *"Ek, Tértius, wat die brief geskryf het, groet julle in die Here."* Soms het Paulus 'n persoonlike groet, belofte of boodskap in sy briewe geskryf soos byvoorbeeld in Galasiërs 6:11: *"Van hier af skryf ek eiehandig aan julle. Kyk net die groot letters!"* Die gebruik was dat Paulus aan 'n geografiese streek of stad 'n brief sou skryf en dat die klein gemeentes wat in die omgewing gestig is bymekaar sou kom in 'n ryk beskermer se huis waar die brief aan almal voorgelees is (Duling 2003:180-181).

Die styl van die antieke Griekse brief het bestaan uit 'n groet aan die begin van die brief, 'n sentrale gedeelte of die boodskap van die brief en die brief is afgesluit met 'n slot. Paulus gebruik die antieke styl vir sy briewe, maar pas dit ook aan om by die spesifieke brief en situasie te pas. Paulus se briewe begin gewoonlik met 'n kort groet, maar nie die antieke Griekse groet (*chairein*) nie, eerder 'n meer tradisionele Joodse vredesgroet (*shalom*) (vgl. Du Toit 1984:9). Die middelste gedeelte van Paulus se briewe bestaan uit die boodskap en die morele oproep, waarin Paulus se idees en lering aan die gemeentes oorgedra word. Die tradisionele Griekse en Romeinse briewe is gewoonlik aan individue gerig en het karakter en deug aangespreek, terwyl Paulus se briewe aan groepe gelowiges gerig is en sake van geloof aanspreek. Duling beskryf die inhoud van die sentrale gedeeltes van Paulus se briewe as volg: “What God has done for believers (theology) bring forth what believers ought to do in response (ethics)” (Duling 2003:183). Paulus het die tradisionele styl van 'n brief aangepas by dit wat hy wou kommunikeer in 'n spesifieke situasie. Volgens Mouton het die genre van 'n brief ruimte gelaat vir verskillende tegnieke wat deur die skrywers gebruik kon word, byvoorbeeld narratiewe of argumente. Die doel van dié tegnieke was om appél te maak op die gehoor se emosies asook kognitiewe denke (Mouton 2002:86-87).

Die styl en boodskap in die eerste brief aan die Tessalonisense weerspieël 'n gesindheid van dankbaarheid oor die gemeente se geloof in tye van vervolging, terwyl die ondertoon van die brief aan die Galasiërs meer aggresief en kwaai is, omdat Paulus sy opponente aanvat wat probeer om gelowiges te mislei met valse leerstellings. In sy brief aan die Romeine bestaan sy groet uit 'n opsomming van die boodskap waarin hy glo en sy roeping as 'n apostel: hy stel homself bekend aan die gelowiges in Rome, want hy was nog nie self daar nie. Uit hierdie voorbeelde is dit duidelik dat Paulus, alhoewel hy by die tradisionele styl van 'n brief gebly het, tog sekere aanpassings gemaak het. Selfs die slot het hy aangepas met sy kenmerkende wens of gebed vir vrede, om die Hebreuse *shalom* in te sluit. Paulus het meestal met vrede en genade begin en met vrede en genade afgesluit. Die Griekse briewe het ten slotte 'n gebedsversoek bevat en so sluit Paulus ook van sy briewe af met versoeke. Paulus se briewe was dus uniek wat inhoud en taalgebruik betref, maar tog geskoei op die tradisionele styl van die Griekse brief.

Paulus gebruik die bestaande gesaghebbende Skrifte om sommige van sy standpunte te staaf — dit spruit vanuit sy opleiding as 'n Fariseër. Paulus se gebruik van die Septuaginta om sy argumente te staaf, was nie vreemd in die Israeliese tradisie nie. In 1 Korintiërs 10:1-6 verwys hy na die wildernis-ervaring van die Israeliete en na gedeeltes van Eksodus. Paulus het ook 'n mate van opleiding in

Griekse retoriek gehad. Duling beweer dat Paulus ten minste sekondêre opleiding daarin moes gehad het. Sy brief aan Filemon getuig daarvan (vgl. Duling 2003:188). Paulus was ‘n bedrewe skrywer wat vanuit sy agtergrond as Fariseër die Joodse geskrifte goed geken en ook gebruik het in sy briewe.

### 3.3.2 Paulus as moontlike skrywer van Efesiërs

Die sterkste argument om te staaf dat Paulus die skrywer van Efesiërs is, word gevind in Efesiërs 1:1: *“Van Paulus, ‘n apostel van Christus Jesus deur die wil van God. Aan almal in Efese wat aan God behoort en in Christus Jesus glo.”* Hierdie teks was die grootste motivering vir die vroeë kerk om die outeurskap van Paulus te aanvaar. Daar bestaan meningsverskille oor of die woorde “in Efese” in die vroeë manuskripte voorkom. Hoehner beweer dat die woorde “in Efese” wel in die oorspronklike manuskripte voorgekom het. Hy is deel van die ou skool wat glo dat Efesiërs wel deur Paulus geskryf is en dat dit gerig is aan die verskillende huisgemeentes in Efese (Hoehner 2002:78-79). Lincoln en Wedderburn beweer aan die ander kant dat “in Efese” nie deel van die oorspronklike teks was nie, maar later ingevoeg is nadat ‘n versameling van Paulus se briewe saamgestel is en daar ‘n behoefte was om die brief te assosieer met ‘n stad waarin Paulus gewerk het. Die probleem wat egter ontstaan het as gevolg van die invoeging van “in Efese” is dat daar nie met sekerheid gesê kan word wie die gehoor was aan wie die brief geskryf is nie. Lincoln en Wedderburn praat van die brief se *algemene* karakter, aangesien daar nie ‘n spesifieke gehoor daaraan gekoppel kan word nie (Lincoln en Wedderburn 1993:78). Die oudste manuskrip van Efesiërs, die teks van Marcion en ander geskrifte van die laat tweede eeu laat die verwysing na Efese in die eerste vers uit. Marcion het beweer dat die brief aan die Laodisense geskryf is. Die gevolgtrekking van tekstkritici is dat ‘n skrifgeleerde die woorde “in Efese” bygevoeg het gedurende ‘n latere oorskryf van die brief. Die ander moontlikheid is dat die brief geskryf is as ‘n rondgaande brief en die pleknaam kon vervang word na gelang van die gemeente waarheen dit volgende gestuur word. Dit wil voorkom of die oorspronklike brief nie aan ‘n spesifieke gemeente geadresseer is nie, wat op sigself baie vreemd is vir ‘n Pauliniese brief. Perkins voer aan dat daar nie een keer in Efesiërs verwys word na valse leermeesters wie se leerstellings vermy moet word nie, terwyl dit kenmerkend was van Paulus se briewe dat sulke leermeesters aangespreek word. Die stilswye oor valse leermeesters laat Perkins glo dat Efesiërs nie geskryf is aan ‘n spesifieke kerk nie, maar aan die christelike kerk in die algemeen (Perkins 1997:17). Mouton beweer ook dat Efesiërs ‘n rondgaande brief was wat deur verskillende gemeentes voorgelees is (Mouton 2002:86).

Daar word in Efesiërs 3:1 weereens na Paulus as die outeur verwys: *“Daarom bid ek vir julle wat nie Jode is nie, ek, Paulus, ‘n gevangene deur my diens aan Christus Jesus.”* In die kerkgeskiedenis is

Efesiërs as een van Paulus se tronkbriewe aanvaar, saam met Filippense, Filemon en Kolossense. Tradisioneel word gemeen dat Efesiërs deur Paulus geskryf is, in Rome ongeveer 62-64 AJ, gedurende die regering van Nero (Kreitzer 1997:48). Wendland staaf hierdie siening en beweer dat Paulus die skrywer van Efesiërs was en dat die brief in die vroeë 60's AJ geskryf is (Wendland 199:203). In 150 AJ word Efesiërs deur Marcion as een van die tien briewe van Paulus in die kanon opgeneem. Dit word in 200 AJ ook in die Muratoriese kanon gevind (Duling 2003:271).

Daar is egter 'n paar probleme wat kenners van die Nuwe-Testamentiese tekste ondervind rondom Paulus se outeurskap. Eerstens is die styl en taal van die brief aan die Efesiërs totaal anders as dié van Paulus se onbetwiste briewe. Meer as negentig woorde word in Efesiërs gebruik, wat nêrens anders in die Pauliniese briewe voorkom nie. Baie van hierdie woorde kom in die literatuur van gelowige gemeenskappe voor in die periode net na die Nuwe-Testamentiese tyd. Daar kom wel tipiese Pauliniese terme voor, maar nie in dieselfde kombinasies of met dieselfde betekenis as in die ander briewe van Paulus nie. Perkins noem voorbeelde van uitdrukkings wat in Efesiërs voorkom, maar wat verskil van die uitdrukkings in Paulus se briewe: In Efesiërs 1:3, 20; 2:6; 3:10 en 6:12 word daar verwys na “hemelse plekke” of die “hemelruim” terwyl Paulus gepraat het van “in die hemel” in 2 Korintiërs 5:1; Filippense 3:20 en Kolossense 1:16, 20. Efesiërs verwys na die duiwel, terwyl Paulus na die Satan in sy briewe verwys (Perkins 1997:21).

In Efesiërs word daar baie lang en ingewikkelde sinne gebruik, wat nie eie aan Paulus se styl is nie. Voorbeelde hiervan is Efesiërs 1:15-23 waar een sin uit nege verse bestaan en Efesiërs 3:1-7 wat uit sewe verse bestaan. Hierdie sinne is so ingewikkeld en moeilik om te verstaan dat die moderne vertalings die sinne opgedeel het in verskeie korter sinne. Die algemene styl van Efesiërs is totaal vreemd in vergelyking met Paulus se ander briewe. In die onbetwiste briewe van Paulus word daar baie van retoriese vrae gebruik gemaak om 'n argument te staaf of verder te neem. In Efesiërs kom daar slegs een retoriese vraag in die hele brief voor, naamlik in hoofstuk 4:9 (Kreitzer 1997:21-22). Hoehner verdedig Paulus se outeurskap en beweer dat aangesien daar geen dringende sake is wat in Efesiërs aangespreek moet word nie, Paulus in 'n meer filosofiese en reflektiewe bui was en dus van langer, ingewikkelde sinne gebruik gemaak het. Hy beweer dat enige persoon verskillende woorde en verskillende skryfstyl toepas — byvoorbeeld 'n brief wat geskryf word aan 'n kollega se styl en taal sal verskil van 'n brief wat aan 'n huweliksmaat geskryf word (Hoehner 2002:28-29).

Daar is egter vakkundiges wat nie die Pauliniese outeurskap aanvaar nie. Van die redes waarom Perkins Paulus se outeurskap ontken is dat Efesiërs nie die kenmerkende persoonlike groete van Paulus

se briewe bevat nie, geen ander mede-werkers word genoem nie en die lesers ken nie die apostel nie (Ef. 1:15; 3:2). Paulus se briewe bevat altyd spesifieke opmerkings oor die verhouding van die apostel met die mense aan wie hy skryf. Efesiërs bevat geen sulke opmerkings nie. Efesiërs is 'n baie formele brief en glad nie persoonlik van aard nie — daar word nie groete gestuur aan enige individu, soos Paulus se gewoonte was nie. Gedeeltes soos Efesiërs 1:15 “*vandat ek gehoor het van die geloof in die Here Jesus wat onder julle is*” en Efesiërs 3:2 “*Julle het tog seker gehoor van die opdrag wat God in sy genade aan my gegee het in julle belang*” dui daarop dat die skrywer nooit hierdie mense persoonlik ontmoet het nie, terwyl Paulus twee en 'n halwe jaar in Efese bedien het (Duling 2003:275). Hoehner beweer egter dat daar tussen vyf tot ses jaar verloop het vandat Paulus laas in Efese was en dat daar nuwe huisgemeentes gestig is en nuwe Christene bygekom het wat onbekend was aan hom. Volgens Hoehner kan die gebrek aan persoonlike groete nie dien as genoegsame bewys dat Paulus nie die skrywer van Efesiërs is nie. Hy voel ook sterk daaroor dat Efesiërs nie 'n rondgaande brief was nie, maar spesifiek geskryf is aan die verskillende gemeentes in en om Efese (Hoehner 2002:23). Nog 'n punt wat Perkins aanvoer vir die ontkenning van Paulus as skrywer is dat Paulus in sy briewe sy lesers aangemoedig het om hom na te boots, terwyl Efesiërs se skrywer sy lesers aanmoedig om navolgers van God te wees in hoofstuk 5:1 (Perkins 1997:15-17).

Die skrywer van Efesiërs haal gedurig gedeeltes van Kolossense aan. Duling beweer dat een derde van die woorde in Kolossense ook in Efesiërs voorkom. Van die honderd-vyf-en-vyftig verse in Efesiërs het drie-en-sewentig parallels in Kolossense. Een van die duidelikste voorbeelde van Kolossense as bron vir Efesiërs word deur Duling behandel wanneer hy 'n parallel tref tussen Kolossense 4:7-8 en Efesiërs 6:21-22 asook Kolossense 3:12-13 en Efesiërs 4:1-2. Hierdie vergelykings en parallels kom nêrens in die ander briewe van Paulus voor nie. Duling se opinie is: “...it is highly unlikely that Paul would have reached back into his memory for constant reminiscences of earlier letters written to meet quite different needs” (Duling 2003:272). Hoehner erken dat daar baie ooreenkomste tussen Efesiërs en Kolossense bestaan, maar beweer presies die teenoorgestelde van Duling en sê: “Ephesians may have been written from the memory of what Paul had said and taught over the years” (Hoehner 2002:37). Hoehner is oortuig dat Paulus die outeur van Efesiërs is en weêrlê byna elke argument wat gemaak word om Paulus se outeurskap in twyfel te trek. Hy doen dit waarskynlik om die apostoliese gesag van die skrywer en dus die kanoniese gesag van die brief te verdedig. Lincoln en Wedderburn stem saam met Perkins dat die hoeveelheid aanhalings van Kolossense dui op 'n volgeling van Paulus wat die brief geskryf het en Kolossense gebruik het om sy eie gedagtes aangaande Paulus se teologie te verfris (Lincoln en Wedderburn 1993:85).

Die sake wat aandag geniet in Efesiërs reflekteer nie die lewe van die kerk van Paulus se tyd nie. Die konflik rondom die vereniging van Jode en heidene in een kerk is nie teenwoordig in Efesiërs nie, alhoewel dit belangrike punte was wat in Romeine en Galasiërs bespreek is. Dit wil voorkom of die saak afgehandel is en dit algemeen aanvaar word dat Jode en heidene deel vorm van die kerk van Christus (Thurston 1995:85).

Die teologie van Efesiërs verskil ook van Paulus se ander briewe.

1. Efesiërs 3:3-5: Die verwysing in hierdie gedeelte na die “heilige apostels” wat spesiale insig en openbarings ontvang het in die verborgenheid van Christus is nie tipies van Paulus se teologie nie. Volgens Duling het Paulus homself nie as meer heilig as die ander gelowiges beskou nie (Duling 2003:272).
2. In Efesiërs 1:22; 3:10 en 5:24-27 word die woord vir kerk (*ekklesia*) gebruik om die universele kerk te beskryf, terwyl dieselfde woord in Paulus se ander briewe gebruik word om ‘n spesifieke plaaslike gemeente of huiskerk te beskryf. Die neiging in Efesiërs om die kerk as ‘n groter geheel te sien is ‘n karaktertrek van die latere eeue en kom nie voor in Paulus se tyd nie. Kreitzer meen die universaliteit van die woord verwys na die kerk van alle mense, in alle plekke (Kreitzer 1997:23). Hoehner se verweer in hierdie verband is dat die brief aan die verskillende gemeentes in en om Efese geskryf is en dus verwys Paulus nie net na een gemeente nie, maar na die universele kerk. Tweedens beweer hy dat Paulus ‘n kreatiewe denker was en die doel van Efesiërs was om eenheid onder gelowiges te bewerk, daarom verwys hy na die universele kerk: “One should not limit Paul’s thought and development in ecclesiology. He was a creative thinker and the differences in ecclesiology among his writings may reflect a different emphasis or development in ecclesiological thinking” (Hoehner 2002:55). Al nege keer wat die woord *ekklesia* gebruik word verwys dit na die universele kerk.
3. In Efesiërs 3:4-6 word verwys na die verbondenheid met Christus as die eenheid tussen Jode en heidene in die liggaam van Christus. In die onbetwiste briewe van Paulus veg hy nog vir hierdie eenheid. Die christologie wat in hierdie idee verweef is, is nie eie aan Paulus nie. Die metafoor van die liggaam van Christus word in 1 Korintiërs 12 gebruik om die kerk se individuele lede voor te stel as oë, ore, hande, voete ensovoorts. In Efesiërs word die metafoor van die liggaam ook gebruik, maar Christus word as die Hoof van die liggaam voorgestel. Die metafoor word aangeneem, maar aangepas deur die skrywer van Efesiërs (Kreitzer 1997:23). Paulus verwys na die plaaslike gemeente van Korintiërs as die liggaam van Christus wanneer hy in hoofstuk 12 oor die geestelike gawes praat en dit vergelyk met verskillende liggaamsdele wat



saam die eenheid vorm. Dieselfde beeld word in Romeine 12 herhaal wanneer Paulus die metafoor van die liggaam van Christus gebruik om die Christene te motiveer om rein te leef en nie soos die heidense godsdienste die liggaam van Christus te besoedel met seksuele sonde en afgode nie. Paulus verwys egter na die liggaam van Christus wanneer hy 'n plaaslike gemeente en hul christelike lewe aanspreek, terwyl Efesiërs nie 'n plaaslike gemeente aanspreek nie, maar die hele kerk in geheel sien as die liggaam van Christus met Jesus as die hoof. Die skrywer van Efesiërs maak van ander metafore ook gebruik wanneer hy die kerk van Christus bespreek: in hoofstuk 2:20-21 vergelyk hy die kerk met 'n tempel wat gebou word en Christus is die hoeksteen en in 2:19 vergelyk hy die kerk met die huishouding van God wat nie vreemdelinge is nie, maar kinders van God (vgl. Perkins 1997:22-24).

4. In Efesiërs 2:16 word Christus die een wat versoening bewerk, terwyl Kolossense 1:20 versoening aan God toeskryf. In Efesiërs 4:11 wys Christus die apostels en profete aan terwyl Paulus in 1 Korintiërs 12:28 sê dat God die apostels en profete aanwys (Duling 2003:273).
5. Die debat rondom die toelating van heidene in die kerk en al die Joodse wette wat probleme veroorsaak het vir so 'n toelating word nie aangevoer in hierdie brief nie. Die meeste kommentare neem aan dat dié debat wat so sterk in Galasiërs en Romeine gevoer word, nie meer nodig is nie, aangesien die dispuut 'n saak van die verlede was. Die debat rondom die besnydenis kom ook nie voor in Efesiërs nie; dit kom voor of die antagonisme tussen Jood en heiden afgeneem het (Kreitzer 1997:23).
6. Efesiërs bevat geen raad vir Christene in hulle gesindheid teenoor die staat, soos Romeine, nie. Hierdie stilswye in dié verband is 'n aanduiding dat die brief uit 'n latere periode dateer en dat die spanning met die staat reeds opgelos is (Kreitzer 1997:23).
7. Perkins bespreek die betekenis van die “geheimenis” waarna die skrywer in Efesiërs verwys en sê dat Paulus die term “geheimenis” gebruik wanneer hy verwys na God se eskatologiese plan van verlossing. In Romeine 11:25 verwys hy na die verlossingsplan van God wat Jood en heiden deel maak van die koninkryk van God, maar hy sluit ook Israel se geskiedenis in wanneer hy verwys na die “geheimenis”. God het beloftes aan Israel gemaak, maar hulle het nie vir Christus erken as die vervulling van die wet nie; daarom is Paulus oortuig dat Israel nog gered moet word om deel van die koninkryk te wees. In Efesiërs 3:8-9 is dit duidelik dat die skrywer slegs verwys na die verlossingsplan vir almal wat in Christus is en nie spesifiek verwys na God se geskiedenis met Israel nie. Die skrywer van Efesiërs sien homself as die instrument waardeur God Sy “geheimenis”, naamlik die verlossingsplan vir almal wat in Christus glo, bekend maak (Ef 6:19). Anders as in Kolossense 1:27, 2:2, 4:3 verwys Efesiërs nie na Christus



as die “geheimenis” nie, maar na die liggaam van Christus as die “geheimenis”. Vir die skrywer van Efesiërs is die “geheimenis” Christus se verhouding met die kerk, wat insluit beide Jood en heiden (vgl. Ef 5:32).

8. Volgens Lincoln en Wedderburn het Paulus se briewe altyd konkrete behoeftes in spesifieke gemeentes aangespreek, terwyl Efesiërs meer algemeen is (Lincoln en Wedderburn 1993:83). Thurston sluit aan by hierdie punt en sê dat ’n leerling van Paulus die brief aan die heidense Christene geskryf het en dat die doel daarvan was om Paulus se algemene leerstellings vir hulle op te som (vgl. Thurston 1995:84).

Die mees aanvaarbare verduideliking rakende die outeurskap van Efesiërs is dat een van Paulus se leerlinge die brief geskryf het, heel moontlik na Paulus se dood as ’n eerbewys aan sy leermeester. Die verhouding tussen ’n leermeester en sy leerling was ’n tipe beskermheer-kliënt verhouding. Leerlinge het hul leermeester as ’n vaderfiguur en mentor gesien. Paulus beskryf homself in 1 Korintiërs 4:14-15 as ’n vader en nie net ’n leermeester nie. In dieselfde gedeelte verwys hy na sy volgelinge as sy kinders. Die doel van die opvoeding wat ’n leermeester aan sy leerlinge gegee het was om ’n sosiale posisie te beklee. Malina en Neyrey brei uit op die belangrikheid van ’n opvoeding: “Education constituted an important piece of information about a person, for it indicated whether that person was in fact trained in a group’s understanding and appreciation of virtue and honor” (Malina en Neyrey 1996:161). Persone is dikwels geïdentifiseer in terme van hul leermeesters, soos Paulus wat self in Handeling 22:3 as ’n leerling van Gamaliël geïdentifiseer word. Deur assosiasie met die leermeesters is leerlinge toegelaat in “skole” wat bestaan het uit groepe van verskillende leermeesters en hul leerlinge. Elke skool het ’n sekere identiteit gehad en sekere idees en optredes voorgestaan. Die individu se identiteit is weereens bepaal deur die groep se identiteit. Die logiese afleiding is dus dat ’n leerling van Paulus die skrywer van Efesiërs is, aangesien die skrywer van Efesiërs welbekend was met Paulus se briewe en die inhoud daarvan. Op hierdie punt reageer Hoehner weereens ten gunste van Paulus se outeurskap en sê dat ’n leerling se styl en taalgebruik minderwaardig sou wees teenoor dié van sy leermeester, terwyl Efesiërs juis as ’n ingewikkelde brief, wat taal en styl betref, beskou word. Volgens Hoehner is dit die maklikste om te aanvaar dat Efesiërs deur Paulus geskryf is (Hoehner 2002:29). Macpherson is van mening dat die moontlikheid groot is dat een van Paulus se leerlinge die brief geskryf het met die doel om die apostel se teologiese denke te gebruik om vraagstukke aan die einde van die apostoliese tyd aan te spreek (Macpherson 1972:182). Johnson beweer weer dat Efesiërs teen die einde van die eerste eeu geskryf is toe Christene hulself wou laat geld as ’n godsdienstige groep in die Grieks-Romeinse kultuur asook teenoor Judaïsme (Johnson 1998:428).

### 3.3.3 Paulus: Agent vir verandering

’n Agent vir verandering het ’n nuwe idee, filosofie of teologie ontvang, wat hy dan aan sy volgelinge voorhou om sodoende verandering in die wêreld waarin hulle leef te weeg te bring. Malina en Pilch definieer ’n agent vir verandering as volg: “A change agent is a person who communicates information about some innovation to some designated receiving group on behalf of some change agency. Thus the change agent functions as a communication link between two or more social entities, the change agency responsible for the innovation and those to and for whom the innovation is directed” (Malina en Pilch 2006:335). Paulus was so ’n agent vir verandering. Sy leerstellings was volgens hom nie afkomstig van mense nie, maar is deur God self aan hom geopenbaar — vandaar sy aanspraak op apostelskap. Paulus het homself gesien as ’n tussenganger tussen God en die mense van die vroeë kerk. Sy boodskap was dat die koninkryk van God aarde toe gekom het en bevestig is deur die kruisiging en opstanding van Jesus. Hy dring daarop aan dat hy ’n opdrag van God ontvang het en dat hy ’n apostel is (vgl. Gl 1:1,11-12).

Die taak van ’n agent vir verandering is vanselfsprekend om verandering te weeg te bring, maar daar is ’n proses waardeur gewerk word om by verandering te kom. Eerstens moet die gehoor of volgelinge bewus gemaak word van ’n situasie deur blote kennis oor te dra of deur alternatiewe vir ’n sekere probleem of situasie te skets. Op ’n oortuigende manier hou die agent vir die kliënte of volgelinge ’n beter manier, ’n hoër aspirasie en ’n uitnemender weg voor. Die volgelinge moet egter eers vertrou en geloof in die beskermheer of agent vir verandering hê. Paulus was bereid om alle dinge vir alle mense te word om sommige te wen vir die nuwe manier van dink, vir die nuwe weg wat Jesus kom baan het (1 Kor 9:22).

Die veranderingsagent moet gedurig probleme diagnoseer en oplossings bied. Paulus was ’n kenner op die gebied van probleem-oplossing. Dit is duidelik uit sy briewe dat hy gedurig diagnostiese gevolgtrekkings gemaak het. Hy kon situasies vanuit die perspektief van die volgelinge beskou en dan antwoorde bied vir probleme wat hulle ondervind. Paulus motiveer die vroeë kerk om te verander, nie net in hulle denke nie, maar ook in hulle optrede. Hy verduidelik in sy briewe aan die gemeentes hoe om te verander en ook hoekom hulle moet verander. Nadat verandering in optrede en gesindheid bewerk is, moet hierdie verandering voortdurend gemonitor en aangemoedig word, soos ons duidelik sien gebeur in Paulus se briewe (Malina en Pilch 2006:335-337). Paulus was sonder twyfel ’n brugbouer tussen die heidene en die Jode, asook tussen die nuwe verbond wat Christus nagelaat het teenoor die ou tradisionele Joodse manier van dinge doen.

Malina en Pilch se verduideliking van Paulus as 'n agent vir verandering maak dit moeilik om te glo dat Paulus die skrywer van Efesiërs is. Hierdie brief staan so duidelik verandering teë wanneer daar gepraat word oor huislike pligte en slawerny. Wat wel duidelik in Efesiërs na vore kom is die verandering wat daar plaasgevind het na Jesus se dood en opstanding met betrekking tot die heidene wat nou ook deel is van die kerk as die liggaam van Christus. Paulus was die agent van verandering wanneer dit gekom het by die heidene se inlywing in die Christendom en die hele stryd rondom die afskaffing van die besnydenis.

### 3.3.4 Alternatiewe outeurs

Die debat rondom Paulus as die outeur van Efesiërs het meer intens geraak gedurende die negentiende eeu toe die klem al meer geval het op die histories-kritiese hermeneutiek. Kreitzer beweer dat die meerderheid Nuwe-Testamentiese geleerdes (tot soveel as 80%) deesdae ontken dat Paulus die outeur van Efesiërs is. Daar word 'n verskeidenheid van redes aangevoer om die post-Pauliniese outeurskap te staaf, onder andere die literêre styl van die brief soos reeds bespreek in paragraaf 3.3.1. Die vraag wat Kreitzer tereg vra is: Indien Paulus nie die skrywer was nie, wie was dan die skrywer van Efesiërs? Kreitzer probeer hierdie vraag antwoord deur na 'n verskeidenheid voorstelle vir alternatiewe outeurs te kyk en dan tot 'n gevolgtrekking te kom. Volgens Kreitzer stel Goodspeed voor dat Onésimus die skrywer van Efesiërs was. Die afleiding word gemaak dat Onésimus al die briewe wat Paulus aan gemeentes geskryf het versamel het om dit beskikbaar te stel vir die verskillende gemeentes en dat hy 'n voorwoord of "covering letter" geskryf het om die ander briewe te vergesel. Efesiërs is volgens Goodspeed hierdie "covering letter" geskryf deur Onésimus (vgl. Kreitzer 1997:25). Ek is egter van mening dat daar nie genoegsame bewyse is dat Onésimus wel die skrywer was nie. Dit is onwaarskynlik dat Onésimus, wat 'n slaaf was, slawerny sou goedkeur soos die skrywer dit doen in Efesiërs 6. Die gedagte dat Efesiërs 'n "covering letter" was word weerspreek deur die belangrike sake wat in Paulus se ander briewe voorkom, maar weggelaat word in Efesiërs soos byvoorbeeld die rol van die staat wat so prominent in Romeine is.

Weens die feit dat Timoteus saam met Paulus gereis en bedien het tydens sy tweede en derde sendingreise word Timoteus ook as 'n moontlike skrywer van Efesiërs beskou. Timoteus word deur sommige geleerdes beskou as Paulus se amanuensis aangesien hy as mede-skrywer van 'n aantal van Paulus se briewe optree: 2 Korintiërs 1:1; Filippense 1:1; Kolossense 1:1; 1 Tessalonisense 1:1 en 2 Tessalonisense 1:1 (Kreitzer 1997:26). Die probleme wat genoem is in paragraaf 3.3.2 rakende die

outeurskap van Paulus, word nie bevredigend opgelos indien Timoteus die skrywer was nie. Die sake wat aandag geniet in Efesiërs blyk te kom uit die tydperk wat na Paulus en Timoteus dateer.

Kreitzer ondersoek R.P. Martin se voorstel dat Lukas dalk die skrywer van Efesiërs kon wees. Die motivering vir Lukas as skrywer is dat die styl van Efesiërs ooreenstem met die styl van Handeling en die evangelie van Lukas. Trebilco is egter van mening dat Lukas nie die skrywer van Efesiërs is nie, aangesien die ooreenkomste te algemeen is: "... these common features are too general to support this hypothesis" (Trebilco 2004:201). Daar is sekere begrippe, soos byvoorbeeld die hemelvaart van Jesus wat in Lukas 24:51 en Handeling 1:9-11 beskryf word, wat ooreenstem met Christus se posisie aan die Regterhand van God (Ef 1:20-21) (Kreitzer 1997:26). Weereens dateer die sake wat aandag geniet in Efesiërs na die tydperk van Lukas en kan die ooreenkomste wat hierbo genoem is nie as genoegsame bewys dien dat Lukas wel die skrywer van Efesiërs is nie.

Ek stem egter saam met Kreitzer se opinie dat pseudonimiteit die mees aanvaarbare verklaring vir die outeurskap van Efesiërs is. Pseudonimiteit verwys na die skryf van 'n dokument onder 'n ander persoon se naam. Kreitzer sê hieroor dat pseudepigrafie 'n bekende verskynsel in die eerste eeu was en dat ons nie ons twintigste-eeuse waarde-oordele daarop moet afdwing nie (Kreitzer 1997:27). Hierdie verskynsel is nie dieselfde as hedendaagse kopiereg nie, maar is eerder beskou as 'n eerbetoning deur 'n leerling aan sy leermeester. Sommige van hierdie werke, wat onder 'n skuilnaam geskryf is, word as 'n teken van respek beskou teenoor 'n geliefde leermeester en word glad nie beskou as vals of misleidend nie. Lincoln en Wedderburn aanvaar ook dat die brief geskryf is deur een van Paulus se volgelinge: "After the death of Paul, a follower writes in the apostle's name to Gentile Christian churches of the Pauline missions" (Lincoln en Wedderburn 1993:83). Wanneer hierdie siening voorgestaan word, maak dit sin dat die skrywer wil voorgee dat Efesiërs uit die pen van Paulus self kom in die volgende gedeeltes 1:1: "*Van Paulus, 'n apostel van Christus Jesus deur die wil van God*"; 3:1: "*Daarom bid ek vir julle wat nie Jode is nie, ek, Paulus, 'n gevangene deur my diens aan Christus Jesus*". Deur die brief aan die Efesiërs word Paulus se stem weer lewendig vir dié gemeentes. Kreitzer beweer dat wie ookal die brief geskryf het 'n kopie van Kolossense byderhand gehad het en moontlik 'n lid van die kerk in Kolosse was. Die skrywer was bekend met Paulus se werk en sy briewe. Die verskil in styl en teologie van Efesiërs maak dit egter duidelik dat Paulus nie die skrywer was nie. Ek ondersteun Kreitzer se opinie wanneer hy sê: "I do not think it is possible to identify the writer; the suggestions that he is Onesimus or Tychicus or Epaphras or Luke remain intriguing and plausible but unproven. An insistence on the Pauline authorship means that we lose the ability to see how the

Apostle's writings were creatively adapted to meet the needs of the next generation of believers" (Kreitzer 1997:29-30).

Volgens Hoehner was Paulus gekant teen pseudonimiteit, aangesien hy sy afkeer daarteen in 2 Tessalonisense 2:2 uitspreek. In dieselfde brief in hoofstuk 3:17 teken Paulus met sy eie hand die brief om die egtheid daarvan te verseker. Hoehner beweer dat Paulus en die vroeë kerk briewe wat onder skuilname geskryf is verwerp het. Hy beweer ook dit is vals om iemand anders se naam te gebruik om sodoende gesag aan jou brief te gee. Volgens hom is dit bedrog, en ondenkbaar dat die Kerkvaders, wat die kanon saamgestel het, om die bos gelei sou word deur valse skrywers. 'n Laaste argument van Hoehner is dat indien dit nie Paulus was wat die brief geskryf het nie, maar 'n volgeling, waarom is Efesiërs 6:21-22 in die brief? Waarom sou 'n volgeling vir Tigikus na die lesers stuur om te vertel hoe dit met Paulus gaan, indien Paulus alreeds dood is? Hoehner maak 'n sterk punt wanneer hy sê hierdie verse sou Tigikus deel maak van die "vervalsing" (Hoehner 2002:44-49). Daar word slegs na "ek" verwys en die persoon word nie by name genoem nie. Die sin lees baie soos die gebruikelike opdragte van Paulus maar dit kom ook uitgebreid in 2 Timoteus 4:9-12 voor en daar is baie sterk twyfel of Timoteus deur Paulus geskryf is. Dit word ook beskou as toevoegings en die briewe kom waarskynlik uit 'n latere tyd as Paulus.

Perkins beweer dat die eksegeese van Efesiërs bepaal dat die brief geskryf is deur 'n persoon wat kennis gehad het van die Joodse sektewese en dat die Griekse retoriese styl daarop dui dat die skrywer 'n Jood met 'n hellenistiese opvoeding was. Hierdie kombinasie van Joodse sektewese en Griekse opvoeding is wel soortgelyk aan dié van Paulus, wat 'n Fariseër was. Perkins voer egter aan dat die skrywer van Efesiërs waarskynlik 'n leerling van Paulus was of indien hy Paulus nie persoonlik geken het nie, was hy 'n kenner van Paulus se briewe (Perkins 1997:29-30). Lemmer sluit hierby aan en beweer dat die leerling of skool van Paulus wat hierdie brief geskryf het seker gemaak het dat hulle Paulus se denkrigting handhaaf (Lemmer 1998:466).

### **3.3.5 'n Moontlike motivering van die outeur vir die skryf van Efesiërs**

Indien daar dan tot die gevolgtrekking gekom word dat Efesiërs nie deur Paulus geskryf is nie, moet die vraag gevra word waarom Efesiërs geskryf is.

Die denkmodel van die outeur van Efesiërs sal 'n aanduiding wees van die motivering vir die skryf van hierdie brief. Die huishoudelike kodes maak 'n groot deel van die brief uit en kan as een van die hoofredes vir die skryf van Efesiërs beskou word. Nortjé-Meyer is van mening dat die huishoudelike kodes

die rolle van die lede van die huishouding gedefinieer het: “Reeds teen die 1ste eeu voor Christus het Joodse en Grieks-Romeinse etici reëls vir elke lid van die huishouding neergelê. Van die hoof van die huishouding was verwag om al drie die superieure rolle te vervul: baas, eggenoot en vader” (Nortjé-Meyer 2003:181). Die huishouding is deur die man/vader/meester bestuur. Deur orde in die huishouding te bewerkstellig sou dit orde in die hele samelewing tot gevolg hê, sodat alles in harmonie kon wees, soos wat God dit bepaal het.

Die kulturele denkwysse van die antieke Mediterreense wêreld het die heelal volgens ’n piramide of hiërargiese struktuur voorgestel. Die skrywer van Efesiërs se denkpatroon word beïnvloed deur hierdie hiërargiese piramide: hy plaas God heel bo as die oppergesag van die heelal wat voorgestel word as die makrokosmos en die woonplek van God die Vader, die Seun en die Heilige Gees asook die hemelwesens (Ef 2:22). God staan aan die hoof van alles en almal, Hy is die Skepper van alles (Ef 3:9; 4:6). Jesus Christus deel in hierdie gesag van God. God het Jesus aangestel oor alle magte in die hemel en op aarde. Daarmee saam het God Christus as die hoof van die kerk aangestel. Alhoewel die demoniese magte onder leiding van Satan ook deel uitmaak van die makrokosmos, is hulle ondergeskik aan die mag en gesag van Christus. God is in beheer van alles en Hy bring orde en harmonie (Nortjé-Meyer 2003:181-182). Hierdie denkwysse word bevestig deur Lincoln en Wedderburn wanneer hulle sê: “Among the prominent aspects of the implied author’s perspective are his appreciation of God’s gracious initiative in providing salvation in Christ, salvation which embraces harmony for the whole cosmos, and his confidence in the power of God to achieve his purpose” (Lincoln en Wedderburn 1993:79). Ook Thurston staaf die kosmiese karakter van die brief. Die eenheid van alle dinge word in Christus gevind en Hy gebruik die kerk om hierdie eenheid te bewerk. Thurston is van mening dat alle magte verenig word in Christus: “All the powers of the universe, unseen spiritual powers, political and economic power, social and religious power are to be united in Christ” (Thurston 1995:95-97). Wendland sluit hierby aan wanneer hy ’n opsomming gee van die boodskap wat die skrywer van Efesiërs wil oordra: “... the supreme God of surpassing power has totally defeated all hostile forces in the universe through his Son and has at the same time effectively empowered his saints through the indwelling Holy Spirit to serve as his chosen witnesses in the world, to carry out his gracious plans and predeterned purposes to the praise of his eternal glory and for the edification of his unified Body, the Church” (Wendland 1999:206). Gelowiges word dus aangemoedig om in eenheid as die kerk te funksioneer en die mag wat deur Christus tot hulle beskikking gestel is te implementeer om so die bese te oorwin.



Die mesokosmos word in Efesiërs as die christelike gemeenskap uitgebeeld en is 'n weerspieëling van die makrokosmos. Die mesokosmos moet volgens Nortjé-Meyer die harmonie en orde van die makrokosmos weerspieël (Nortjé-Meyer 2003:182). God het Jesus aangestel as die hoof van die mesokosmos. Die mesokosmos in Efesiërs bestaan uit Jode en heidene wat deel geword het van die gelowige gemeenskap. Hulle moet volgens God se beginsels leef en so God se orde weerspieël. Efesiërs is gevul met verwysings na God se beginsels en orde (Ef 4:25-5:21). Die mesokosmos se doel is om te groei in gesag en liefde om sodoende die voorbeeld van Christus te volg wat in die metafoor van die liggaam as die hoof van die kerk uitgebeeld word. Lincoln en Wedderburn voeg by dat die demoniese magte en towerkuns wat so prominent in Efese was ook deel uitmaak van die kosmos, maar dat die kerk nie geïntimideer of oorweldig moet voel deur die bese magte nie, aangesien Christus reeds die bese oorwin het (Lincoln en Wedderburn 1993:96). Wanneer die gelowiges Christus se werk en outoriteit in die kosmos verstaan en erken, sal hulle hul eie plek in die kosmos verstaan en inneem. Gelowiges deel in Christus se heerskappy oor die kosmos en speel 'n belangrike rol in die herstel en harmonie van die kosmos. Die uiteindelige doel is kosmiese eenheid in Christus; die eenheid van die kerk moet die demonstrasie wees van hoe hierdie kosmiese eenheid sal lyk (Lincoln en Wedderburn 1993:119). Die gelowiges is deel van die kerk van Christus en Christus is die heerser van die hele kosmos. Dit is 'n aanduiding van die gelowiges se status, aangesien die kerk so 'n belangrike rol speel in God se doel vir die kosmos. Lincoln en Wedderburn fokus op die status van die kerk en sê: “The Church is seen as the place of God’s glorification, the group within humanity whose existence redounds to God’s glory” (Lincoln en Wedderburn 1993:93). Die universele kerk se doel is om God te verheerlik deur hulle optrede en om verteenwoordigers van Christus te wees in die wêreld. In die funksionering van die christelike gemeenskap soos uiteengesit in Efesiërs word vroue egter totaal uitgelaat. Nortjé-Meyer brei uit op die uitsluiting van die vrou in Efesiërs: “Die vergelyking in Efesiërs dat die liggaam moet groei tot die volle grootte en volwassenheid van 'n man, sluit vroue uit. In die Pastorale Briewe word dit veronderstel dat vroue wel 'n ministeriële funksie vervul, maar in Efesiërs word die opdragte aan vroue gegee net ten opsigte van hulle mans en nie ten opsigte van die gemeenskap nie” (Nortjé-Meyer 2003:183). Die goeie nuus is dat die kerk gesag het om die kosmos te beïnvloed en harmonie en eenheid te bewerk in die wêreld. Die slegte nuus is dat daar nie eenheid en harmonie in die kerk is nie, aangesien die vrou uitgesluit word ten opsigte van die ministeriële funksies.

Die mikrokosmos word in Efesiërs voorgehou as die huishouding. Die mikrokosmos moet die mesokosmos weerspieël. Die huishouding moet dus die christelike gemeenskap weerspieël. Volgens die tradisionele Grieks-Romeinse kultuur van die tyd het die man aan die hoof van sy huishouding



gestaan. Hierdie hoofskap word in Efesiërs 5:22-6:9 bespreek wanneer die man as eggenoot, vader en meester uitgebeeld word. Die huishoudelike kodes het nie net aan die man sosiale en kulturele gesag gegee nie, maar ook geestelike en godsdienstige gesag oor sy huishouding (Nortjé-Meyer 2003:183). Vir Nortjé-Meyer is dit 'n uitgemaakte saak dat Efesiërs 'n patriargale dokument is wat gebaseer is op die patriargale hiërargiese strukture van die huishouding, die kerk en die heelal. Die eenheid wat daar tussen man en vrou in die huishouding is, beeld volgens Lincoln en Wedderburn die eenheid uit wat daar in die kerk moet wees en op so 'n wyse word God se doel van eenheid in die kosmos verwesenlik (Lincoln en Wedderburn 1993:123). As die vrou egter nie toegelaat is om haar regmatige posisie in die kerk in te neem nie, hoe kan die kerk as voorbeeld dien vir die eenheid van die huishouding? Die teenoorgestelde is ook waar. Indien die vrou onderdruk is in die huishouding, hoe kan die huishouding 'n weerspieëling wees van die kerk? Alhoewel die kulturele en sosiale waardes van die antieke Mediterreense wêreld wel in die kerk en die huishouding weerspieël word, bly die vraag of dit die christelike waardes van harmonie en eenheid in die kosmos bevorder, waarop ek 'n besliste NEE moet antwoord!

Volgens Kreitzer, egter, was die brief se oorspronklike bestemming die stad Hierapolis. Die kerk in hierdie stad het bestaan uit 'n groot hoeveelheid heidene wat Christene geword het. Kreitzer beweer dat die skrywer van Efesiërs die heidense Christene wil aanmoedig en motiveer om nie terug te keer na hul heidense gewoontes en gebruike nie, maar om die nuwe waardes van Christenskap aan te neem en daarvolgens te leef. Met hierdie bewering van Kreitzer word dit weereens bevestig dat Efesiërs aan die tweede generasie gelowiges geskryf is. Die doel van die brief was om hierdie generasie aan te moedig om by die voorskrifte van die stigters van die Christendom te bly en nie daarvan af te wyk nie (Kreitzer 1997:38-39).

Hoehner ondersoek verskeie kommentare se verklaring van die doel van Efesiërs en die motivering agter die skryf van die brief. Sy gevolgtrekking is: "Certainly one theme on which most commentators agree is unity. Unity is a very prominent theme in Ephesians. True unity is accomplished when people love one another. The theme of 'love' is dominant in Ephesians. Love, both in the verb and noun forms, is found twenty times" (Hoehner 2002:102-104). Die lesers word in Efesiërs aangemoedig om God se liefde te ervaar (Ef 2:4; 3:17; 6:23) asook om Christus se liefde te leer ken (3:19; 5:2) en die man word aangemoedig om sy vrou lief te hê (5:25). Daar is ook verwysings na liefde tussen gelowiges (1:15; 4:2; 4:15-16; 5:2). Buiten eenheid beskou Hoehner liefde as 'n sentrale tema van Efesiërs: God se liefde vir die mens asook die liefde wat daar tussen gelowiges moet wees: "Love in

action within the community of believers fosters unity, laying the foundation for internal and external unity” (Hoehner 2002:105). In Openbaring 2:2-6 word die kerk in Efese aangespreek oor hulle liefdeloosheid. Nog ’n baie sterk motivering vir die skryf van Efesiërs is die versoening wat daar tussen gelowiges in Christus plaasgevind het. Versoening is ook ’n daad van liefde. God se liefde vir die mens versoen ons met Hom en ons liefde vir mekaar bewerk versoening tussen verskillende gelowiges.

Die liefde van Christus vir Sy kerk was die motivering vir Sy versoeningswerk. Deur Christus se versoeningswerk is daar eenheid in die kerk bewerk. Die brief aan Efesiërs fokus op die eenheid tussen Jood en heiden. Die tema van eenheid kan vanaf die makrokosmos regdeur bespeur word tot by die mikrokosmos. Daar bestaan ’n eenheid tussen God en Christus in die makrokosmos, hierdie eenheid word uitgebrei na die kerk as liggaam van Christus en die mesokosmos. Die eenheid wat die kerk met Christus het, word dan in Efesiërs 5 vergelyk met die eenheid wat daar tussen man en vrou in die huis of te wel die mikrokosmos moet bestaan. Eenheid tussen mense en ook tussen God en die mens is volgens my die outeur se motivering vir die skryf van Efesiërs. Ongelukkig het eenheid in die huishoudig volgens die skrywer se patriargale denke nie gelykheid beteken nie, maar wel om in te val by die kultuurwaardes van sy tyd en om so konflik met die nie-christelike samelewing te vermy.

### **3.4 Die gehoor aan wie Efesiërs geskryf is**

Die persone aan wie Efesiërs geskryf is, was burgers van die antieke Mediterreense wêreld, en om hulle te verstaan moet die sosiale en kulturele agtergrond van die antieke Mediterreense wêreld, soos bespreek is in hoofstuk twee, in ag geneem word.

Ter wille van die konteks kan daar net weer kortliks na die belangrikste aspekte van die antieke Mediterreense samelewing verwys word. Die eerste eeuse Mediterreense samelewing het bestaan uit kollektiewe persoonlikhede wat beteken die klem val op die groep en nie die individu nie. Malina en Neyrey bevestig die belangrikheid van dié sosiale sisteem: “Since they were group-oriented, they were ‘socially’ minded, as opposed to ‘psychologically’ minded. It was the significant groups, the kin group and the polis group, that served as conscience and guide” (Malina en Neyrey 1996:24-26).

Die samelewing van die Romeinse Ryk was baie bewus van die klasse waarin mense ingedeel is asook die groepe wat ontstaan het as gevolg van verskeie faktore soos gender, familie en geografie. Die inwoners van die wêreld is verdeel in groepe, waarvan een van die bekendste groepe die Grieke teenoor die barbare was (Malina en Pilch 2006:364). In Romeine 1:14 maak Paulus self ’n onderskeid tussen

die Grieke en die barbare. In die Hellenistiese wêreld is die Jode ook geklassifiseer as barbare. Alhoewel daar geen streek of nasie in die eerste-eeuse Mediterreense tydperk was wat as Grieks bekend gestaan het nie, het die Grieks-Romeinse ryke bestaan uit verowerde lande en volke. In Paulus se tyd was die term “Grieks” nie ‘n verwysing na ‘n nasionaliteit of geografiese landstreek nie, maar eerder na sosiale status (Malina en Pilch 2006:364-365). Die etniese groepering van die samelewing het nie gestop by Grieke teenoor barbare nie, volgens Johannes 4:9 het die Jode en Samaritane ook nie met mekaar gemeng nie. Paulus maak onderskeid tussen Jode en nie-Jode/Grieke by verskeie geleenthede (Rm 1:16, 1 Kor 1:24, Gl 3:28, Kol 3:11). ‘n Soorgelyke onderskeid word gemaak tussen besnede en onbesnede Christene in Galasiërs 2:7-8. Paulus was ‘n burger van die Hellenistiese wêreld. Teen die eerste eeu was die Hellenistiese Mediterreense wêreld onder Romeinse politieke invloed (Malina en Neyrey 1996:5).

Die persone aan wie die brief geskryf is was verseker Christene wat deel was van die universele kerk. Dit het ingesluit Jode sowel as heidene wat die christelike geloof aangeneem het. Die identiteit van die lesers word deur die skrywer bevestig: hulle het verlossing ontvang deur Christus se versoeningswerk aan die kruis en is lede van die kerk. Hierdie gelowiges het ‘n spesifieke rol om te vervul en dit is om die kerk te verteenwoordig in die wêreld. Dit wil voorkom of die Joodse Christene verwag het dat die heidense Christene inval by hulle tradisies en gebruike. Die skrywer wil egter die eenheid van die kerk bevestig deur aanhoudend te fokus op die kollektiewe identiteit van die liggaam van Christus.

### **3.5 Enkele tersaaklike hermeneutiese modelle vir die interpretasie van Efesiërs**

Voordat die gender-kritiese lees van metafore in die Efesiërbrief bestudeer word, moet daar eers gekyk word na die verskillende metodes van interpretasie. Daar bestaan baie verskillende hermeneutiese modelle wat elkeen op ‘n unieke wyse die brief interpreteer. Teoloë verskil van mekaar: hulle agtergrond, kultuur, sienswyse en prioriteite verskil. Metodes van hermeneutiek verskil. Lincoln en Wedderburn bevestig hierdie verskille: “The exposition of an ancient text is never exhaustive and the selections of concern to be treated must to a greater or lesser extent reflect the predilections, conscious or unconscious, of the interpreter, which in turn have been shaped by his or her own world with its interests and values” (Lincoln en Wedderburn 1993:76-77). Elke interpreteerder word beperk deur sy of haar eie perspektief. Gewoonlik bestaan hermeneutiek daaruit dat die teks en tradisies eerstens verstaan en in ag geneem word; daarna word die betekenis van die teks toegepas in die huidige situasie van die leser, eksegeet of gehoor. Die teks word dus gebruik om kwessies aan te spreek en vrae te beantwoord.

### 3.5.1 Tekskritiek

Paleografie, of te wel die studie van antieke geskrifte, het bevind dat die skryfstyl van die oorblywende manuskripte van die Nuwe-Testamentiese boeke te laat gedateer is om direk van die skrywers se pen te kom. Die antieke geskrifte is almal kopieë en sommiges is kopieë van kopieë. Soos alle antieke geskrifte is hulle met die hand gekopieer en daarom is dit vanselfsprekend dat daar foute in die oorskryfproses kon intree. Daar is in sekere gevalle doelbewuste veranderinge gemaak as gevolg van dogmatiese redes. Die gevolg van hierdie veranderinge en foute is dat al die manuskripte verskil in sekere woorde, frases en paragrawe. Dit kan problematies wees om te besluit watter manuskrip die naaste weergawe is van die outeur se oorspronklike gedagtegang. Die analitiese metode wat gebruik word om hierdie probleem aan te spreek word Tekskritiek genoem. Kritiek beteken in hierdie konteks nie negatief of destruktief nie, maar eerder wetenskaplik. Die doel van Tekskritiek is om die oorblywende manuskripte te evalueer en te rekonstrueer om sodoende by die beste moontlike weergawe van die outeur se oorspronklike teks uit te kom (Duling 2003:60-61).

### 3.5.2 Hermeneutiese modelle

Hermeneutiek is afgelei van die Griekse woord *hermeneuō* wat beteken “ek interpreteer”. Die studie wat handel oor die interpretasie van antieke tekste word hermeneutiek genoem. Duling verduidelik die doel van hermeneutiek: “... the main task of interpreting a text from the past is to bring out the meaning of what it meant in the past before pondering what it means in the present” (Duling 2003:64).

Mouton bespreek die verandering in hermenetiek oor die afgelope eeue. Vanaf die sewentiende eeu tot vroeg in die twintigste eeu het hermeneutiek hoofsaaklik gefokus op die historiese aard van die Bybelse teks; daar is gekonsentreer op die oorsprong en teksproduksie. In die tydperk van 1970 tot 1980 het die klem in hermeneutiek geval op die struktuur van die teks en daar is gefokus op die teks se preservasie en bemiddeling. Sedert 1980 AJ word hermeneutiek oorheers deur: “text reception and interpretation, highlighting the rhetorical and pragmatic aspects of textual communication” (Mouton 2002:8). Daar het ’n reuse-verskuiwing plaasgevind van die outeur na die teks en van die teks na die leser. Vir Mouton is dit uiters belangrik dat die Bybel op ’n eties verantwoordelike manier geïnterpreteer moet word. Die verskeidenheid van interpreteerders en hul agtergronde, maak dit ’n moeilike saak om die etiese interpretasie van die Bybelse tekste te verseker, aangesien almal vanuit ’n spesifieke konteks die teks interpreteer: “... we all involuntarily read from within a specific socio-historical context, and then project our own convictions back into the Bible” (Mouton 2002:10).

Volgens Mouton word die etiese verantwoordelike lees van die Bybel bemoeilik deur die onuitputbare hermeneutiese potensiaal om die teks op soveel verskillende maniere te interpreteer (Mouton 2002:18). Die klem het in die 20ste eeu verskuif van die skrywer, die objektiewe, geskiedkundige agtergrond, na die leser, die subjektiewe.

Die grootste probleem wat in hermeneutiek ondervind word is dat dit baie moeilik is vir die interpreteerder om totaal objektief na die teks te kyk. Elke persoon het sy/haar eie agtergrond, geloofsoortuigings en persoonlike voorkeure en dit maak dit moeilik om nie die teks te interpreteer volgens jou eie verwysingsraamwerk nie. Soos Malina en Neyrey dit stel: “To have modern readers reading ancient authors is an instant recipe for misunderstanding of those authors and their original audiences” (Malina en Neyrey 1996:17). Malina en Neyrey vergelyk die moderne mens se lees van die Nuwe Testament met besoekers in ‘n vreemde land. Die Nuwe Testament is soos ‘n vreemde land met ‘n vreemde kultuur, taal en tradisies. Die skrywers van die Nuwe-Testamentiese tekste het nie vir die moderne leser geskryf nie. Die beste wat ons as lesers van die Nuwe Testament kan doen, is om sensitief te wees vir die wêreld waarin die teks geskryf is (Malina en Neyrey 1996:17).

Hermeneutiek is dus die studie van verskillende maniere om die Bybel te interpreteer. Volgens Schüssler Fiorenza is dit hermeneutiek se taak om betekenis vanuit een wêreld oor te dra na ‘n ander; die teks kan nie verstaan word sonder om die konteks in gedagte te hou nie: “... hermeneutics has the task of translating meaning from one ‘world’ into another. It stresses that understanding is not possible without pre-understandings or prejudices and therefore that understanding is always context-dependent” (Schüssler Fiorenza 2001:69). ‘n Belangrike faktor om in ag te neem wanneer die Bybel geïnterpreteer word is die persoonlike agtergrond van die interpreteerder. Freud het die moderne mens laat twyfel of enige insigte wat ‘n individu het losgemaak kan word van sy agtergrond en behoeftes. Daar bestaan dus twyfel oor die objektiwiteit van die leser en die skrywer, omdat die mens soveel potensiaal het vir subjektiwiteit. Marx het weer die rol van die sosiale en politiese ideologie van ‘n individu beklemtoon en voer aan dat die skrywer en leser se agtergrond die interpretasie van die teks kan beïnvloed. Hierdie siening sluit aan by Schüssler Fiorenza wat sê: “What we see depends on where we stand” (Schüssler Fiorenza 2001:96). Freud en Marx se leerstellings het twyfel by die mensdom kom saai oor die objektiwiteit van ‘n individu wanneer ‘n teks geïnterpreteer word. Post-modernisme wil juis toelaat dat die individu se ervaring ook in ag geneem word wanneer daar gesoek word na die waarheid. Die wêreld van die skrywer en dié van die leser sal nooit identies wees nie. Persoonlike ervarings, keuses, voorkeure en waardes speel ‘n rol in die interpretasie van die teks (Clark

1997:116-118). In die post-modernisme is daar nie meer absolute waarhede nie. Volgens Lemmer word daar meer gefokus op die proses van interpretasie: “It is no longer the document as end product that is being studied as a fixed and fossilised entity, but the process and flexibility of understanding. The reading and understanding of texts is a holistic matter, in which it is recognised that there are many factors and variables that influence the coming about of a text” (Lemmer 1998:104). Die post-modernisme het ’n groot verandering gebring in die interpretasie van die Bybel; die leser se perspektief bepaal nou grootliks die betekenis van die teks.

Daar is ’n aantal faktore wat die leser se interpretasie van ’n teks kan beïnvloed byvoorbeeld ekonomiese stand, kultuur, godsdienstige agtergrond, ras, geslag, geleerdheid en ook die waarde wat aan tradisie gekoppel word. Teoloë kom uit verskillende tradisies en sal dus van mekaar verskil ten opsigte van hulle agtergrond, kultuur, sienswyse en prioriteite. Keane maak ’n onderskeid tussen verskillende tradisies wat die interpretasie van ’n teks beïnvloed: “Some take Scripture as their starting point. Others look at the church’s beliefs. Still others look at the contemporary world and try to interpret what God is saying in the circumstances of people’s lives. Following the example of Christ, they offer a message of hope and salvation in a world in need of both” (Keane 1998:121). Metodes van hermeneutiek verskil ook van mekaar. Gewoonlik bestaan hermeneutiek daaruit dat die teks en tradisies eerstens verstaan en in ag geneem word. Daarna word die betekenis van die teks toegepas in die huidige situasie van die leser, eksegeet of gehoor.

Daar bestaan verskeie hermeneutiese modelle. Nie al die hermeneutiese modelle is van toepassing op hierdie studie nie en daarom word vir die doel van die studie slegs ’n paar modelle bespreek.

### **(i) Histories-kritiese model**

Die mees algemene en toegepaste hermeneutiek vra die historiese vraag: Wat het regtig gebeur? ’n Essensie van die histories-kritiese benadering word soos volg deur Duling gegee: “These questions about who, when, where, and why a text was written, as well as analysis of written sources, oral traditions, original authors’ intentions, and the actuality of the events portrayed” (Duling 2003:65). Die histories-kritiese model van hermeneutiek het die interpretasie van die Nuwe Testament gedomineer gedurende die moderne tydperk vanaf die Verligting. Volgens Lemmer is hierdie metode baie wetenskaplik van aard: “The historical-critical approach is very much reminiscent of the scientific method” (Lemmer 1998:102). Die kritiese benadering tot die Bybel as literatuur is hoofsaaklik deur hierdie metode ingelei. Die historiese-kritiese model was nie genoegsaam vir die bevrydingsteologie



nie. Die nuwe kritiese denke het die geboorte van bevrydingsteologie en gender-kritiek tot gevolg gehad. Alhoewel hierdie model 'n belangrike rol gespeel het in die ontstaan van gender-kritiek is dit ontoereikend en bestaan daar steeds 'n soeke na 'n meer gender-vriendelike benadering tot die Bybel.

'n Onderafdeling van die histories-kritiese model is die literêre kritiek. Die taal, styl en woorde van die antieke teks word krities beskou. Hierdie metode van hermeneutiek is alreeds in die derde eeu deur die Aleksandrynse studente gebruik om te bepaal of Paulus die skrywer van Hebreërs is, as gevolg van die verskil in styl van hierdie brief in vergelyking met Paulus se onbetwiste briewe (Duling 2003:66).

Bron-kritiek (source criticism) vergelyk verskillende bronne. Byvoorbeeld, indien twee tekste totaal verskillende taalgebruik en style het, is dit onwaarskynlik dat dieselfde persoon albei tekste geskryf het. Bron-kritiek en literêre kritiek word byvoorbeeld in hierdie studie gebruik (par. 3.3) om te bewys dat Paulus nie die skrywer van Efesiërs was nie.

Nie almal kon lees en skryf in die antieke Mediterreense samelewing nie. Dit het tot gevolg gehad dat daar baie mondelinge oorvertellings plaasgevind het. Die studie van mondelinge tradisies word vorm-kritiek (form criticism) genoem. In die Bybel word daar kort spreekwoorde, gelykenisse, wonderwerke, liedere en gebede, wat maklik oorvertel kon word, gevind. Duling skryf hieroor: "As the settings changed, the sayings and stories themselves were modified in their new social and religious contexts" (Duling 2003:75). Tradisioneel neem vorm-kritiek aan dat die eenvoudiger en korter weergawe van 'n verhaal die mees oorspronklike is. Soos die tyd verloop het, was dit makliker vir óórvertellers en oorskrywers om woorde of insetsels by te voeg by 'n gelykenis, of 'n spreekwoord aan te pas by hulle omstandighede. Duling vergelyk dit met 'n ui en sê: "By removing the outer layers it is possible to discover the inner core, that is, the earliest form. Form Criticism can become an aid to recovering the history of the earliest Jesus Movement" (Duling 2003:75).

Redaksiekritiek bestudeer hoe antieke Bybelskrywers tekste uitgebrei, verkort, oorgeskryf en verander het om die geskrewe en mondelinge tradisies te verduidelik en veranderinge aan te bring om sodoende die skrywer se motiewe en teologie na vore te bring. Die vakkundige kan maklik die skrywer se perspektief uitken deur aandag te gee aan die woorde, styl, weglatings en beklemtonings (Duling 2003:80).

Ek deel Malina en Neyrey se oortuiging dat histories-kritiese en literêre metodes van interpretasie nie 'n volledige prentjie skets van die persone of tekste van die Nuwe Testament nie (Malina en Neyrey



1996:153). In gender-kritiek verskuif die klem van die teks na die mens — die skrywer en interpreteerder se denke en sienswyses word meer krities bekyk.

### **(ii) Sosio-historiese kritiek en sosio-wetenskaplike kritiek**

Rondom 1960 AJ het daar 'n hernude belangstelling onder Nuwe-Testamentiese geleerdes ontstaan in die sosiale vraagstukke van die antieke tyd en meer spesifiek in die sosio-kulturele omstandighede rondom die ontstaan van die Nuwe-Testamentiese geskrifte. Vrae het ontstaan soos: Hoe het die familieleeu van die gewone antieke Mediterreense gesin gelyk? Watter rol het politiek en godsdiens in die samelewing vertolk? Antwoorde op hierdie sosiale vrae is nie eenvoudig nie, aangesien die antieke bronne nie direkte antwoorde verskaf nie. Daar moet tussen die lyne geles word en die Nuwe-Testamentiese tekste moet vergelyk word met ander tekste wat uit dieselfde tydperk kom, om sodoende 'n tipe sosiale wêreld van die teks te konstrueer.

Die sosio-historiese kritiek se primêre doel is om die sosiale veranderinge wat met verloop van tyd plaasgevind het te beskryf. Die bronne word gebruik om historiese rekonstruksies van die tyd te maak en dan word daar sosiale vrae gevra daarvoor. Die gevolg van hierdie metode is dat gemeenskappe se sosiale funksionering beter verstaan word. In hierdie studie is die sosio-historiese agtergrond van die antieke Mediterreense samelewing, die kulturele konteks waarin die brief aan die Efesiërs geskryf is, in hoofstuk twee behandel.

In die sosio-wetenskaplike kritiek val die klem op twee dinge:

1. Ondersoek word ingestel na die sosiale strukture en verhoudings soos dit in die Bybel gevind word en met behulp van sosiologie en antropologie word daar algemene teorieë ontwikkel. Volgens Malina en Neyrey is die taak van die interpreteerder om vas te stel wat die oorspronklike outeur aan die oorspronklike gehoor wou kommunikeer (Malina & Neyrey 1996:1). Die betekenis van 'n teks kan nie los staan van die sosiale sisteem van die outeur en oorspronklike gehoor nie.
2. Kruis-kulturele modelle van sosiale gebruike en patrone word gebruik om die sosiale verhoudings en organisasie van die Bybelse tyd te verstaan. Die antieke Mediterreense gebruike en sosialisering verskil baie van ons moderne kultuur. Die gevaar ontstaan dat die interpreteerder sy/haar kultuur verwar met die antieke kultuur. Met hierdie model word daar byvoorbeeld ondersoek ingestel na die manlike dominansie en patriargale familiestrukture in die Mediterreense samelewing en dit help interpreteerders om die Nuwe Testament se reaksie

daarteen te verstaan. Modelle om die sosiale verhoudings tussen ryk en arm te verstaan kan uit die preïndustriële agrariese samelewings geformuleer word. Die studie van sosiale konflik en kulturele gebruike help ons om die Nuwe Testament beter te verstaan asook wat die boodskap van 'n teks in die gegewe tyd was (Duling 2003:82).

### **(iii) Die nuwe literêre kritiek**

Die tradisionele historiese kritiek het van die teks 'n venster gemaak waardeur daar gekyk word na die antieke skrywer se gedagtes, boodskap, inhoud, tyd en plek. Die nuwe literêre kritiek voel egter dat historiese objektiwiteit onmoontlik is en dat die historiese kritiek ontoereikend en oneffektief is. Volgens dié model het 'n teks sy eie interne struktuur en die teks word nie as 'n venster na die verlede gesien nie, maar liever as 'n doolhof vol spieëls, waarin die teks dit self reflekteer. Daar word weggedraai van die klem op die outeur, oorspronklike betekenis, geskiedenis en bronne en die klem val op die teks self en die gehoor aan wie die teks geskryf is. Die wêreld van die teks word bestudeer en die teks word beskou as 'n kreatiewe kunstwerk. Die teks is outonoom en het 'n lewe en betekenis van sy eie: die interpreteerder word die fokuspunt. Daar bestaan verskillende maniere waarop die teks geïnterpreteer kan word, afhangende van die verwysingsraamwerk van die interpreteerder (Duling 2003:85).

Die leser-reaksie kritiek (reader-response criticism) fokus geheel en al op die interpreteerder of die leser van die teks. Duling stel dit so: “Whereas Historical Criticism focuses on the author, and New Criticism focus on the text, Reader-Response Criticism focuses more on the reader. Whereas Historical Criticism stresses authors and the world ‘behind’ the text and New Criticism stresses the world ‘within’ the text, Reader-Response Criticism stresses readers or the world ‘in front of’ the text” (Duling 2003:86). Die leser of interpreteerder se agtergrond, gender, ras en ervaring bepaal die manier waarop die teks gelees word. Hierdie model beklemtoon dat die teks dormant is en slegs betekenis kry wanneer die leser daaraan betekenis gee, volgens sy/haar interpretasie daarvan. Die voordeel van hierdie metode van interpretasie is dat die individu se unieke omstandighede in ag geneem word.

### **(iv) Bevrydings- of liberale hermeneutiek**

Bevrydings- of liberale hermeneutiek interpreteer die Nuwe Testament vanuit die doel om ewewig te herstel en onderdrukking uit te daag. Hierdie hermeneutiek is ontwikkel deur diegene wat onderdrukking ervaar. Jesus word gesien as die gelykmaker wat mense van politieke, ekonomiese, etniese, gender en rasse-onderdrukking kom bevry het. Daar word in opstand gekom teen die

onderdrukkers wat hulself sien as meerderwaardig. Gedurende die afgelope dekades het die relevansie van Christenskap onder die soeklig gekom. Om relevant te wees moet daar gekyk word na die konteks waarin teologie bedryf word. Die sosio-politieke agtergrond van 'n samelewing bepaal die interpretasie van die Bybel in daardie samelewing. Bevrydingsteoloë word dikwels daarvan beskuldig dat hulle die Bybel misbruik om hulle standpunte te regverdig.

Die Derde Wêreld hermeneutiek word in Latyns-Amerika en in sub-Sahara Afrika beoefen. Hulle gaan van die standpunt uit dat dit wat in die praktyk gebeur die basis vorm van christelike teologie en nie abstrakte denke soos in die Europese en Noord-Amerikaanse teologie beskou word nie. Hulle beskou Jesus en sy vroeë volgelinge as vryheidsvegters vir die armes en onderdrukte. Duling verduidelik hulle denkrigting: "Abstract, intellectualistic thinking about Christ, they say, has the danger of failing to see him in his concrete historical and social context. As Jesus worked among suffering, poor village peasants to liberate them, so to truly understand his message and life one must do the same. New Testament interpretation is in the service of a theology that stresses social and economic reform at a grass-roots level" (Duling 2003:89).

Bevrydingsteologie word deur Motlhabi gedefinieer as 'n uitroep van onderdrukte om bevry te word deur gebruik te maak van die Woord van God. Motlhabi is van mening dat hermeneutiek se klem moet val op die verhouding wat daar bestaan tussen die boodskap van die Bybel en die situasie van die mense vir wie die boodskap bedoel is. Vir bevrydingsteologie om relevant te wees moet twee take verrig word: "...condemning traditional and current Western theology for being abstract, evasive and irrelevant in speaking out the Word of God and applying it to the concrete human situation. The second task is constructive, trying to redirect theology to its proper goal of addressing the situation in question" (Motlhabi 1987:2). Bevrydingshermeneutiek het ontstaan as gevolg van die behoefte vir God se relevante antwoord vir 'n spesifieke situasie, gewoonlik onderdrukking. Daar is verskillende vorme van onderdrukking byvoorbeeld politieke, ekonomiese, kulturele, rassistiese en geslagsonderdrukking.

Die drie hoofstrome van bevrydingshermeneutiek is: "Black Theology, Feminist or Women's Theology, and Latin-American Liberation Theology. Latin-American Theology focuses mainly on socio-political, economic and cultural oppression. Black Theology's focus is on racial oppression. Finally, the focus of Feminist Theology is on sexual oppression" (Motlhabi 1987:2-3). Bevrydingsteologie begin al by die brandende braambos, waar God vir Moses geroep het om Sy volk te bevry uit slawerny in Egipte. Die hele Eksodus dien as 'n model vir bevryding. God word gesien as 'n God wat omgee vir Sy kinders en hulle verdrukking raaksien. Motlhabi voeg by dat God nie net Sy

onderdrukte kinders raaksien nie, maar ook optree met dade van bevryding. Vanuit sy agtergrond as 'n vegter vir bevryding beskryf Motlhabi God as volg: “He is not the God of oppression but the God of the oppressed. He is the one who, as described in the song of Mary in the New Testament, puts down the mighty from their thrones and exalts the lowly” (Motlhabi 1987:7). Volgens Motlhabi is Lukas 4:18-19 die sleutelteks van die bevrydingsteologie, waarin Jesus aankondig dat Hy gekom het om die goeie nuus te bring aan die armes en aan die gevangenis vrylating te bring en om die wat gebroke is in vryheid weg te stuur. Hierdie teks word gebruik om te bewys dat God aan die kant van die armes en onderdrukte is.

Beskuldigings teen bevrydingsteologie is onder andere dat hulle die Bybel selektief gebruik en net gedeeltes aanhaal wat hulle standpunte bevestig. In reaksie hierop sê Motlhabi: “Which theologian does not use the Bible selectively? ...various disciplines of theology seek to approach the Word of God from various angles with varying emphases” (Motlhabi 1987:9). Motlhabi verwerp 'n letterlike interpretasie van die Bybel: “No-one today is as naïve as still to believe the Bible is a factual account of events as they took place in Biblical times ...In current situations of oppression, liberation theologies see and experience what is happening to people today, try to make sense of it, see how similar situations were given significance in the Bible, and noting the similarities, interpret their own situations accordingly” (Motlhabi 1987:10-11). Motlhabi beskryf feminsitiese hermeneutiek se stryd met die Bybel en sê hulle stry nie net teen die onderdrukking van die vrou in die hedendaagse wêreld nie, maar ook teen die Bybel se diskriminasie teen die vrou. Volgens hom wil feministe hê dat die Bybel hersien moet word om sodoende gelyke waarde aan mans en vroue te gee: “While the Bible remains in its present form, it is difficult to see how it can serve the cause of the liberation of women” (Motlhabi 1987:12). Hy verwys na die Bybel as 'n “sexist Book” omdat dit die onderdrukking en diskriminasie teen vroue aanmoedig.

#### **(v) Feministiese hermeneutiek**

Die Bybel speel 'n sentrale rol in baie vroue se lewens, hetsy 'n gesaghebbende rol as die geïnspireerde Woord van God, of 'n inspirerende rol as 'n boek wat bemoediging en lewenswysheid bevat. Die rol van die Bybel in vroue se lewens kan nie onderskat of geminag word nie. So vroeg as in 1790 was Judith Sargent Murray al besig om die Bybel te interpreteer vanuit 'n vroulike oogpunt. In 1895 en 1898 is “The Woman’s Bible” se twee volumes in Amerika gepubliseer waarin Elizabeth Cady Stanton tekste en hoofstukke in die Bybel wat na vroue verwys of vroue uitsluit aangepas het (Ackermann 1998:350).

Osiek beweer egter dat dit onmoontlik is om 'n eenvormige feministiese hermeneutiek te definieer, aangesien daar binne die raamwerk van feministiese hermeneutiek soveel verskillende interpretasies bestaan (Osiek 2002:29). Alhoewel feministiese hermeneutiek verskil van persoon tot persoon, het dit een doel voor oë en dit is om te veg vir 'n meer regverdig en gelyke samelewing, gefokus op vroue.

In die feministiese hermeneutiek is daar 'n tweeledige benadering tot die Bybel. Die Bybel word gesien as geïnspireerde woorde van God, maar as manlike woorde wat in 'n patriargale, kyriargale kultuur en samelewing geskryf is en daarom bevorder dit die onderdrukking van die vrou. Kyriargie is 'n woord wat Schüssler Fiorenza die eerste keer gebruik het en is 'n samestelling van die Griekse woorde *kyrios* (heer, meester, vader, man) en *archein* (heers of domineer). Schüssler Fiorenza definieer kyriargie as volg: “Kyriarchy in classical antiquity was the rule of the lord, slave master, husband, elite freeborn, propertied, educated gentleman to whom disenfranchised men and all wo/men were subordinated” (Schüssler Fiorenza 2001:118,119). Kyriargie verwys na 'n politieke en sosiale sisteem van dominansie. Tog is die Bybel ook 'n boek van bemoediging, bekragtiging, opheffing en motivering vir die onderdrukte. Hierdie siening van die dualisme van die Bybel sal altyd in die feministiese hermeneutiek bestaan. Feministiese hermeneutiek fokus daarop om die gif van kyriargie en patriargie in die teks bloot te lê en die dieper betekenis en emosionele boodskap van die teks te begryp. Tradisionele, “manlike” hermeneutiek fokus baie meer op die feite, geskiedenis en letterlike betekenis.

Feministiese hermeneutiek veg teen die onderdrukking van vroue deur manlike dominansie. Veral vanaf die 1960's het daar meer vroue deel geword van die teologiese en Nuwe-Testamentiese vakgebiede. Die meeste interpretasies voor hierdie tyd is deur mans gedoen en hulle het nie die gender-kwessies aangespreek nie, aangesien die teks en die interpreteerder asook die skrywers mans was en die gendereensydigheid van die gegewens in die teks vir hulle geen probleem was nie. Feministiese hermeneutiek het historiese navorsing gedoen oor die vrou se rol in die manlike dominante familie, die vrou se plek in die huis, die vroueleiers in die Grieks-Romeinse godsdienste, vroueleiers in die Israelitiese sinagoges en vroueleiers in die vroeë kerk. Die lesers-reaksie kritiek het die wêreld vir vroue oopgemaak om tekste te interpreteer volgens die perspektief van die moderne vroulike lesers (Duling 2003:90).

Feministe voel dat die Bybel onder die mikroskoop geplaas moet word. Hulle soek antwoorde in die Bybel oor die vrou en haar plek in die samelewing en is op soek na 'n paradigma van Bybelinterpretasie wat hulle kan uitbring by die antwoorde wat hulle wil hê. Verskillende vroueteoloë

het verskillende metodes van Bybelinterpretasie. Daarom gaan gekyk word na 'n paar vroueteoloë se metodes en paradigmas van hermeneutiek.

**(a) Elisabeth Schüssler Fiorenza**

Elisabeth Schüssler Fiorenza is by uitstek die baanbreker op die terrein van feministiese teologie. Sy is een van die belangrikste feministiese Nuwe Testamentiese geleerdes in die akademiese wêreld en daarom sal ek spesifiek na haar hermeneutiese metodes kyk. Vir Schüssler Fiorenza is hermeneutiek nie net die studie van korrekte eksegeese en interpretasie van die teks nie, maar die interpretasie van 'n teks word gedoen vanuit die posisie van dominansie of, in die geval van feminisme, onderdrukking. Die posisie van die interpreteerder bepaal dus die interpretasie van die teks. Volgens haar is die tradisionele hermeneutiek een van empatie en gehoorsaamheid aan die Bybel wat gesien word as die Woord van God. Daarteenoor is die feministiese hermeneutiek 'n hermeneutiek van agterdog en kritiese debat. Die doel van feministiese hermeneutiek is nie om 'n paar spesialiste op hul gebied te produseer nie, maar om die publiek te bemagtig om self betrokke te wees in die proses om die Bybel te verstaan en betekenis daarin te lees (Schüssler Fiorenza 2001:15, 29-31).

Schüssler Fiorenza noem vier pedagogiese modelle vir hermeneutiek en voer aan dat al vier modelle deur mans ontwikkel is en daarom aangepas en vervang moet word deur 'n radikale, demokratiese model.

Die modelle is:

1. Die tradisionele, feitlike, akkumulasie en absorpsie model. Leermeesters versamel die kennis en feite in hul boeke, terwyl studente die kennis vanuit die boeke van hul onderwysers leer en memoriseer. Dit word ook die "banking" model genoem omdat kennis soos geld gesien word. Die leermeester besit die geld en belê dit in die studente, wat gesien word as die passiewe ontvangers. Die leermeester bepaal of die leerling die kennis (soos gevind in sy notas en handboeke) verstaan en kan herhaal. Eksamens en toetse maak seker dat die leerling die nodige kennis versamel het en kan rekenskap gee daarvoor.
2. Die meester-leerling model. Die leermeester is die kundige wat as 'n rolmodel vir sy leerling dien. Die leerling aap die leermeester na en fokus meer op die rolmodel as op die teks. Die klem val op die metodes wat gebruik word om die ware betekenis van die teks te ontdek. Die onderwyser/outeur is die meester op sy gebied wat die metodes formeer en die antwoorde op

vrae het. Die metodes van die onderwyser waarborg die student om by die ware betekenis van die teks uit te kom.

3. Die verbruikersmodel. Studente koop boeke en skryf in vir klasse op dieselfde manier as wat hulle 'n nuwe motor sou koop. Studente by die Harvard Divinity School begin elke semester deur van klas tot klas te loop en die vak te kies wat vir hulle die maklikste, mees interessante of mees "cutting-edge" lyk. Volgens Schüssler Fiorenza tree die onderwyser/outeur as 'n verkoopsman op wat sy "produkte" moet bemark (Schüssler Fiorenza 2001:31). Aan die einde van die semester word daar 'n evaluasievorm ingevul om te kyk of die student tevrede was met die "produk". 'n Boek se sukses word bepaal deur sy posisie op die *New York Times*, 'n Bybelstudiegroep se sukses word bepaal deur die hoeveelheid lede en so word 'n kursus se sukses bepaal deur die tevredenheid van die studente en of hulle dit sal aanbeveel aan hulle vriende.
4. Die terapeutiese model. Wat laat die student goed voel? Schüssler Fiorenza beskryf hierdie model as volg: "Books, courses, or workshops should not be too demanding but should satisfy the needs of their readers/participants" (Schüssler Fiorenza 2001:31). Geestelike boeke of geleenthede word baiekeer beoordeel op grond van die "opbouwende" waarde. Hierdie model fokus daarop om die Bybel so te interpreteer dat die individu goed voel, hulle geestelike honger word gestil en daar word aan hulle behoeftes aandag gegee. Daarom is boeke wat handel oor hoe om te bid en Bybel te lees meer gewild as boeke wat jou leer hoe om krities betrokke te raak in Bybelinterpretasie. Die Bybel word 'n boek wat die emosionele en geestelike behoeftes van die individu bevredig.

Die eerste twee modelle word vanuit 'n manlike perspektief beskou en daar word gefokus op die meester, "expert" en die beheer van kennis. Albei hierdie metodes is deel van die akademie en die kerk se manlike dominansie. Die laaste twee modelle word gesien as vroulike modelle. Hulle gebruik die kulturele vroulike eienskappe wat fokus op die persoonlike betekenis, om die teks in jou persoonlike lewe te interpreteer en te verstaan en om die kennis dan aan meer mense beskikbaar te stel. Godsdienstige kennis word dus aangeskaf vir eie privaat gebruik, genot en opbouing. Nie een van hierdie laaste twee modelle kwalifiseer egter as 'n feministiese, bevrydings- en opvoedkundige ervaring nie.

Teenoor die bogenoemde modelle plaas Schüssler Fiorenza die feministiese, radikale demokratiese model wat daarop gemik is om kritiese denke te stimuleer en 'n gesonde selfbeeld te kweek in plaas



van om die manlike betekenis wat aan die Bybel gegee word te internaliseer. Kennis is oral beskikbaar en elkeen wat kan dink het 'n bydra om te lewer. Alle vroue kan die Bybel interpreteer op hul eie manier. Boeke, selfs die Bybel, en onderwysers/outeurs mag nie gesien word as outoriteite wat nie bevraagteken mag word nie (Schüssler Fiorenza 2001:33). Die fundamentalistiese hermeneutiek is onaanvaarbaar in feministiese kringe. Fundamentalisme het 'n sterk geloof in die verbale inspirasie en die letterlike onfeilbaarheid van die Bybel. Schüssler Fiorenza is van mening dat elkeen beheer moet neem oor haar eie lewe. Die keuse om bevrydend op te tree en jou eie denke en optrede te beheer is beter as om beheer te word en gedwing te word om gehoorsaam te wees en passief alles te ontvang wat in die Bybel geskryf is. Schüssler Fiorenza se model is demokraties en wil die noodsaaklikheid van ondervinding, emosie, waardes en verskillende stemme bevestig. Vir haar is die feministiese interpretasie van die Bybel iets wat onophoudelik moet geskied: "Feminist biblical interpretation is ongoing; it cannot be done once and for all but must be repeated differently in different situations and from different perspectives" (Schüssler Fiorenza 2001:167).

Voordat ons kan verander om die Bybel op 'n meer kritiese manier te interpreteer, moet ons volgens Schüssler Fiorenza eers verstaan hoe ons geleer is om die Bybel te interpreteer. Deur al die eeue heen het die kerk verkondig dat die Bybel heilig is en nie bevraagteken mag word nie. Bybelse interpretasie het die interpretasie van tekens en teks behels om uit te kom by wat God eintlik bedoel het. Die allegoriese metode het dieper betekenis aan die verhale in die Bybel verskaf. Die Bybel is gesien as die direkte Woord van God wat deur Christene aanvaar word as die waarheid en nie bevraagteken mag word nie. Schüssler Fiorenza se beswaar teen hierdie paradigma is: "Such revelatory positivism promotes belief in the bible rather than faith in God" (Schüssler Fiorenza 2001:40). Fundamentalisme dring daarop aan dat hulle paradigma die enigste geldige christelike een is en ontken die waarde van verskillende christelike gemeenskappe en godsdienstige groepe wat die Bybel op verskillende maniere gebruik en die verskillende hermeneutiese modelle wat ontwikkel het. Daar word gestreef daarna om 'n enkele ware betekenis aan die teks te gee wat universeel aanvaar word. Dinge moet vertel word soos dit regtig gebeur het, vry van enige ideologieë. Alle godsdienstige, sosio-politieke of teoretiese benaderings word as onwetenskaplik beskou.

Die hermeneuties-kulturele paradigma fokus op die kultuur en agtergrond van die skrywers van die Bybelteks en daaruit word verskillende betekenis van die teks ontdek (Schüssler Fiorenza 2001:42). Die simboliese en multidimensionele krag van die teks word erken. Die teks word gesien as 'n veelkleurige tapisserie van betekenis of as vennoot in dialoog. Die hoofmotivering is nie om dogmas

of feite te verskaf nie, maar eerder om die vreemde teks en mense te verstaan. Die teks word nie gesien as goddelike openbaring nie, ook nie as 'n venster op die historiese realiteit met slegs een beslissende betekenis nie. Interpretasies wat teenoor mekaar staan kan dus nie gesien word as reg of verkeerd nie, maar stel verskillende maniere van lees voor en verteenwoordig verskillende sieninge oor geskiedenis en godsdiens. Dis 'n post-moderne hermeneutiese transformasie van die akademiese bybelkunde wat tradisioneel—histories en letterlik of fundamentalisties was. Die post-moderne hermeneutiese kulturele paradigma het die moderne wetenskaplik-objektiewe paradigma kom uitdaag. Dialoog vind plaas tussen die teks en die leser.

Die afgelope twee dekades het die retories-bevrydende paradigma (rhetorical-emancipatory paradigm) ontstaan wat nie net op die wetenskap nie, maar ook op die etiese en politieke situasies fokus. Hierdie paradigma stel nie belang in dogmatiek, bewyse, geestelike opbouing of wetenskaplike feite nie. Schüssler Fiorenza definieer die retories-bevrydende paradigma as volg: “It investigates the ways in which biblical texts exercise influence and power in social and religious life. Our commitment to change structures of domination and values of dehumanization compels us to explore how biblical texts function in specific social locations and religious contexts” (Schüssler Fiorenza 2001:44). Die Bybelse teks word ondersoek en bevraagteken, die metodes en strategie van interpretasie en die rol wat dit speel in die politieke, persoonlike en publieke oortuigings word ondersoek. Die eerste tree om by hierdie paradigma uit te kom is om jou eie emosionele, intellektuele en teologiese paradigmas te ondersoek en die verskuiwing te maak vanaf 'n kyriargale Eurosentriese model na 'n radikale gelykmakende model van Bybelse interpretasie. 'n Paradigmaskuif moet plaasvind. Feministiese hermeneutiek vind die meeste aanklank by hierdie paradigma, want die Bybel kan gebruik word om sosiale, politieke, godsdienstige en ekonomiese kwessies, soos onderdrukking, aan te spreek. Hierdie paradigma is nog besig om te ontwikkel, maar wil die Bybelse interpretasie nie net beperk tot akademiese en godsdienstige uitgesoekte gehore nie; die groter publiek moet ingelig genoeg wees om self te besluit hoe hulle die Bybel interpreteer. Die teks praat met en stry met 'n gehoor, wat bestaan uit die groter publiek. Die publiek is die lesers van die Bybel en hulle lees daarvan moet persoonlike, sosiale en godsdienstige transformasie tot gevolg hê wat regverdigheid vir almal bevorder. Die Bybelse interpretasie is voorheen hoofsaaklik deur Westerse mans gedoen om kapitalisme te bevorder. Die doel van hierdie paradigma is om die stryd om gelykheid uit te wys en om verandering en transformasie te bewerkstellig. Die teks kan die status quo daag tot verandering of dit kan die status quo bevestig en regverdig.

Ek verwys graag na Schüssler Fiorenza se hermeneutiek en gebruik dit as 'n riglyn vir feministiese hermeneutiek en die interpretasie van die genderverwante metafore van die liggaam as beeld van die kerk in die brief aan die Efesiërs. In haar hermeneutiek is Schüssler Fiorenza se doel om die gees agter die teks te onderskei. Volgens haar is die Bybel geskryf in die vorm van 'n debat, argumente en oortuigings en die interpreteerder moet self sin en betekenis daarin lees. Die doel is dat die teks verstaan word, maar ook selfkennis van die interpreteerder uitgebrei word sodat hy/sy deel kan wees van die stryd vir regverdigheid in die wêreld. Twee dinge moet in ag geneem word in hermeneutiek: eerstens die teks en die verskillende betekenis wat dit kan hê en tweedens die interpreteerder en haar/sy agtergrond en omstandighede. Die Bybel word nie as 'n onbetwisbare waarheid beskou nie, maar 'n riglyn wat aangepas moet word volgens veranderende omstandighede en denkwyses. Schüssler Fiorenza verduidelik dat die Jode in groepe die Torah bestudeer het en vandaar Jesus se woorde in Matteus 18:20 wat sê: “... want waar twee of drie in my Naam saam is, daar is Ek by hulle”. Daarom stel sy voor dat die Bybel in groepe, verteenwoordigend van die samelewing, bespreek en bestudeer word om dit van toepassing te maak op die werklikheid en die lewe (Schüssler Fiorenza 2001:13). Die individuele feminis moet bewus wees van ander vroue se kultuur, ervarings en stryd.

Schüssler Fiorenza verkies die retories-bevrydende hermeneutiek. Die tradisionele hermeneutiek ondersoek die betekenis van die teks. Schüssler Fiorenza is egter van mening dat die Bybel gelykheid vir almal propageer. Daarom stel sy 'n nuwe manier van interpretasie voor, gegrond op die individu se sienswyses en die samelewing se ideologieë, wat die teks se dieper betekenis interpreteer volgens die agtergrond van die kwessies ter sake, naamlik bevryding van onderdrukking vir die vroulike geslag. Hermeneutiek bestaan gewoonlik daaruit dat 'n geleerde persoon 'n teksgedeelte ontleed en verduidelik aan die gewone leser wat dan die teks in sy/haar daaglikse lewe moet toepas terwyl dit andersom werk in feministiese hermeneutiek. Feministiese interpreteerders is deel van die alledaagse stryd teen dominansie en onderdrukking; hulle interpreteer die Bybel uit die perspektief van hulle stryd en neem dan die interpretasie terug na die akademiese wêreld (Schüssler Fiorenza 2001:89). Daarom kan hermeneutiek nie bloot fokus op die betekenis van 'n teks nie, maar die omstandighede van die leser moet in ag geneem word.

Historiese materiaal oor vroue is baie beperk en dus word daar soms aangeneem dat vroue nie 'n belangrike rol in die antieke geskiedenis gespeel het nie. Schüssler Fiorenza beweer egter dat vroue aktief deel was van die geskiedenis en daarom moet die kyriargale tekste gelees word asof dit vroue insluit. Op hierdie manier onthou ons die vroue van die geskiedenis en kan ons ons verbeelding

gebruik om die geskiedenis voor te stel met vroue as deelnemers, al is hulle nie altyd genoem nie. Schüssler Fiorenza het 'n "Imaginative Interpretive Method" van Bybel-interpretasie. Sy sê dat vroue Bybelverhale anders ervaar en interpreteer omdat hulle identifiseer met die karakters in die verhale. Vroue beleef die Bybelverhale meer emosioneel en maak meer gebruik van hul verbeelding wanneer hulle die Bybel interpreteer. Daarom is kuns, letterkunde, musiek, drama en verhale vir vroue maniere om hul godsdiens uit te leef en die Bybel te interpreteer. Vroue wil hul ervarings en belewenis bevestig deur die Bybel.

In feministiese hermeneutiek word daar gefokus op die vrou as die onderdrukte. Daarom sal byvoorbeeld eerder op Hagar gefokus word as op Sara. Op hierdie manier word die aandag verplaas van die heersende vrou na die onderdrukte vrou en die perspektief van Hagar bepaal die interpretasie van die verhaal. Tekste wat net oor mans praat, word ondersoek om vas te stel of daar waardes uit die teks geleer kan word. As voorbeeld van so 'n teks verwys Schüssler Fiorenza na Markus 6:7 en 12, waar Jesus die dissipels uitstuur. In feministiese hermeneutiek kan hierdie gedeelte vroue insluit, maar wanneer dit geïnterpreteer word as slegs manlike dissipels wat uitgestuur is, sluit dit die vrou uit en word die kulturele kyriargale sisteem weereens bevestig (Schüssler Fiorenza 2001:157,158). In die samelewing word posisie en status gegee aan mense op grond van hulle ras, klas, geslag, godsdiens, seksuele oortuigings, ensovoorts. Kyriargie in die moderne wêreld verwys na die piramide van gesag in die samelewing, daar is altyd dié wat onderdruk word en dié wat domineer.

### **(b) Elaine Wainwright**

Wainwright sê dat die hedendaagse hermeneutiek twee belangrike elemente bevat, naamlik die teks en die interpreteerder. In die geval van 'n feministiese hermeneutiek beteken dit dat die interpreteerder 'n wêreld van ervaring en bewustheid van onderdrukking deur patriargie na die teks bring. Die feminis sal dus meer bewus wees van die androsentriese aard van die teks asook die patriargale konteks. So byvoorbeeld word in die bergpredikasie in Matteus 5:22-24 en 1 Johannes herhaaldelik verwys na "broer", "vader" en "hy", wat dit duidelik maak dat vroue of afwesig was of dat hulle teenwoordigheid in die androsentriese teks verswyg word. Daar is nog vele voorbeelde soos 1 Johannes 4:20, Lukas 6:41, Romeine 14:10, 1 Korintiërs 8:11 en Jakobus 4:11. Volgens Wainwright word seunskap, vaderskap en broederskap gesien as verteenwoordigend van alle menslike ervarings (Wainwright 1991:39). Weereens word die vrou uitgesluit! Wainwright verwys daarna dat slegs sewe verse in die hele evangelie van Matteus vrouestemme bevat en in vier van die gevalle is die vroue vir die mans

problematies. Vroue word dus uitgebeeld as die “probleem” wat aangespreek moet word. In 1 Johannes word daar nooit na enige vrou verwys nie.

Wainwright maak in haar hermeneutiek gebruik van die historiese-kritiese metode om ‘n sosio-historiese situasie te skets waarin die vroue van die evangelie geleef het. Op so ‘n manier kan die verhaal van vroue en mans in die vroeë christengemeenskap vertel word. Sy beskryf feministiese hermeneutiek as volg: “A feminist reading must attend to the silences, the gasps, the omissions, the partial truths and the mythologies. A feminist reading against the grain must extend beyond androcentric language and grammar to patriarchal constructs ... women as well as men participated in the shaping of the traditions of this community” (Wainwright 1991:41-49). Verder maak Wainwright gebruik van ‘n inklusief-konstruktiewe model. Volgens hierdie model raadpleeg sy ander bronne as die Bybel en die normatiewe Joodse en christelike geskrifte om die rol van die vrou in die wêreld en tydperiode van die evangelies vas te stel (Wainwright 1991:52). Hierdie metode ondersoek die sosiale en ekonomiese status van vroue in die Bybelse tyd. Kwessies soos *eer* en *skande* asook die beskermheerstelsel en geslagsrolle word in ag geneem om die vrou se rol in die Nuwe Testament te bepaal (Wainwright 1991:54). Wainwright is van mening dat hierdie inklusiewe metode van hermeneutiek vroue sal bevry van die onderdrukking wat hulle in geloofsgemeenskappe ervaar as gevolg van androsentriese en patriargale interpretasies van die Bybel.

### (c) Susan Rakoczy

Rakoczy sluit aan by die teoloë wat van mening is dat die leser en die skrywer van ‘n teks nie objektief staan nie: “There are no ‘objective’ texts which come to us straight from the mouth of God, but the worldview and perspective of the writer influence what is said and how it is said” (Rakoczy 2004:144). Sy verwerp die histories-kritiese metode, wat deur manlike Europeërs in die 18de eeu ontwikkel is, omdat dit grootliks geaffekteer word deur die objektiewe metodes wat gebruik word in natuurwetenskappe. Rakoczy se mening is dat ‘n teks nie net een duidelike betekenis vir almal het nie, maar dat elke persoon haar eie betekenis aan die teks kan gee, afhangende van haar agtergrond en situasie (Rakoczy 2004:156).

Rakoczy stem saam met Schüssler Fiorenza: “The first moment in a liberating hermeneutics for women is to approach the text with suspicion” (Rakoczy 2004:162). Die werk van die vroue-eksegeet is om patriargie te oorkom en na die bevrydende betekenis van die teks te kyk. Vroue is nou meer bedag op patriargie en die invloed daarvan op die teks. Rakoczy is ‘n aanhanger van Schüssler

Fiorenza en sit haar sewe-punt hermeneutiese model goed uiteen wanneer sy sê: “Fiorenza’s seven-step hermeneutical dance of Wisdom through the biblical text presents four steps of deconstruction – hermeneutics of experience, of domination and social location, of suspicion, and of critical evaluation – and three steps of construction of a shared liberating future – hermeneutics of creative imagination, of remembering and re-construction and of transformative action for change” (Rakoczy 2004:163). Hierdie stelling is na my mening ‘n goeie opsomming van Schüssler Fiorenza se hermeneutiese model.

#### **(d) Marie-Henry Keane**

Volgens Keane het Jesus, deur Sy verlossingsboodskap, dit moontlik gemaak vir vroue om deel te wees van die leierskap van die vroeë kerk. Keane veroordeel Origenes wat die bediening van Fébé afgewater het as die van Paulus se assistent: “...ever since women in the church have been regarded, more often than not, as assistants or appendages of male ministers and not as protagonists in their own rights” (Keane 1998:127). Vir eeue moes vroue hoor dat hulle die “seuns” van God is, of die “seuns” van Abraham, Isak en Jakob. Keane vra vir nuwe, kreatiewe terminologie, simbole en taal wat almal insluit, maak nie saak wat jou ras of geslag is nie. Vroue sal vir hulself nuwe maniere moet kry om hulself uit te druk en in te sluit in die godsdienstige, maar ook ander sferes van die lewe. Volgens Keane is die kern van gender-kritiek: “...mutuality between sexes. It is as women and men together that we express most fully the image of God” (Keane 1998:134).

#### **(e) Elna Mouton**

Elna Mouton beskryf haarself as ‘n “reformist feminist reader” en ondersoek die etiese lees van Nuwe-Testamentiese tekste, in besonder Efesiërs. Sy vra die volgende belangrike vrae: “How are people using the biblical text — confessed by Christian believers to contain God’s inspired will for their lives — to transform and/or justify their beliefs and practices? Should we still use these texts (as embedded in androcentric and patriarchal first century Mediterranean social-cultural settings) to encourage, comfort and empower Christians in the critical and democratizing context of postmodern society, and if so, how should we do it?” (Mouton 2002:11-12). Die antwoorde op hierdie vrae kan volgens Mouton net gevind word in die etiese refleksie van die teks. Onbewustelik gebruik mense met verskillende historiese paradigmas die Bybel om antwoorde te vind, gevolglik kom verskillende antwoorde na vore. Nuwe-Testamentiese hermeneutiek handel volgens Mouton nie net daaroor om “God” te interpreteer (m.a.w. Teo-logie) nie, maar ook oor hoe die interpreteerder die mensdom en die realiteit van sy/haar daaglikse lewe verstaan (Mouton 2002:16).



Indien Efesiërs op 'n taalkundige wyse gelees word, is dit belangrik om te let op die literêre aspekte van die brief — dit sluit in die keuse van woorde, metafore, uitdrukkings en die tipe teks. Die vrae wat vir Mouton belangrik is in so 'n taalkundige lees van Efesiërs is: “What kind of a shift or moral effect did the author wish to bring about through those words, metaphors, et cetera? What was the text supposed to do in the lives of its readers? What strategy did the author employ to persuade the readers of the radical impact of his message?” (Mouton 2002:83). Die klem van hermeneutiek val vir Mouton op die boodskap wat die skrywer aan sy lesers wil tuisbring — in die geval van Efesiërs is dit die morele etos en identiteit van die vroeë Christene. Volgens haar is die doelbewuste letterkundige effek van dié brief juis 'n reoriëntasie van die identiteit en etos van die lesers. Sy meen dat die metafore in Efesiërs gebruik word as literêre instrumente om die leser se gedagtes te beïnvloed om 'n nuwe identiteit en etos aan te neem. In verband met die gebruik van metafore skryf Mouton: “An author’s use of metaphors and traditions provides valuable, though sometimes hazy ‘windows’ through which the socio-cultural and moral world of a document can be explored” (Mouton 2002:89).

Mouton is van mening dat die kulturele en sosiale agtergrond van die Nuwe-Testamentiese tyd verstaan moet word voordat daar interpretasies van die teks gedoen word. Die konteks van die kultuur waarin die vroeë Christene geleef het bepaal die morele waardes en etos van die vroeë kerk. Die vroeë kerk het nie in 'n vakuum geleef nie en die invloed van die Romeinse en Griekse kulture, tradisies en sosiale waardes is duidelik in die Nuwe Testament te bespeur. Mouton skryf oor die vroeë Christene die volgende: “Their experience of the Christ event radically challenged their whole traditional-historical environment, and in particular their religious traditions” (Mouton 2002:45). Die grootste gedeelte van die vroeë kerk het bestaan uit Jode wat Christene geword het. Hulle het met al hulle Ou-Testamentiese tradisies en wette die etos van die nuwe koninkryk, wat Christus kom vestig het, beïnvloed.

Rondom die onderwerp van hermeneutiek skryf Mouton: “For hermeneutics it is likewise of crucial importance how texts impinge on readers during moral formation...” (Mouton 2002:45). Die etiese lees van die Nuwe Testament is vir Mouton uiters belangrik en daarom soek sy na die morele waardes en etos wat die vroeë kerk onderskryf het in haar hermeneutiek. Die identiteit van die mense in die eerste eeu was baie belangrik en het grootliks hul morele waardes gevorm. Wie hulle was, is dus belangriker geag as wat hulle moet doen. Mouton haal vir Meeks aan wat verduidelik hoe 'n groot stap dit vir 'n persoon in die antieke Mediterreense samelewing was om 'n Christen te word: “Becoming a Christian was expected to affect some of the most fundamental relationships, values, perceptions of reality, and even structures of the self... Thus the Christians could speak of their initiation as adoption



into a new family of God's children" (soos aangehaal deur Mouton 2002:46). Die koninkryk van God het nuwe reëls en beginsels wat verskil van die Grieks-Romeinse wêreld waarin die vroeë Christene grootgeword en geleef het. Die aanpassing na Christendom was 'n aanpassing in die identiteit en morele waardes van die individu. Vir Mouton is dit belangrik dat die student van die Nuwe Testament in sy/haar verbeelding die stukke inligting wat ons het van die sosiale strukture van daardie tyd in mekaar weef om 'n prentjie te vorm van die morele wêreld waarin die woorde van die Nuwe Testament geskryf is (Mouton 2002:47). Die doel van die Nuwe Testament is volgens haar die volgende: "... to orientate and reorientate the perspective and concrete ethos of their readers. By disclosing an alternative moral world, these documents have the ability to enlarge and expand the finite and historically conditioned horizons of their readers, to re-order values, and to project new possibilities which can reach beyond prior boundaries of thought systems" (Mouton 2002:47).

Volgens Mouton is die skrywers van die Nuwe-Testamentiese tekste se doel om hulle lesers te oortuig om hul spesifieke boodskap te glo. Die teks neem dus die vorm aan van 'n stelling en dan 'n appèl op die leser om gehoor te gee aan die boodskap van die skrywer. Retoriese analise is vir Mouton 'n belangrike metode om die oorspronklike oortuigende strategieë van die skrywer te verstaan; daarom is die historiese analise van 'n teks noodsaaklik. Die outeur se perspektief is vir haar uiters belangrik in die etiese interpretasie van 'n teks: "The identification of an encoded author's perspective is of vital importance for the reinterpretation and appropriation of a text by subsequent readers, and forms part of the ethics of interpretation" (Mouton 2002:34). Die doel van hermeneutiek is volgens Mouton om die historiese agtergrond van die teks te verstaan en dan die intensie van die kommunikasie binne die spesifieke sosio-kulturele konteks en agtergrond te interpreteer. Uiteindelik moet die "dan" en "daar" geïnterpreteer word om probleme op te los en morele waardes te stel vir die "hier" en "nou" (Mouton 2002:18). Verskeie metodes van hermeneutiek moet saam gebruik word om op 'n etiese wyse die Nuwe-Testamentiese teks te interpreteer. Dit is egter altyd belangrik vir Mouton om die "bifocal vision of text and readers" in gedagte te hou. Die verhouding tussen die teks en die interpreteerder moet gerespekteer word (Mouton 2002:27).

Mouton is van mening, soos Schüssler Fiorenza, dat die verbeelding van die interpreteerder 'n belangrike rol speel in die interpretasie van die teks ter sprake: "Because there is no other way by which later readers can interpret and intergrate new insights, than by means of human, metaphorical language, entrenched within a specific socio-cultural context, the task of hermeneutic appropriation requires an *integrative act imagination*" (Mouton 2002:255). Alhoewel daar sekere beperkende faktore

is tot die verbeelding, soos byvoorbeeld die taal en kultuur van die tyd, kan die betekenis van die teks verander as gevolg van die kulturele veranderinge van die wêreld waarin ons leef. Vir Mouton lê die essensie van die Bybel in die feit dat God homself aan die mens openbaar, maar dat Hy “fragile vessel of human language and interpretation which is bound to time and place” gebruik (Mouton 2005:255). Die waarde van die kanon word nie afgewater nie, maar daar moet ingedagte gehou word dat daar nuwe kennis en ervarings is in ’n wêreld 2000 jaar verwyderd van die teks.

### 3.6 Die konklusie

Kreitzer sê met verwysing na Efesiërs: “No other letter of the Pauline corpus has been so variously assessed as has Ephesians. If it is true that the sign of true art is that it is both loved and loathed, then Ephesians certainly qualifies as an artistic work“ (Kreitzer 1997:195). Die Efesiërsbrief is voorwaar gehul in kontroversie; die boodskap en betekenis van Efesiërs verskil aansienlik van interpreteerder tot interpreteerder. Die verskillende opinies rondom historiese agtergrond soos die outeur, gehoor en datum van Efesiërs het ’n bepalende invloed op hoe die betekenis van die brief gesien word. Om dinge nog verder te kompliseer, sal die verskillende hermeneutiese modelle wat gebruik word bepaal wat die brief vir verskillende interpreteerders beteken.

Nadat die styl, retoriek, inhoud en taal van die brief aan die Efesiërs ondersoek is, is ek van mening dat Paulus nie die outeur van hierdie brief is nie. Die teologie van Efesiërs verskil te veel van die onbetwiste briewe van Paulus — veral die gebruik van die metafoor rakende die liggaam van Christus. In Efesiërs word die liggaam gebruik om na die universele kerk te verwys. Die liggaam van Christus is ook die “geheimenis” wat die skrywer met die lesers wil deel. Paulus was ’n agent vir verandering in die vroeë kerk; dit is onwaarskynlik dat hy uitsprake sou maak, soos in Efesiërs, om doelbewus die status quo rakende die kultuurwaardes te behou. Die mees aanvaarbare verklaring vir die outeurskap van Efesiërs is pseudonimiteit — ’n leerling van Paulus het die brief in sy naam geskryf as ’n eerbetoning aan sy leermeester.

Die skrywer van Efesiërs wil die grootheid van God en Sy outoriteit oor die makro-, meso- en mikrokosmos bevestig. Die Artemiskultus was die grootste godsdienst in Efese en daar is geglo dat sy die koningin van die kosmos is. Die skrywer van Efesiërs wil die Christene herinner dat hulle God alle outoriteit oor die kosmos het en dat Hy Sy outoriteit aan Christus oorhandig het. Christus word uitgebeeld as die hoof van die kerk en die kerk word uitgebeeld as die liggaam van Christus op aarde.

Die patriargale karakter van die brief word weerspieël deur die outeur se terugkeer na die kulturele en sosiale waardes van die antieke Mediterreense samelewing. Die vrou bly steeds onder die beheer van haar man en die huishoudelike reëls in Efesiërs 5 bevestig die patriargale hiërargiese strukture van die huishouding. Die fokus van die antieke samelewing was op die verlede; die tradisies en gebruike van die verlede word voorgehou as die voorbeeld vir die geslagte van die toekoms. Daarom keer die skrywer van Efesiërs terug na die genderrolle van die verlede. Die kollektiewe karakter van die samelewing het veroorsaak dat die familie die belangrikste bousteen van die samelewing was. Indien die kultuurwaardes en hiërargie in die familie volgens die sosiale norme was, sou daar orde in die samelewing wees.

In verband met die lees van Efesiërs word daar na 'n paar tersaaklike hermeneutiese modelle verwys. Die interpretasie van die brief hang grootliks af van die individu wat die interpretasie doen. Daar is soveel verskillende maniere om die Bybel te interpreteer. In hierdie studie word daar gefokus op die bevrydingshermeneutiek en meer spesifiek feministiese hermeneutiek. Soos duidelik na vore kom in hierdie studie, stem ek saam met Mouton dat die kulturele en sosiale agtergrond van die Nuwe Testament verstaan moet word voordat daar 'n interpretasie van die teks gedoen kan word. Feministiese hermeneutiek het, onder leiding van Schüssler Fiorenza, die aandag kom vestig op die omstandighede van die leser en nie net gefokus op die teks nie. Dié wat onderdruk word, sal die teks anders interpreteer as dié wat domineer. Volgens Rakoczy is die werk van die vroulike eksegeet om die patriargie te oorkom en na die ware betekenis van die teks te kyk. Vroue is meer bedag op die patriargie en die invloed daarvan op die teks. Die etiese lees van die Nuwe-Testamentiese tekste is uiters belangrik. Die interpreteerder se realiteit bepaal grootliks die hermeneutiese model wat hy/sy sal navolg. Die etiese interpretasie van 'n teks, soos Efesiërs, hou die wêreld van die skrywer asook die wêreld van die interpreteerder in gedagte en probeer om betekenis te gee aan die teks in die konteks van twee uiteenlopende wêreldes.

In hoofstuk drie is dit duidelik dat die unieke agtergrond van elke interpreteerder sy/haar interpretasie van Bybelse tekste beïnvloed. Die verskillende hermeneutiese modelle spreek van die verskillende metodes van interpretasie. In die volgende hoofstuk gaan daar gekyk word na twee metodes van interpretasie rakende die metafore van Efesiërs. Dit sal blyk dat die tradisionele, manlike, patriargale denkwyses die metafore van Efesiërs geheel en al anders interpreteer as die bevrydings- en feministiese hermeneutiek. Hoofstuk vier behandel die metafoor en fokus dan op die interpretasie van spesifieke metafore in Efesiërs, naamlik die metafore van die liggaam, die tempel, die huishouding, die bruid en

bridegom asook die wapenrusting. Die kultuur-historiese agtergrond van Efesiërs, soos behandel in hoofstuk 2, vorm die vertrekpunt vir die interpretasie van Efesiërs.



## Hoofstuk 4

### Metafore van die liggaam in Efesiërs

#### 4.1 Inleiding

Uit die bespreking in hoofstuk twee rakende die kultuur-historiese agtergrond van die brief aan die Efesiërs is dit duidelik dat die antieke Mediterreense samelewing volgens ander waardes en beginsels gefunksioneer het as die hedendaagse samelewing. In hierdie hoofstuk kom die kultuurwaardes ook sterk na vore. Die siening van die manlike en vroulike liggame in die tyd waarin Efesiërs geskryf is, is 'n bewys van die manlike dominansie en patriargale samelewing soos in hoofstuk twee bespreek.

Die verskillende interpretasies van die metafore van die liggaam in Efesiërs hang saam met die gebruik van verskillende hermeneutiese modelle wat in hoofstuk drie bespreek is. Weereens is dit duidelik dat die interpreteerder se agtergrond en oortuigings sy/haar interpretasie van 'n teks bepaal. In hierdie hoofstuk sal daar gefokus word op die patriargale, tradisionele, androsentriese kommentare asook die feministiese interpretasies van die metafore van die liggaam in Efesiërs. Die voorafgaande hoofstukke het die agtergrond geskets vir hoofstuk vier, wat die klimaks van hierdie studie is, naamlik die interpretasie van die metafore in Efesiërs.

#### 4.2 'n Poging om die metafoor te definieer

Die geskiedenis van die metafoor dateer volgens Soskice sover terug soos die geskiedenis van taal. In die Griekse letterkunde beteken *metapherein* "to transfer, to carry" en dit verwys na die oordrag van 'n woord of sy betekenis vanuit sy oorspronklike toepassing na 'n sekondêre toepassing. Aristoteles het in die vyfde eeu die eerste bespreking rondom die metafoor gelei. Die metafoor is deur Aristoteles en andere gebruik om betekenis te gee aan die onbekende en om die mens te help om die abstrakte beter te verstaan (Soskice 1985:9).

Voordat daar in detail gekyk word na die metafore wat in Efesiërs voorkom, moet "metafoor" eers gedefinieer word. 'n Algemeen aanvaarbare definisie van die metafoor is byna onmoontlik, aangesien elke vakgebied sy eie belang in die metafoor het. Verskillende dissiplines sal dus verskillende definisies aan metafore gee. Soskice probeer egter om 'n algemene definisie van die metafoor te gee: "metaphor is that figure of speech whereby we speak about one thing in terms which are seen to be suggestive of another" (Soskice 1985:15). Daar moet in gedagte gehou word dat die metafoor deel is van die letterkunde en taalgebruik wat deur filosowe en teoloë gebruik word om hulle wêreld te

verduidelik. 'n Belangrike waarneming wat Soskice maak, is dat metafore nie as fisiese voorwerpe of sielkundige gebeure gesien moet word nie, maar as 'n letterkundige gebruik van taal — naamlik beeldspraak (Soskice 1985:16-17). Die metafoor staan in kontras met die letterlike en sluit in figuurlike interpretasies of taal soos byvoorbeeld ironie, hiperbole en metonimie (Stern 2000:23). 'n Belangrike aspek van taal is dat dit die menslike ervaring beskryf: “In the processes of learning and understanding reality, the most outstanding feature of the human mind, in fact the essence of human being, is its image- and story-making capacity, its ability to move by indirection from the known to the unknown, which is the heart of the metaphor” (Mouton 2002:38-39). Die hart van die metafoor is dus om die menslike ervaring en belewenis vas te vang. Die metafoor beweeg vanuit die bekende na die onbekende om 'n nuwe idee tuis te bring, iets wat nog nie voorheen raakgesien is nie.

Nortjé-Meyer definieer metafore in Bybelkunde as volg: “Metaphors point to realities beyond themselves. We use them to speak about the invisible, to understand and explain human affairs and the world of God” (Nortjé-Meyer 2005:731). 'n Metafoor is 'n beeld wat gebruik word om 'n boodskap oor te dra. Die outeur van 'n metafoor wil 'n konsep of idee verduidelik en gebruik beeldspraak om 'n abstrakte werklikheid meer verstaanbaar te maak. Black verduidelik die mistiek van 'n metafoor: “... taken as literal, a metaphorical statement appears to be perversely asserting something to be what it is plainly known not to be” (Black 1979:21). Daar bestaan soveel definisies van die metafoor dat dit moeilik is om net op een te konsentreer.

Hoe kan 'n persoon onderskei wanneer 'n uitdrukking 'n metafoor is? Dawes voer twee maniere aan om die geskrewe metafoor te identifiseer. Eerstens moet die vraag gevra word of die stelling letterlik geïnterpreteer kan word. Indien 'n letterlike interpretasie van die stelling onwaarskynlik is, het jy heel moontlik met 'n metafoor te doen. Tweedens kan 'n metafoor geïdentifiseer word wanneer die woorde wat gebruik word buite hul normale konteks voorkom; die persoon se verbeelding word dus aangespreek (Dawes 1998:55). Hoe onderskei 'n mens tussen 'n metafoor en 'n letterlike stelling? Black maak die volgende onderskeid: “In general, it would be relatively easy to devise tests of the literal meaning of the word that is the metaphorical ‘focus’ of a metaphorical utterance” (Black 1979:22). 'n Metafoor het nie nodig om 'n raaisel te wees nie, maar vorm deel van 'n spesifieke teks en konteks waar binne dit betekenis kry.

Soskice bespreek verskillende teorieë oor die metafoor. Daar bestaan hoofsaaklik drie teorieë: eerstens diegene wat meen dat die metafoor slegs 'n dekoratiewe wyse is om die letterlike uit te druk; tweedens diegene wat die metafoor beskou as oorspronklik — nie in wat dit sê nie, maar in die

emosionele impak wat dit het en derdens diegene wat die metafoor sien as 'n unieke kognitiewe metode wat gebruik word om dinge te sê wat op geen ander manier gesê kan word nie (Soskice 1985:24).

Die eerste teorie word beskryf as die “Substitution theory” en word gesien as 'n verlengstuk van Aristoteles se teorie. Soskice beskryf die siening van hierdie teorie: “... metaphor is another way of saying what can be said literally. Metaphor is regarded as an improper word which substitutes for the proper one but which is, presumably replaceable by it at any time” (Soskice 1985:24). Die metafoor word volgens hierdie teorie gebruik om afwisseling in die taal te bring en 'n vervelige taalgebruik teen te werk. Volgens hierdie teorie maak die gebruik van die metafoor nie enige verskil in die betekenis van 'n situasie of uitdrukking nie. Soskice se kritiek teen hierdie teorie is: “... the maker of the metaphor realizes that the particularity of a metaphorical description is not that it translates literal thought, but that the very thinking is undertaken in terms of the metaphor” (Soskice 1985:25). Die metafoor word juis gebruik om 'n spesifieke situasie beter te verduidelik as wat dit slegs in letterlike taal uitgedruk kon word. Die spreker/skrywer vermeerder die insig van die luisteraar/leser in 'n situasie deur gebruik te maak van 'n metafoor.

Die tweede teorie staan bekend as die “Emotive theory” en kyk na die metafoor op 'n emosionele, affektiewe wyse. Hierdie metode kan nie as kognitief beskou word nie, maar fokus op die emosionele impak van die metafoor (Soskice 1985:27).

Die laaste teorie is die “Incremental theory”. Hierdie teorie verskil van albei die ander. Die uitgangspunt van die laaste teorie is dat dit wat deur die metafoor gekommunikeer word, op geen ander manier uitgedruk kan word nie. Die metafoor gee nuwe en unieke insig en betekenis aan 'n situasie (Soskice 1985:31). Soskice is 'n aanhanger van die laaste teorie en meen dat die metafoor kognitief is en die vermoë het om op 'n kreatiewe manier dinge te sê wat op geen ander manier gesê kan word nie (Soskice 1985:48). Die metafoor word dus gebruik om 'n nuwe idee of konsep te beskryf of te verduidelik.

Die metafoor kan nie letterlik geïnterpreteer word nie, anders sal dit as vals of absurd beskou word. Stern bevestig dat dit onmoontlik is om 'n metafoor letterlik te interpreteer. Die leser probeer eers die stelling letterlik interpreteer, maar dit maak nie logies sin nie (Stern 2000:4-5). Al kan 'n metafoor nie letterlik geïnterpreteer word nie, beteken dit nie dat die metafoor nie logies is nie. Steinhart beweer dat 'n metafoor logiese betekenis het al kan dit nie letterlik geïnterpreteer word nie (Steinhart 2001:1-3). 'n Metafoor sê dus een ding, maar impliseer iets anders. Lemmer is van mening dat die metafoor



nie 'n eenvoudige stelling is nie: "... the complexity of the phenomenon of metaphor. This complexity involves the relation between one meaning of a word and the meaning of a sentence, and also what a speaker or his/her utterance may mean" (Lemmer 1998:108). Die bespreking rondom die metafoor is ingewikkeld en daar bestaan nie eenvoudige definisies van die metafoor nie. Dit is gewoonlik 'n kreatiewe manier om 'n boodskap oor te dra: "... metaphorical thought and utterance sometimes embody insight expressible in no other fashion" (Black 1979:34).

Dawes onderskei tussen lewende en dooie metafore. 'n Voorbeeld van 'n dooie metafoor is om te praat van die bottel se nek. Almal weet die bottel het nie regtig 'n nek nie, maar omdat die metafoor so baie gebruik word, is dit nie meer 'n nuwe, vars idee nie. Die nek van die bottel het soos 'n spreekwoord geword en daar kan nie nuwe en vars betekenis daaraan geheg word nie. Niemand dink eers meer aan 'n letterlike nek wanneer daar van die bottel se nek gepraat word nie; almal weet onmiddelik waarvan daar gepraat word. Die metafoor is dus dood en die woorde word letterlik geïnterpreteer. Daarenteen definieer Dawes 'n metafoor wat nog lewend is se taalgebruik as afhanklik, aangesien die metafoor verwys na die kognitiewe model wat deur die woord se letterlike gebruik geskep is (Dawes 1998:67-69). Ook Black maak onderskeid tussen lewende en dooie metafore en sê: "A so-called dead metaphor is not a metaphor at all, but merely an expression that no longer has a pregnant metaphorical use" (Black 1979:26). Mouton voeg by dat aktiewe, lewende metafore soms kontroversiële en skokkende stellings maak, maar dooie metafore het hul vermoë om te skok verloor en word as letterlik geïnterpreteer (Mouton 2002:42).

Die grootste bedreiging vir 'n metafoor lê dus daarin om die verrassingselement te verloor aangesien dit dan 'n dooie metafoor word wat letterlik geïnterpreteer word. Die wonder van die lewende metafoor is dat dit nuwe betekenis en inligting verskaf oor 'n spesifieke saak. Lemmer sê: "Thus metaphor is not only lingual expression which carries with it more than it pretends, but in its interpretation can lead to new information, in a kind of generative sense" (Lemmer 1998:108). Daar skuil altyd iets dieper in die betekenis van die metafoor as wat met die eerste oog opslag opgemerk word. Die oorgang van 'n metafoor van lewend na dood gebeur stelselmatig; soos wat die metafoor algemene spreektaal word verloor dit die aktiewe, lewende karakter.

Die persoon wat die metafoor maak, neem 'n primêre onderwerp en beklemtoon, verduidelik en impliseer sekere dinge deur daarna te verwys as 'n sekondêre onderwerp. Black sê daar is interaksie tussen die primêre en die sekondêre onderwerpe in 'n metafoor en die maker van die metafoor nooi die leser uit om die kontras tussen die twee onderwerpe te ondersoek: "... contrast a parallel implication-

complex that can fit the primary subject; and reciprocally induces parallel changes in the secondary subject” (Black 1979:29). Die primêre onderwerp neem dus sekere eienskappe van die sekondêre onderwerp aan. Soskice lewer kommentaar op hierdie siening van Black en sê: “... in the metaphor the subsidiary subject organizes our thoughts in a new way. This operation is distinctive of metaphor and makes metaphor insusceptible to literal terms. Metaphor is thus neither a kind of substitution of terms nor a matter of simple one-for-one comparison” (Soskice 1985:40). Volgens Soskice bestaan die metafoor nie net uit ’n uitruiling of vergelyking van terme nie. Die metafoor is meer as net die vergelyking van twee onderwerpe of bloot ’n vervanging van die primêre onderwerp deur dit te vergelyk met ’n sekondêre een. Die doel van die metafoor is om ooreenkomste wat daar tussen die primêre en sekondêre onderwerpe bestaan te vergelyk en onder die aandag van die leser te bring. Die metafoor kan ook tot gevolg hê dat die parallel wat daar tussen twee onderwerpe getrek word veroorsaak dat die sekondêre onderwerp sekere aanpassings moet maak of veranderinge moet ondergaan. ’n Goeie voorbeeld hiervan is die verhouding tussen Christus en die kerk wat in Efesiërs 5:22-33 uitgebeeld word as ’n huweliksverhouding tussen man en vrou. Die primêre onderwerp sal dus die verhouding tussen Christus en die kerk wees en die sekondêre onderwerp is die verhouding tussen die aardse bruid en bruidegom. Uit Black se bespreking is dit duidelik dat die metafoor van die huwelik in Efesiërs sekere eienskappe aan die verhouding tussen Christus en die kerk toevoeg, maar ook dat Christus se verhouding met die kerk sekere implikasies het vir die verhouding tussen man en vrou. Black skryf dat daar ’n noue verband is tussen metafore en modelle: “Every implication-complex supported by a metaphor’s secondary subject is a model of the ascriptions imputed to the primary subject: Every metaphor is the tip of a submerged model” (Black 1979:31). ’n Belangrike waarneming wat Black maak is om nie te rigied te wees rondom die interpretasie van ’n metafoor nie. Die betekenis van die metafoor moet aanpasbaar wees. Tog moet die betekenis nie oorbeklemtoon en uitgespel word deur die skrywer nie (Soskice 1985:23).

Dawes verwys na Richards wat onderskei tussen die twee komponente van ’n metafoor naamlik die “tenor” en die “vehicle”: “The tenor would seem to be the subject upon which it is hoped light will be shed, whereas the vehicle is the subject to which allusion is made in order to shed that light” (Dawes 1998:27). Die metafoor beïnvloed ons uitkyk op die realiteit, sodat ons op ’n nuwe manier na die saak voor hande kyk. Dawes beskryf die metafoor as ’n “phenomenon of language” wat woorde kreatief gebruik om ons uitkyk op die realiteit op ’n onbewustelike manier te beïnvloed (Dawes 1998:36). Die metafoor moedig ’n persoon aan om dinge raak te sien wat voorheen ongesiens verbygegaan het. Een van Dawes se gevolgtrekkings is dat ’n metafoor se betekenis grootliks afhang van die leser se

interpretasie daarvan. Black sluit hierby aan en sê dat 'n metafoor gewoonlik 'n tema het wat aangepas kan word na gelang van die gebruiker of leser se spesifieke situasie. Dieselfde metafoor kan dus vir verskillende persone verskillende betekenis inhou afhangende van hulle agtergrond, kultuur en taalgebruik (Black 1979:25). In verband met die metafoor rakende die tempel in Efesiërs 2:21 illustreer Lemmer die gebruik van “tenor” en “vehicle” en sê: “... the connotation of an abode for God in this case is the tenor or the metaphor, the vehicle being the temple” (Lemmer 1998:487). Lemmer beweer dat daar veel meer tot die metafoor is as bloot die “tenor” en “vehicle”. Hy meen dat die metafoor vanuit 'n post-modernistiese sienswyse bekyk moet word: “... rationalities are local, specific and embedded within cultures and language. This broadens the possibilities of ‘knowing and understanding’, also a broadened understanding of metaphor/s, and the way an author may specifically employ it/them” (Lemmer 1998:461). Post-modernisme maak ruimte vir die verskille tussen die skrywer en die leser van 'n teks en beweeg weg van die blote histories-kritiese metode van hermeneutiek. Die persoonlike agtergrond en ervaring van die skrywer asook die interpreteerder moet in ag geneem word wanneer 'n metafoor in die post-moderne tydperk geïnterpreteer word.

Die letterkundige konteks waarin 'n metafoor voorkom, het 'n direkte invloed op die betekenis van die metafoor (Steinhart 2001:13). Wanneer daar na antieke tekste soos Efesiërs gekyk word, moet daar eers 'n algemene bepaling gedoen word van hoe die woord gebruik is in die konteks van die tyd waarin die teks geskryf is. Nortjé-Meyer merk ook op dat 'n metafoor gekoppel is aan die kultuur en tyd waarin dit voorkom (Nortjé-Meyer 2005:731). Dit is tog logies dat die lesers van 'n spesifieke tydperk die metafoor beter sal verstaan aangesien hulle die kultuur, politiek en sosiale funksionering van die spesifieke tydperk verstaan en beleef. Daar moet ook na die bedoeling van die outeur gekyk word om te bepaal wat die betekenis van die metafoor is (Dawes 1998:78). Die eksegeet van 'n spesifieke teks moet dus kennis dra van die kultuur en agtergrond van die tyd waarin die teks geskryf is om die metafore van die teks korrek te interpreteer.

Die betekenis van 'n metafoor begin dus by 'n letterlike vertrekpunt: “Metaphorical meaning depends upon a literal, conventional base as a point of contact, but through being applied to a new field, another matrix of thought, new meaning is created” (Mouton 2002:42). Die letterlike vertrekpunt word uitgebrei na 'n nuwe veld om 'n nuwe, vars betekenis te gee aan die primêre onderwerp. Mouton lê baie klem daarop dat metafore die realiteit herbeskryf. Deur middel van vergelyking plaas 'n metafoor twee dinge in verhouding: “... and in such a surprising way that something new comes to the fore about

the unknown factor in the comparison” (Mouton 2002:38). Steinhart sluit hierby aan en is van mening dat metafore byna altyd twee sake met mekaar vergelyk (Steinhart 2001:5,16).

Die gebruik van metafore om nuwe, vreemde of onbekende konsepte oor te dra en te verduidelik is ’n baie effektiewe tegniek van lering en kommunikasie (Steinhart 2001:6). In Efesiërs gebruik die skrywer metafore om die nuwe konsep van eenheid in die kerk te verduidelik.

#### 4.2.1 Die interpretasie van metafore

Die interpretasie van metafore bestaan uit twee kernfaktore, naamlik die konteks waarin die metafoor voorkom en die semantiek (Stern 2000:14).

Steinhart formuleer ’n metode om die interpretasie van metafore te verduidelik. Hy begin by die gedagte van die spreker wat oorgedra word aan die luisteraar: “Speakers produce utterances by speaking or writing; listeners interpret utterances by hearing or reading” (Steinhart 2001:141). Steinhart noem tien stappe wat betrokke is in die produksie asook interpretasie van ’n metafoor (Steinhart 2001:141):

1. Die spreker/skrywer oordink ’n spesifieke saak.
2. Die spreker/skrywer ondersoek een of meer bronvelde (source fields) om ’n analogie te vorm.
3. Die spreker/skrywer gebruik een van die bronvelde om ’n analogie te vorm.
4. Die spreker/skrywer toets die analogie om te bevestig dat dit die waarheid is en kan dien as ’n metafoor.
5. Indien die vergelyking as die waarheid beskou word, formuleer die spreker/skrywer ’n metafoor.
6. Die luisteraar/leser hoor of lees die metafoor.
7. Die luisteraar/leser onderskei dat die stelling figuurlik is en identifiseer die metafoor.
8. Die luisteraar/leser evalueer die metafoor in die lig van die waarheid.
9. Daar word ’n logiese analise van die metafoor gedoen.
10. Die proses duur voort totdat die metafoor as algemene kennis aanvaar word.

Volgens Steinhart is die metafoor se funksie om vergelykings te tref wat die wêreld se waardes verander (Steinhart 2001:228).

’n Metafoor kan ook geïnterpreteer word as waar of vals (Stern 2000:23). Soskice bevestig wat Stern sê en beweer dat nie alle metafore ’n uitdrukking van die waarheid is nie. Die waarheid of valsheid van ’n metafoor kan slegs bepaal word wanneer die hele uitdrukking in konteks gesien word en die

spreker/skrywer se bedoeling in ag geneem word (Soskice 1985:70,86). Die betekenis wat aan 'n metafoor gegee kan word is volgens Stern sonder einde: "... metaphors admit endless or at least open-ended interpretations; what they mean or communicate is never antecedently fixed" (Stern 2000:267). Tog beweer Soskice dat die spreker/skrywer 'n spesifieke betekenis aan die metafoor gekoppel het, andersins sou die moontlike interpretasie baie dubbelsinnig en verwarrend wees. Die luisteraar/leser het gewoonlik 'n idee wat die spreker/skrywer se intensie was wanneer die metafoor geïnterpreteer word. Die luisteraar/leser moet dus ontdek wat die bedoeling is van die spreker met die maak van die uitspraak (Soskice 1985:85).

Die konteks en agtergrond van die interpreteerder bepaal grootliks die interpretasie van die metafoor. Alhoewel die oorspronklike bedoeling van die spreker/skrywer nie buite rekening gehou moet word nie, verskil die agtergrond, semantiek asook konteks van die interpreteerder grootliks van die spreker/skrywer. Soskice is van mening dat 'n teorie oor die metafoor nie net moet fokus op die spreker/skrywer se intensies nie, maar ook op die interpretasie van die luisteraar/leser. Die konteks waarin 'n metafoor gebruik word is 'n baie belangrike faktor in die interpretasie van die metafoor; die spreker/skrywer en die luisteraar/leser moet dieselfde waardesisteme in verband met 'n situasie hê vir die metafoor om sinvol te wees. Die luisteraar/leser moet die agtergrond en bedoeling van die spreker/skrywer in ag neem wanneer 'n metafoor geïnterpreteer word. Albei wêrelde, die wêreld van die spreker/skrywer en die wêreld van die luisteraar/leser, moet in ag geneem word tydens die interpretasie van 'n metafoor (Soskice 1985:44).

Die beskrywende taal wat 'n individu gebruik is afhanklik van die samelewing se verwysingsraamwerk en tradisies. Die gehoor aan wie 'n metafoor gekommunikeer word, moet begrip hê vir die taalgebruik van die spreker/skrywer. Die beskrywende taal word in 'n spesifieke konteks gebruik en die konteks van 'n metafoor bepaal die betekenis (Soskice 1985:149).

#### **4.2.2 Die doel en gebruik van metafore in Nuwe-Testamentiese tekste**

Die taal van die Bybel kan grootliks as metafories beskryf word. Volgens Mouton kan metafore gebruik word om die morele wêreld van 'n teks te bepaal: "... metaphors are important windows through which the moral world of a document can be investigated" (Mouton 2002:36). Metafore help die mens om die realiteit van die wêreld te omskryf en op 'n nuwe manier te kyk na die realiteite asook die moontlikhede rondom hulle. Hierdie siening sluit aan by wat Van den Heever sê in sy artikel oor die metafore in Johannes. Volgens hom gebruik 'n outeur metafore om sy lesers se uitkyk op die

wêreld te verander. Deur die gebruik van metafore maak die skrywer 'n wêreld van betekenis oop vir die lesers, sodat hulle kan sien wat nie voorheen sigbaar was nie. Wat gebeur is 'n her-oriëntasie van wêreldsienings (vgl. Van den Heever 1992:90).

Van den Heever haal Aristoteles aan in verband met die vergelykings wat metafore maak en sê: “In Aristotle’s terminology, it means that instead of giving a thing its usual common name, one designates it by means of a borrowed name, a foreign name” (Van den Heever 1992:93). Hy noem voorbeelde van die metaforiese gebruik in die evangelie van Johannes waar Jesus beskryf word as “die ware lig”. In Efesiërs kan die bogenoemde stelling van toepassing gemaak word op die metafore wat Jesus vergelyk met die *hoof*, die *bruidegom* en die *hoeksteen* van die tempel. Die kerk kry op haar beurt die “naam” van *liggaam*, *bruid* en *tempel*. Die vreemde “naam” wat aan die onderwerp (Jesus, die kerk) gegee word wil die ooreenkomste tussen die twee onderwerpe uitlig en 'n nuwe betekenis koppel aan albei. Die metafoor help ons om God se wêreld beter te verstaan in terme wat bekend is in ons wêreld.

In die konteks van godsdiens en spesifiek die Nuwe Testament help die metafoor die mens om die bonatuurlike wêreld van God te versoen met die sosio-kulturele wêreld waarin hulle leef. Die Bybelskrywers gebruik metafore om hul daaglikse lewe en verhouding met God uit te beeld: “The use of metaphors are embedded in everyday speech or writing, their use being part of human communication” (Van den Heever 1992:89). Die algemene bekende taal en beelde wat gebruik word wanneer daar in metafore gekommunikeer word, help die leser om die boodskap agter die metafoor te verstaan. Die metafoor stel die mens in staat om nuwe dimensies te beleef en konneksies te maak. Mouton haal vir McFague aan: “Metaphor is the way people think, and it is the way the parables — as a central form of expression in the New Testament — work” (Mouton 2002:37). McFague beweer dat alle verwysings na God in die Bybel metafories van aard is.

Volgens Mouton is 'n groot gevaar vir godsdienstige beelde dat dit nie dikwels verander nie en maklik as aanvaarbare, algemene taal beskou word. Die spanning en skokkende krag van die metafoor gaan dus verlore, want dit word 'n algemeen bekende uitdrukking wat soms selfs letterlik geïnterpreteer word. Mouton is van mening dat die metafoor in die konteks van die historiese, sosiale en kulturele tyd en omstandighede van die Nuwe Testament gesien moet word. Volgens haar was die identiteit en manier waarop die vroeë Christene hulself verstaan het die essensie van hul morele lewe. Vir hulle was die belangrikste vraag nie wat om te doen nie, maar wie hulle is (Mouton 2002:44). Die sosio-kulturele agtergrond van die Nuwe Testament moet dus altyd in gedagte gehou word wanneer die metafore van die teks geïnterpreteer word.



Mouton beweer dat metafore in Efesiërs spesifiek gebruik word as literêre instrumente om die lesers se denkrigting te verander sodat hulle 'n nuwe identiteit en etos sou aanneem. 'n Studie van die metafore in Efesiërs kan gebruik word om die skrywer se denkrigting te bepaal asook die morele wêreld waarin die lesers van die tyd geleef het. Die metafore in Efesiërs kontrasteer mekaar en verwys na verskillende posisies in terme van identiteit asook *etos*. Die leser het 'n unieke identiteit en *etos* in hul verhouding met God en Christus. Die leser se identifikasie met Christus is veronderstel om 'n radikale verskil te maak in hulle identiteit en *etos*. Wat dit impliseer, is dat die liggaam nou funksioneer op grond van die lede se identifikasie met hulle hoof, Christus (Mouton 2002:76-79). Mouton is van mening dat die metafore in Efesiërs 'n skerp kontras tussen die ou en nuwe status van die gehoor weerspieël en dat die verandering in status ook verandering in optrede en posisie tot gevolg het (Mouton 2002:84). Die gehoor moet dus verander om aan te pas by die skrywer se boodskap. Die boodskap van die skrywer is dat die lesers in Christus nou 'n nuwe identiteit en *etos* het.

Baie van die metafore wat in die Nuwe Testament gebruik word kom uit die Ou Testament. Soskice verduidelik hierdie verskynsel: "In Christian theology, this repetition of metaphor has often gone hand in hand with typological interpretation and the conviction that certain events in the Old Testament prefigure those in the New ... the history of its application makes it already freighted with meaning" (Soskice 1985:158). Soskice is van mening dat die Ou Testament die bron is van vele metafore wat in die Nuwe Testament voorkom. Hierdie metafore vorm die fondasie waarvolgens mense God verstaan.

### **4.3 Die klassieke liggaam in antieke tye**

Die menslike liggaam het 'n sentrale plek in die Griekse kultuur ingeneem (vgl. Stewart 1997:3). Soos reeds bespreek is in hoofstuk twee, is die vrou gesien as die "ander" en nie die "norm" nie. Hierdie sienswyse kom ook sterk na vore wanneer daar na die liggaam verwys word. Vorster bespreek die verskil tussen manlike en vroulike liggame en sê: "Women are associated with nature, with reproduction, with child bearing and child care, with the domestic and private, all in some way or the other related to the biological, while men are related to culture and public" (Vorster 2000:112). Wanneer daar van die liggaam gepraat word, is dit van die begin af duidelik dat daar 'n onderskeid getref word tussen die volmaakte manlike liggaam en die "ander" liggaam, naamlik die vroulike. Vorster haal vir Bock aan wat sê dat dit nie 'n biologiese onderskeid is wat tussen die hiërargiese waarde van die manlike en vroulike liggame gemaak word nie, maar eerder die samelewing en kultuur wat onderskeid maak (Bock 1998:31).



Laqueur verduidelik dat daar eers in die agtiende eeu nuwe waarde geheg is aan die vroulike liggaam: “The old model, in which men and women were arrayed according to their degree of metaphysical perfection, their vital heat, along an axis whose telos was male, gave way by the late eighteenth century to a new model of radical dimorphism, of biological divergence” (Laqueur 1992:5-6). Die antieke model het aan die vrou ‘n minderwaardige rol gegee in die hiërargie van liggame. Die vroulike liggaam is gesien as passief en ingetoë terwyl die manlike liggaam gesien is as aktief, energiek en passievol.

In Laqueur se studie oor die liggaam in antieke tye kom hy tot die slotsom dat die een-seks model ‘n paradoks inhou: “pairs of ordered contrarities played off a single flesh in which they did not themselves inhere. Fatherhood/motherhood, male/female, man/woman, culture/nature, masculine/feminine, honorable/dishonorable, legitimate/illegitimate, hot/cold, right/left and many such pairs were read into a body that did not itself mark these distinctions clearly” (Laqueur 1992:61-62). Die kultuur van die tyd het ‘n hiërargie en orde aan die liggaam toegeken en mag is aan gender gekoppel. In die antieke Mediterreense samelewing, wat ‘n manlike wêreld was, is die man as die maatstaf gebruik waaraan alles en almal gemeet is: “The standard of the human body and its representation is the male body” (Laqueur 1992:62).

#### **4.3.1 Eros en Afrodite**

Die mites van Eros en Afrodite is ‘n aanduiding dat daar tog ander sienings oor die rol van die vrou en die man bestaan het. Eros en Afrodite, Eros se ma, was Griekse gode. In die mites en kultusse, die kuns en literatuur, filosofie en dramas van die Grieks-Romeinse periode is dit duidelik dat die mag van Eros is op elke gebied ondersoek. Daar is geglo dat indien jy eenkeer onder die mag van Eros of Afrodite gekom het, jy nooit weer rus sou vind nie. Stewart beweer dat Afrodite en Eros saamgewerk het om hulpelose slagoffers in hul mag te kry; wanneer hulle jou gevang het, kon jy nooit weer ontsnap van hul mag nie (Stewart 1997:19). Afrodite wou ten alle koste haar naaktheid beskerm teen die mense; sy het bekendheid daarvoor verwerf dat sy haar naaktheid slegs op haar eie inisiatief aan die mens sou vertoon: “Peeping Toms, if she caught them, were punished without mercy. Yet at the same time, the essence of the love-goddess was precisely her body” (Stewart 1997:6). Afrodite wou dus haar liggaam, wat haar goddelikheid verteenwoordig het, beskerm teen die mens. Sy was bekend vir haar seksualiteit en haar vermoë om seksuele begeertes by mans aan te wakker. Die Griekse beeldhoukuns van die antieke tye het die manlike liggaam as die norm gesien en vroue meestal uitgebeeld as mans met

gebreke, aangesien die vrou as die onvoltooide man gesien is (Stewart 1997:8). Afrodite het 'n nuwe sensualiteit aan die vroulike liggaam gegee.

In James Porter se boek: “Constructions of the classical body” het Froma Zeitlin 'n artikel geskryf, getiteld: “Reflections on Erotic Desire in Archaic and Classical Greece” waarin sy opgemerk dat ons nie Grieke is nie en nie die omvang van die Griekse mitologie en kultuur ten volle kan waardeer of verstaan nie. Volgens Zeitlin is Eros 'n bewys van die Griekse kultuur se perspektief rakende gender: “Eros, above all, can serve as the ultimate proof of the conviction that every culture determines its own variety of meaning for ‘nature’, its own shifting representations of the human body, its own perceptions of sex and gender, and above all, its own historical ‘psychology’” (aangehaal deur Porter 1999:53). Verskillende kulture beleef seksualiteit op verskillende maniere; daarom word daar ook verskillende waardes geheg aan die manlike en vroulike liggame. Manlikheid en vroulikheid verwys binne kultuurgrense nie net na die fisiese liggame van twee geslagte nie, maar ook na die verskillende optrede, rolle en funksies wat die twee geslagte vertolk in hulle kulturele samelewing (Porter 1999:52). In die Griekse kultuur kom erotiese uitdrukkings te voorskyn in hul gode, mites en waardes. Hierdie kultuurwaardes het 'n invloed gehad op die skrywer van Efesiërs en die rolle wat hy aan die man en vrou toeskryf in die huislike pligte van Efesiërs 5.

In die antieke tye is kompetisie tussen mans aangemoedig, hetsy op oorlogsgebied, atletiese spele of politieke debatte. Die doel van hierdie kompetisie was om manlikheid te bewys. Aangesien die manlike liggaam die simbool van manlikheid was en as volmaak en soewerein beskou is, het mans soms naak geoefen in gimnasiums en selfs naak deelgeneem aan atletiese spele (Stewart 1997:8). 'n Man se manlikheid is beoordeel op hoe hy homself kon verdedig teen skande, vernedering en vroulikheid (Porter 1999:55). Alhoewel daar baie literatuur beskikbaar is oor die antieke Griekse tye, is die meeste deur die manlike elite geskryf en is die stem van die vrou afwesig. Aangesien die vrou in elk geval deur die man as gevaarlik op seksuele gebied beskou is en streng gekontroleer is deur haar man, is die stilswye van vroue 'n verdere verlies van die vroulike perspektief. Dit is moeilik om die posisie van die vrou in die antieke Griekse tye vanuit die vroulike perspektief te verstaan, aangesien daar so min data beskikbaar is wat deur vroue geskryf is. Die afwesigheid van die vrou in die sosiale, politieke, kulturele asook wetenskaplike wêreld het voortgeduur tot in die agtiende eeu. Eers in 1759 AJ is daar die eerste keer 'n vroulike skelet in 'n anatomieboek gepubliseer om die verskil tussen die manlike en vroulike liggame te illustreer. Tot en met hierdie deurbraak het daar net een struktuur vir die menslike liggaam bestaan en dit was manlik (Laqueur 1992:10).

In die antieke Griekse tydperk is daar volgens Porter sterk onderskeid gemaak tussen gender — sekere rolle, gesindhede, ruimtes en invloed is aan manlik en vroulik gekoppel (Porter 1999:58). Hierdie verdeelde sosiale wêreld is reeds in hoofstuk twee bespreek toe daar gekyk is na die sosio-kulturele agtergrond van die tyd. Vir vroue het die seksuele 'n bedreiging vir hulle eer ingehou — voor haar huwelik moes die vrou haar maagdelikheid beskerm en haar liggaamlike integriteit behou en na haar huwelik is seksuele versoeking altyd as 'n gevaar vir die vrou gesien. In die patriargale sisteem was die vrou altyd onder beheer van 'n man, hetsy haar vader of haar man wanneer sy getroud is. Die vrou se seksuele drange is as haar grootste gevaar beskou en die man moes sy vrou beheer om nie seksuele skande oor die familie te bring nie. Dié manlik beheerde wêreld was van mening dat die vrou minder beheer oor haar seksuele drang het as die man en daarom het die man haar 'n guns bewys deur haar te beheer. Hierdie sienswyse het aan die vrou tog 'n mate van mag gegee en in vele Griekse verhale het die vrou haarself laat geld deur seksuele verraad — op hierdie wyse het sy skande oor haar manlike familie gelede gebring (Porter 1999:59).

Die mites van Eros en Afrodite is belangrik vir die bespreking van gender-sake. Volgens Zeitlin kan Afrodite en Eros wisselend gebruik word om na seksualiteit, seksuele begeertes en seksuele plesier te verwys. Zeitlin skryf in haar uitgebreide bespreking oor Afrodite die volgende: "Aphrodite is engaged in all the activities that lead from sexual appeal to the performance of sexual acts. Eros is depicted as subordinate to the goddess" (in Porter 1999:65). In 'n samelewing waarin die mans totale beheer oor die vroue gehad het, is dit 'n interessante feit dat die vroulike godin, Afrodite, die dominante rol vertolk het.

#### **4.3.2 Die vroulike liggaam beskou as "besoedeling" in die antieke tyd**

Die antieke Griekse samelewing het baie streng grense gehad waarbinne individue gefunksioneer het (Porter 1999:77). Vroue, gaste, vreemdelinge en indringers is beskou as persone vir wie streng grense neergelê moes word. Daar is gevrees dat veral vroue higiëniese, fisiese en morele grense sou oortree. Vrouens kon hul mans of vaders se familie besoedel deur buite-egtelike verhoudings aan te gaan. Om so 'n skande of besoedeling te voorkom, is die vrou geïsoleer; sy kon slegs in die huishoudelike areas vrylik rondbeweeg. Sy was die swak geslag en kon volgens tradisie nie getrou bly aan haar grense nie; daarom moes die man haar beheer.

Volgens Vorster het verskeie studies bevind dat in die antieke Mediterreense samelewing veral die vrou se kop seksueel beskou is. Vorster haal D'Angelo aan wat sê: "a woman's head stands for her genitals

by a kind of erotic metonymy” (D’Angelo 1995:140). In die Griekse huwelikeremonie het die man sy vrou se hoofbedekking verwyder sodat haar gesig sigbaar was; dit was simbolies van haar seksualiteit wat nou aan haar man onthul is (Vorster 2000:116). Weereens word die vrou as ’n seksuele wese uitgebeeld. Die moontlikheid dat die vrou seksuele besoedeling kan veroorsaak, is moontlik die motivering vir Paulus se vermaning aan vroue om hulle koppe te bedek in 1 Korintiërs 11:5. Hare is met vrugbaarheid geassosieer. As seksuele wesens het vroue die potensiaal gehad om skande te veroorsaak. Volgens Vorster was die vrou se hoofbedekking ’n simbool van haar onderdanigheid aan haar man (Vorster 2000:117). Vroue is as moreel minderwaardig beskou. Paulus se opdrag in 1 Korintiërs 11 bevestig die genderhiërargie in die antieke Mediterreense samelewing. Paulus verneder die vrou se persoon en bevestig dat sy slegs waarde het in die skaduwee van haar man. Hy moedig die mans aan om beter sosiale kontrole oor hul vroue uit te oefen op grond van die goddelike hiërargie wat aan hulle die mag gee.

Eienskappe wat aan die vroulike liggaam verbind is, was dat dit koud en vogtig was. Hierdie eienskappe het volgens Laqueur vroue se sosiale karakter bepaal. As gevolg van die koue en vogtigheid van die vroulike liggaam is vroue gesien as onstabiel en bedrieglik, terwyl die manlike liggaam se hitte en droogheid simbolies was van eer, moed, spiere en algemene hardheid van liggaam en gees (Laqueur 1992:108). Mans wat te veel met vroue geassosieer het, het die risiko geloop om hul manlike eienskappe, soos hulle hardheid, te verloor en hulle volmaakte manlike liggame kon agteruitgaan en vroulik word. In hierdie konteks skryf Laqueur: “there is numerous accounts of men who were said to lactate” (Laqueur 1992:7). Dit sou vir die man ’n skande wees en hy sou sy eer verloor indien dit rugbaar raak dat sy liggaam vroulike eienskappe besit.

### **4.3.3 Kuns in klassieke Griekse kultuur**

Die Griekse kuns en filosofie is gebruik om orde uit chaos te skep. Pollitt beskryf hierdie chaos as ’n konstante staat van ang en onrustigheid (Pollitt 1972:3). Om orde te skep of chaos te definieer en te verander was vir die Grieke ’n godsdienstige ervaring. Hulle het ’n behoefte aan netheid en intellektuele bevrediging gehad. Die soeke na orde en duidelikheid was ’n geestelike ideaal wat deur geduldige analise en ondersoeke deur die rede behaal is en was nie ’n emosionele saak nie. Die behoefte aan rasonale definisies en verstaanbare verduidelikings het veroorsaak dat die Grieke alle misterieuse sake probeer uitredeneer het — vandaar die gevorderde Griekse filosofie en die bekende Griekse filosowe se geskrifte. Die doel van hierdie filosowe was om die kosmos en die werking daarvan te verstaan. Pythagoras het byvoorbeeld abstrakte wiskundige formules daargestel om orde te

skep in die kosmos. Pythagoras se formules is gebruik om berekeninge te doen om tempels en geboue op te rig asook om die volmaakte manlike liggaam uit te beeld. Plato en Aristoteles het probeer om die verhoudings tussen mense te definieer en te verklaar. Dit is heel moontlik die rede waarom daar nie baie klem gelê word op emosies in die Griekse kuns nie, maar eerder op 'n ordelike wêreld wat deur die rede geskep is.

Die standbeelde wat uit die antieke Griekse tyd dateer, stel die ideale liggaam van die man voor. Die uitbeelding van die manlike liggaam is volgens wiskundige formules bereken en elke liggaamsdeel is in verhouding met die ander geplaas. Daar was dus 'n algemene standaard waarvolgens standbeelde gemaak is en die een het nie veel verskil van die ander nie. Stewart beweer dat daar ook in ander kunsvorme, soos skilder, op formules staatgemaak is om die volmaakte menslike liggaam uit te beeld. Stewart beskryf die obsessie wat die Grieke gehad het met formules as 'n soeke na die volmaakte: "The Greek obsession with geometry and proportion in art, their much-vaunted quest for the ideal ..." (Stewart 1997:23). Die manlike liggaam is uitgebeeld as die volmaakte soldaat en atleet, die liggaam is perfek in balans: "... its body was perfectly proportioned according to a formula that related all its parts mathematically to one another and to the whole; and it was finished with meticulous accuracy of detail ... an absolutely perfect male body" (Stewart 1997:88). Die volmaakte man is deur die Griekse kuns voorgestel as: "rugged, indomitable, enterprising and brave" (Stewart 1997:70). Hierdie voorstelling van die volmaakte man het 'n groot invloed gehad op die denkwyse van die Bybelskrywers asook op die interpreteerders van antieke tekste.

#### **4.4 Die metafore van die liggaam in Efesiërs**

In hierdie afdeling van die studie word daar gekyk na tradisionele, androsentriese kommentare se interpretasie van die metafore in Efesiërs. Ongelukkig is daar min feministiese kommentare beskikbaar, maar waar moontlik sal daar ook verwys word na die feministiese interpretasie van die metafore in Efesiërs. Die klem val veral op gedeeltes in Efesiërs wat handel oor Christus se heerskappy en vereniging van die makrokosmos en mesokosmos en hoe dit die eenheid van die mikrokosmos beïnvloed. Die androsentriese denkpatroon van die skrywer word ondersoek en daar word spesifiek gekyk na die huishoudelike kodes en hoe dit die vrou se lewe vandag nog raak. Volgens tradisionele kommentare het Christus eenheid kom bewerk op aarde — tussen Jode en heidene en ook in die kerk. Hierdie eenheid word op 'n patriargale, androsentriese wyse ook in die huishouding uitgebeeld deur die onderdanigheid van die vrou en die heerskappy van die man. Beteken eenheid dus nie gelykheid nie? Die debat rondom gelyke regte kom duidelik na vore in die feministiese interpretasie van die Bybel,

terwyl die tradisionele kommentare grootliks die status quo wil handhaaf. In verskillende gedeeltes van Efesiërs kom die boodskap van versoening en eenheid sterk na vore, maar hierdie boodskap word nie toegepas op die huishoudelike orde waar die man steeds die hoof, patriarg en meester is nie (Ef 1:10; 2:14-18; 4:4-6).

Lemmer beweer dat die oorspronklike gehoor aan wie die brief geskryf is hulle identiteit betwyfel het: “It appears as if some of the readers doubted the status of their identity — whether they were truly members of God’s people in the sense of the in-group notions formerly entertained by Israel ... doubt of identity giving rise to fear of extraneous forces, such as political authority/ies” (Lemmer 1998:468). Om hierdie twyfel te besweer sou die skrywer van Efesiërs dan verskeie metafore gebruik om die identiteit van die lesers te bevestig naamlik om die lesers te verseker dat hulle deel van die christelike gemeenskap is. Die metafore van die liggaam, die huishouding en die tempel bevestig die eenheid van die gelowige gemeenskap — hetsy Jood of heiden, almal wat Christus as Verlosser aangeneem het, vorm dus deel van Sy nuwe koninkryk op aarde. Lemmer identifiseer die skrywer se doel: “The author is at pains to re-establish these readers in their conviction of ‘belonging to the people of God’” (Lemmer 1998:468). Die afleiding wat gemaak word, is dat die heidene getwyfel het oor hulle identiteit in die gemeenskap van gelowiges; heel moontlik het die Joodse Christene hierdie twyfel by die heidense Christene laat posvat. Die Joodse Christene het steeds vasgehou aan die Joodse tradisies, wat nie ooreenstem met die boodskap van die nuwe christelike *etos* nie. Die skrywer van Efesiërs wil die twee groepe in die Christendom, naamlik die Jode en die heidene, verenig in die een ware liggaam van Christus (Lemmer 1998:470).

#### **4.4.1 Tradisionele sieninge oor die kerk as *liggaam* van Christus**

In hierdie volgende paragraaf gee ek ’n oorsig oor tradisionele (lees: kerklik-patriargale) interpretasies van die kerk as liggaam van Christus. Dit is teen hierdie agtergrond dat ek die gender-kritiese interpretasies van die metafore van die liggaam gaan aanbied.

Die liggaam word deur Vorster beskou as objektief en natuurlik. Elke mens is bewus van sy/haar liggaam. Die liggaam manifesteer behoeftes deur byvoorbeeld hongerte, moegheid, siekte, seksuele behoeftes asook dag tot dag funksies. Die menslike liggaam word gedefinieer deur woorde: liggaamsdele het verskillende name, liggaamsfunksies het verskillende benamings en ook siektes wat die liggaam aantast het verskillende name. Volgens Vorster kan die liggaam gesien word as ‘n produk van die samelewing (Vorster 2000:111).



Die metafoor van die liggaam was nie vreemd in die antieke wêreld nie en is gebruik om weermagte, stede en ook die mensdom te beskryf (Kreitzer 1997:67-68). Ook in die godsdienstbeoefening was dié beeld bekend: “The Stoic conception of the universe was that of one huge body ruled by its one head, Zeus” (Mouton 2002:100). Perkins sê dat die beeld van die liggaam ook gebruik is om sosio-politieke magte te beskryf. Klaarblyklik sluit Efesiërs dan by hierdie siening van die liggaam aan. Sy lewer kommentaar daarop en sê: “Ephesians builds on the earlier tradition in order to expand the vision of church from local to cosmic community” (Perkins 1997:55). Efesiërs stel ’n spesiale verhouding tussen Christus en die kerk voor deur die beeld van *liggaam* en *hoof* te gebruik (Perkins 1997:52). Daarom verwys die beeld van Christus as die hoof na Sy totale en algehele verlossingswerk. Hiervolgens is Christus in beheer van alle magte in die kosmos en dit maak die bestaan van die kerk moontlik.

Voorbeelde hiervan word in Efesiërs 1:15-23 gevind. Hiervan sê Duling: “The myth of the world as body of the ‘cosmic man’ has been transferred to the body of the church, with the resurrected Christ in heaven as the head” (Duling 2002:275). Volgens Lincoln en Wedderburn is hierdie metafoor gebore uit die kulturele agtergrond van eenheid en solidariteit. Die kerk is nie in hierdie beeld gelyk aan Christus nie, maar vorm deel van Christus se liggaam: Hy is die hoof en die kerk is die liggaam. Die kerk ontvang hul lewe van Christus: as hoof is hy die leier en die oorsprong of bron van die kerk (Lincoln en Wedderburn 1993:98). Wendland is van mening dat die hoofskap van Christus na Hom as die “Bron en Onderhouer” van die kerk verwys. Wendland sê ook dat Christus eerder die bron as die leier is van die kerk en dat Hy die kerk onderhou. Die Joodse tradisie verwys volgens hom na die hoof as: “inspiring, ruling, guiding, combining, sustaining power, the mainspring of the body’s activity, the centre of its unity and the seat of its life” (Wendland 1999:212). As gevolg van Christus het die kerk ontstaan en Hy bewerk die eenheid tussen gelowiges. Die doel van die metafoor van die liggaam is om die eenheid van die kerk met Christus asook met mekaar te bevestig (Wendland 1999:214).

Daar bestaan ’n ernstige debat oor die presiese betekenis van Christus as die hoof. In Efesiërs 1:22-23 lees ons: “*Aan Hom het God alles onderwerp, Hom bo alles verhef en Hom aangestel as hoof van die kerk. Die kerk is sy liggaam, die volheid van Hom wat alles in almal vervul*”. Macpherson sê daar bestaan twyfel oor die betekenis van Christus se hoofskap: “Whether ‘head’ means physical head or leader is unclear in the original Greek” (Macpherson 1972:190). Christus se hoofskap kan op albei dui, naamlik dat hy die letterlike hoof van die liggaam asook die leier van die kerk is. Kreitzer (1997:67-68) se mening is dat hierdie tekse drie dinge impliseer naamlik:



1. Christus is die hoof van alle dinge.
2. As hoof oor alle dinge is die kerk aan Hom gegee.
3. Die kerk is die liggaam van Christus.

Wat nie in hierdie teks misgekyk moet word nie is die feit dat alles aan Hom onderwerp is, nie net die kerk nie. Die beskrywing van die kerk as die liggaam van Christus kom ook voor in Kolossense 1:18. Die kerk in Efesiërs verwys egter nie na 'n spesifieke gemeente nie, maar na die universele kerk op alle plekke en tye. Die onbetwiste briewe van Paulus verwys altyd na die kerk (*ekklesia*) as 'n spesifieke gemeente. Nog 'n verskil is dat Paulus in sy briewe nooit na Christus as die hoof van die liggaam verwys het nie. Lemmer beklemtoon die feit dat God aan Christus die hoofskap gegee het en dat die kerk deel is van Sy liggaam en dus deel het aan die mag en outoriteit wat Christus van God ontvang het (Lemmer 1998:485).

Die rede waarom die man as hoof van die vrou in Efesiërs 5:23 voorgestel word, moet in die antieke Mediterreense samelewing se patriargale denke gevind word. Die mans was die leiers van die samelewing en dit is waarom Efesiërs 5:23 hulle as die leiers van hul huishoudings voorstel. Mans word gesien as die hoof van die vrou, soos wat Christus die hoof van die kerk is. Kitchen bespreek die betekenis van die “hoof” en sê: “...’head’ and ‘beginning’ became virtually interchangeable, through their association with the Hebrew word *rosh*, even though they have nothing in common in classical Greek. Paul would have been aware of other metaphorical uses of the word from the Old Testament” (Kitchen 1994:100). Die verhoudingshiërargie kom sterk na vore in hierdie gedeelte asook in ander Nuwe-Testamentiese gedeeltes soos 1 Korintiërs 11:1-12. Volgens die skeppingsverhaal vind die vrou haar oorsprong in die man aangesien Eva uit die man en vir die man gemaak is. 1 Korintiërs 11:3 sê egter: “*Ek wil egter hê julle moet weet dat Christus die hoof is van elke man, en 'n man die hoof van sy vrou, en God die hoof van Christus*”. Die gesagsposisie word dus as volg uiteengesit: die vrou kom uit die man, die man kom uit Christus en Christus kom uit God. Efesiërs 5:23-24 brei verder uit op die gedagte van Paulus in 1 Korintiërs 11 deur die vrou onderdanig aan die man te maak, soos die kerk onderdanig aan Christus is. Die man word volgens Kitchen nie voorgelê as die meester of heerser oor die vrou nie, maar as die oorsprong, die bron, die begin van die vrou, aangesien Eva uit Adam gemaak is. Hierdie gedagte van Adam en Eva is die motivering vir die herhaling van Genesis 2:24 in Efesiërs 5:31: “*Daar staan in die Skrif: Daarom sal 'n man sy pa en ma verlaat en saam met sy vrou lewe, en hulle twee sal een wees*” (Kitchen 1994:101).

Die kommentaar van tradisionele skrywers op Efesiërs plaas gewoonlik die man in die posisie van meester, heerser, oorsprong en bron van die vrou. Hoehner lewer so 'n tradisionele kommentaar op Efesiërs 1:23: *“Die kerk is die liggaam, die volheid van Hom wat alles in almal vervul het”*. Na 'n lang bespreking oor die betekenis van hierdie teks kom Hoehner tot die gevolgtrekking dat God vir Christus vervul met alle gesag, krag en morele uitnemendheid en daarna vervul Christus die kerk met alle gesag, krag en morele uitnemendheid. Christus is God se agent wat die kerk vervul met die volheid van God. In hierdie verband sê Hoehner: *“The fullness of God’s power and attributes are given to the church by Christ, who in turn is being filled with them completely”* (Hoehner 2002:301). Die doel van hierdie vervulling is dat die gelowige 'n dieper en meer intieme verhouding met God sal hê en die voordeel van die geestelike verhouding met God hul lewens sal verryk. Indien Christus die middelman is tussen God en die kerk, word die man in dieselfde lig gesien in Efesiërs 5:23-33 as die middelman tussen God en die vrou. Dit is egter totaal onaanvaarbaar dat 'n man die tussenganger tussen God en sy vrou moet wees, elke individu het tog toegang tot God op 'n persoonlike basis, ongeag ras, sosiale status of gender.

Volgens Hoehner is 'n volwasse manlike liggaam die uiteindelijke doel van die kerk. In Efesiërs 4:15 staan daar: *“Nee, ons sal in liefde by die waarheid bly en so in alle opsigte groei na Christus toe. Hy is immers die hoof, en uit Hom groei die hele liggaam. Die verskillende liggaamsdele pas by mekaar en vorm saam 'n eenheid. Elkeen van hulle vervul sy funksie, en so bou die liggaam homself op in liefde”*. Liefde stel gelowiges in staat om met ander gelowiges in harmonie te bestaan en saam groei in die liggaam teweeg te bring. Wanneer elke gelowige sy/haar funksie vervul en gawes uitleef, sal die hele liggaam baat daarby en daar sal groei plaasvind. Christus, as die hoof, stel die voorbeeld aan die liggaam; die gelowiges moet groei om volwasse te wees, soos Christus. Christus word weereens uitgebeeld as die bron en die doel van hierdie geestelike groei, die doel van elke gelowige is om te wees soos Christus. Hy is die rolmodel. Soos 'n kind in alle areas van die lewe moet groei en ontwikkel, moet die kind van God ook groei in alle geestelike areas. Hoehner noem voorbeelde hiervan en sê dat wanneer kennis toeneem, moet liefde ook toeneem en geestelike gawes moet beoefen word. In 1 Korintiërs 12 word die kerk uitgebeeld as die liggaam van Christus. Geen verwysing na Christus as die hoof kom in 1 Korintiërs 12 voor nie, terwyl Efesiërs 5:23 en Kolossense 1:18 na Christus as die hoof en die kerk as die liggaam verwys. In hierdie verband sê Hoehner: *“In 1 Corinthians the church is the body and the body is Christ, whereas in Ephesians and Colossians the church is the body and Christ is the head. This metaphor is richer and more complex. In the end, the body of believers by utilization of gifts is to grow to Christ, who is the head, the source of their*

growth” (Hoehner 2002:568). Hoehner sypstap die probleem en gee nie ’n verduideliking van die metafoor nie, maar interpreteer dit geestelik. Die eenheid en groei van die liggaam kan slegs plaasvind indien die individuele lede aanmekaar geheg word. Alhoewel dit een liggaam is, bestaan dit uit verskillende lede en daar moet kontak wees tussen die lede om ’n eenheid te vorm. Elke individuele lid van die liggaam is deel van die liggaam, nie slegs ’n uitgesoekte elite groep vorm die liggaam nie, maar almal saam vorm die liggaam van Christus.

Hoehner skryf dat Hippokrates in die vyfde eeu vAJ al beweer het dat indien ’n sekere deel van die liggaam soos byvoorbeeld die lewer, nie sy funksie vervul nie, die hele liggaam daaronder ly, maar indien die lewer ooraktief is, sal die liggaam ook daaronder ly. Volgens Efesiërs 4:16 vervul elke liggaamsdeel sy funksie en so word die liggaam opgebou. Hierdie metafoor verwys daarna dat elke individu hul funksie moet vervul om die liggaam van Christus gesond en in stand te hou. Hoehner beweer dat die medici in Paulus se tyd die hoof as die oorsprong en bron van groei gesien het (Hoehner 2002:576-577). Christus as die hoof is dus die oorsprong en die bron van die gawes wat aan die liggaam gegee is om eenheid en groei deur interaktiewe kontak te bewerk.

Hoehner bespreek die betekenis van hoofskap en kom tot die gevolgtrekking dat Christus die bron, outoriteit en heerser van die kerk is en op dieselfde wyse is die man die bron, outoriteit en heerser van die vrou. Die metafoor van die *liggaam* en die *hoof* beteken vir Hoehner dat die man die hoof is van die vrou, soos Christus die hoof is van die liggaam (Hoehner 2002:739-741). Hoehner erken dat die Romeinse en Hellenistiese tye vroue as minderwaardig beskou het en as gevolg daarvan word die vrou as onderdanig aan haar man gesien. Hy is van mening dat Paulus Efesiërs geskryf het en hy maak die volgende stelling oor Paulus se siening van die vrou: “Paul viewed the wives as equal to husbands qualitatively even though subordinate with regard to the lines of authority. God has ordained a hierarchy where the husband is head over the wife as Christ is head over the church. This gives a proper motivation for the wife to be submissive. The wife’s submission is seen as supremely or exclusively to Christ and her submission to her husband is the mere occasion of or training ground for her higher allegiance to Christ” (Hoehner 202:735-737). Hoehner verduidelik die rede vir die vrou se onderdanigheid is dat die man die hoof is van die vrou (Hoehner 2002:738). Dit word volgens Hoehner bevestig deur Efesiërs 5:24 waar die vroue beveel word om in alles aan hul mans onderdanig te wees, soos wat die kerk in alles aan Christus onderdanig is. Alhoewel “in alles” nie sonde insluit nie, wil dit voorkom of daar min uitsonderings of verskonings is vir ’n gebrek aan onderdanigheid. Vroue moet in alles aan hulle mans onderdanig wees — dit is die boodskap van Efesiërs 5:24. Hierdie boodskap is vir

baie vroue problematies, veral wanneer die man nie 'n gelowige is nie en die vrou haar onderdanigheid as gehoorsaamheid aan God moet beskou of wanneer die man onredelike verwagtinge van die vrou het. Hierdie teks onderdruk die vryheid van die vrou se wil en persoonlikheid.

#### **4.4.2 Dawes se interpretasie van die metafoor van die *hoof* en die *liggaam***

Dawes is een van die mees prominente interpreteerders van die metafoor van die *hoof* en die *liggaam* in Efesiërs. Daarom is dit wenslik om sy interpretasie afsonderlik te bespreek. Volgens hom kan die beeld van *hoof* en *liggaam* nie een metafoor wees nie; hy behandel die beeld as twee afsonderlike metafore.

##### **(i) Dawes se interpretasie van die metafoor van die *hoof***

Dawes begin deur te vra of die verwysing na Christus as hoof letterlik of metafories geïnterpreteer moet word. Die riglyn waarvolgens hy 'n metafoor bepaal is: "If a word is being used in such a way that taking it literally would result in an odd meaning, we may suspect it is being used as a metaphor" (Dawes 1998:123). Efesiërs 5:23 voldoen volgens hom aan hierdie kriterium aangesien die *hoof* nie letterlik van toepassing is op die man teenoor sy vrou of Christus teenoor die kerk nie. 'n Metafoor is kreatief en gee 'n vars betekenis aan 'n bekende woord. Volgens Dawes verwys die hoofskap van Christus na Sy outoriteit sowel as na die feit dat Hy die oorsprong of bron van die liggaam is. 'n Metafoor het volgens hom nie net een moontlike betekenis nie, maar vele: "The interaction of the same word with different contexts will create a variety of metaphorical uses" (Dawes 1998:127). Die skrywer van Efesiërs het genoegsame mediese kennis gehad om te weet dat die hoof die hele liggaam beheer. Metafories beteken die hoofskap dus outoriteit en beheer. Daar is 'n lewe-gewende verhouding tussen die hoof en die liggaam. Christus is dus die bron van lewe vir die kerk. Hierdie verklaring van Dawes stem ooreen met Wendland se mening wat reeds in paragraaf 4.4.1 bespreek is.

Weereens herinner Dawes sy lesers daaraan dat die betekenis van 'n metafoor binne die konteks van die letterkundige werk gesien moet word. Christus se hoofskap moet dus binne die kulturele en godsdienstige konteks van die brief aan Efese geïnterpreteer word. In die konteks van Efesiërs 5:23 moet die metafoor die betekenis van outoriteit weerspieël, aangesien daar van die vrou se onderdanigheid en die man se outoriteit in dieselfde konteks gepraat word. Die metafoor van die hoof is uniek, aangesien dit na twee partye verwys, naamlik Christus sowel as die man (Dawes 1998:137). Die ooreenkoms tussen Christus en die man is hulle outoriteit; Christus het outoriteit oor die kerk en die man het outoriteit oor die vrou.

In Efesiërs 4:7-16 word die metafoer van die *hoof* ook gebruik, maar in 'n ander konteks. Die liggaam word uitgebeeld as lede met verskillende gawes wat saam funksioneer en deur ligamente aan mekaar verbind is. Dieselfde metafoer, met dieselfde beginsels funksioneer anders in hierdie geval. Alhoewel die metafoer se betekenis ooreenstem met die betekenis in Efesiërs 5:29 is die konteks tog anders. Net soos die menslike hoof in beheer is van die liggaam en die bron van lewe en groei is in die liggaam, so ook is Christus as hoof van die kerk in beheer van sy liggaam en is Hy die bron van lewe en groei in die kerk (Dawes 1998:146). Christus as hoof van die liggaam kan dus twee betekenis hê: eerstens is Christus die gesag en outoriteit van die kerk en tweedens is Hy die bron en oorsprong van die kerk.

**(ii) Dawes se interpretasie van die metafoer van die liggaam**

Dawes meen daar is geen twyfel dat die verwysing na die kerk as liggaam van Christus in Efesiërs 5:23 'n metafoer is nie, aangesien die letterlike betekenis nie sinvol is nie. Van die nege keer wat die term *liggaam* in Efesiërs voorkom, word dit vyf keer saam met 'n term gebruik wat verband hou met die letterlike betekenis van *liggaam*:

1. Efesiërs 1:22-23 sê: “En Hy het alle dinge onder sy voete onderwerp en Hom as Hoof bo alle dinge aan die gemeente gegee,” (OAV).
2. Efesiërs 2:15-16 sê: “deurdat Hy in sy vlees die vyandskap tot niet gemaak het, naamlik die wet van geboorte wat in insettinge bestaan; sodat Hy, deur vrede te maak, die twee in Homself tot een nuwe mens kon skep en albei in een liggaam met God kon versoen deur die kruis, nadat Hy daaraan die vyandskap doodgemaak het” (OAV).
3. Efesiërs 4:12-13 sê: “om die heiliges toe te rus vir hulle dienswerk, tot opbouing van die liggaam van Christus, totdat ons almal kom tot die eenheid van die geloof en van die kennis van die Seun van God, tot 'n volwasse man, tot die mate van die volle grootte van Christus;” (OAV).
4. Efesiërs 4:15-16 sê: “maar, terwyl ons in liefde die waarheid betrag, in alles sou opgroei in Hom wat die Hoof is, naamlik Christus, uit wie die hele liggaam — goed saamgevoeg en saamverbind deur die ondersteuning wat elke lid gee volgens die werking van elke afsonderlike deel in sy mate—die groei van die liggaam bevorder vir sy eie opbouing in liefde” (OAV).
5. Efesiërs 5:30 sê: “Want ons is lede van sy liggaam, van sy vlees en van sy bene” (OAV).

Dawes interpreteer Efesiërs 5:28 nie as 'n vergelyking nie, maar meen dat die skrywer die vrou wil identifiseer met die man se liggaam: “... that husbands are to love their wives as being their own

bodies...” (Dawes 1998:153). Dawes motiveer sy interpretasie deur te verwys na vers 29, waar daar gesê word dat niemand hul eie liggame haat nie, maar dit juis voed en versorg. Die vrou as die man se liggaam sal dan natuurlik gevoed en versorg word. In vers 31 word die man en vrou in elk geval een vlees. Die man behoort dus nie die vrou lief te hê soos sy eie liggaam in die vorm van ’n vergelyking nie, maar die vrou word letterlik die man se liggaam. Volgens Dawes is die verwysing na liggaam in vers 28 nie ’n metafoor nie. Dit het ’n letterlike betekenis, wat uiteraard aan die man nog meer volkome beheer oor die vrou gee. Daarteenoor word vers 30 weer as ’n metafoor gesien, aangesien daar van die kerk as Christus se liggaam gepraat word.

Soos wat Christus en die man in Efesiërs 5:22-24 met die hoof geïdentifiseer word, word die vrou en die kerk in verse 25-32 met die liggaam geïdentifiseer. In vers 30 staan daar egter: “...omdat dit sy liggaam is, waarvan ons lede is”. In hierdie konteks het die man en vrou iets gemeen; albei is lede van Christus se liggaam, alhoewel die vrou in die res van die gedeelte vergelyk word met die kerk as liggaam. Hierdie teks kan verwarring tot gevolg hê. Is die man dan ook deel van die liggaam? Dit wil so voorkom, maar nie in ’n onderdanige posisie nie — die man se posisie is dié van hoof. Die eenheid van die liggaam word in Efesiërs 3:1-13 weer onderstreep wanneer die versoening van die Jode en heidene geïllustreer word deur een liggaam. Jode en heidene vorm deel van een en dieselfde liggaam van Christus — die kerk.

In Efesiërs 4:7-16 kom die metafoor van die liggaam weer ter sprake. Vers 12 impliseer dat die opbou van die liggaam van Christus ’n organiese liggaamlike groei is. Die voorafgaande vers handel oor die gawes en die vers wat volg op vers 12 oor die volwasse, volgroeide mens. Die gedagte agter hierdie drie verse is dat die gawes wat Christus aan die liggaam gegee het groei tot gevolg sal hê: “...the growth of the body occurs as a result of the gifts which are distributed to Christ” (Dawes 1998:164).

Efesiërs 4:16 is volgens Dawes die hoogtepunt in die metafoor van Christus, as hoof, en die kerk, as liggaam: “... en uit Hom groei die hele liggaam. Die verskillende liggaamsdele pas by mekaar en vorm saam ’n eenheid. Elkeen van hulle vervul sy funksie, en so bou die liggaam homself op in liefde”. Die kerk groei op sy eie, maar altyd in afhanklikheid van die hoof, Christus. Die kerk bly dus altyd afhanklik van Christus.

Volgens Dawes is al die verwysings na die liggaam metafore, behalwe die een in Efesiërs 5:28, wat letterlik geïnterpreteer moet word (Dawes 1998:150-167).



Dawes kan nie verstaan waarom sekere interpreteerders aanstoot neem oor die liggaam- en hoofmetafore nie: “In itself the analogy should pose no particular difficulties for contemporary readers. Its demand is that married couples are called upon to imitate, in their behavior towards one another, that relationship which exists between Christ and the Church” (Dawes 1998:196). Al probleem wat hy wel identifiseer, is dat dit moeilik en selfs onmoontlik is vir die man om sy vrou lief te hê soos Christus die kerk liefhet. Volgens Dawes moedig Efesiërs 5:22-33 die nuwe christelike etiek aan wat huweliksmaats vermaan om hul huwelik so te bou dat dit ’n nabootsing is van Christus se verhouding met die kerk (Dawes 1998:197). Dawes voel dat die tyd moontlik aangebreek het om die idee van die man se hoofskap oor die vrou aan te pas of selfs te verwerp, maar dat die boodskap van Efesiërs nie sy etiese waarde sal verloor nie, aangesien beide die huweliksmaats aangemoedig word om die voorbeeld van Christus en die kerk na te volg. Die metafore van die liggaam en die hoof plaas die man en vrou se rolle in konteks; die man is die outoriteit wat moet liefhê, terwyl die vrou die ondergeskikte is wat onderdanig moet wees (Dawes 1998:225). Dit is nie duidelik hoe Dawes die metafoor wil aanpas vir die moderne leser deur die hoofskap van die man te verwerp terwyl hy in dieselfde asem sê dat die man ’n ondebateerbare posisie van gesag oor sy vrou het nie.

Dawes se interpretasie van Efesiërs 5:21-33 word op so ’n wyse gedoen dat die opdragte van onderdanigheid en liefde op albei partye (mans en vrouens) van toepassing gemaak moet word (Dawes 1998:233). Die opdragte wat in hierdie gedeelte aan mans en vroue gegee word, word in ander gedeeltes van Efesiërs aan alle gelowiges gegee. Soos Dawes meen ek ook dat die groter konteks van die metafoor in gedagte gehou moet word en daarom moet die totale boodskap van Efesiërs die konteks vorm waarin die metafoor van die man as hoof geïnterpreteer word. Mans en vroue het tog deel uitgemaak van die vroeë kerk en was volgens Galasiërs 3:28 gelyk in God se oë.

### **(iii) Dawes se interpretasie van die *groot geheimenis* in Efesiërs**

Die eenheid tussen Christus en die kerk word vergelyk met die vleeslike eenheid tussen man en vrou. Die metafoor van Christus en die kerk as Sy liggaam word uitgebrei na ’n fisiese eenheid. Die geheimenis waarna Efesiërs 5:32 verwys, word deeglik deur Dawes bespreek en sy gevolgtrekking is dat die geheimenis verwys na die verhouding tussen Christus en die kerk. Die eenheid van Christus met die kerk is die geheimenis. Die vrou word letterlik deel van die man se liggaam en hulle word een. So beweer Dawes dat die kerk deel van Christus is en figuurlik gesproke Sy liggaam geword het (Dawes 1998:178).



Efesiërs 5:31-32 sê: *“Daar staan in die Skrif: ‘Daarom sal ’n man sy pa en ma verlaat en saam met sy vrou lewe, en hulle twee sal een wees. Hierin lê daar ’n diep geheimenis opgesluit, en ek pas dit toe op Christus en die kerk. Maar dit is ook op julle van toepassing. Elkeen moet sy vrou so lief hê soos hy homself liefhet, en ’n vrou moet aan haar man eerbied betoon”*. Vers 31 is ’n aanhaling van Genesis 2:24. Hierdie teks word breedvoerig deur Dawes bespreek.

Die logiese afleiding is dat die eenheid van vlees verwys na die vleeslike, seksuele eenheid tussen man en vrou. Tog word daar in Efesiërs 5:32 ook verwys na Christus en die kerk. Die eenheid van vlees het dus ’n dubbele betekenis: *“On the level of the marriage it refers to the union of wife and husband; on the level of Christological and ecclesiological paradigm it refers to the union of Christ and the Church”* (Dawes 1998:169). In die eerste geval kan die vleeslike eenheid tussen man en vrou as letterlik verstaan word wanneer dit verwys na die seksuele eenheid, maar in die tweede geval het ons te make met ’n metafoor wanneer daar verwys word na die eenheid tussen Christus en die kerk. Volgens Dawes is eenheid die tema van die hele Efesiërbrief. Regdeur die brief word eenheid voorgehou op verskeie gebiede. Twaalf keer word daar na die idee van een of eenheid verwys. Die klem van hierdie eenheid val op die verhouding tussen Jode en heidene en die eenheid wat deur Christus se versoening bewerk is (vgl. Ef 3:3 vv.). Hierdie eenheid word geïllustreer in Efesiërs 4:4-5 wat sê: *“Daar is net een liggaam en net een Gees, soos daar net een hoop is waartoe God julle geroep het. Daar is net een Here, een geloof, een doop, een God en Vader van almal...”*. Sewe keer word die woord “een” in hierdie twee verse herhaal. Dawes merk daarop op: *“... they set out the nature of the unity which believers are being exhorted to maintain, and suggest that it is a unity grounded ultimately on the oneness of God”* (Dawes 1998:175).

Die skrywer van Efesiërs gebruik die verwysings na eenheid op twee maniere: Eerstens om die leerstelling van eenheid tussen Jode en heidene in die liggaam van Christus te bevestig en tweedens om die Christene aan te moedig om te bou aan hierdie eenheid en die eenheid van die kerk te bewaar. Perkins beweer dat die versoening tussen Jood en heiden die fokus is van Efesiërs: *“It focuses on God’s foreordained plan for salvation, uniting Jew and Gentile in the body of the risen Christ”* (Perkins 1997:20). In sekere gevalle wil dit voorkom of Christus reeds die eenheid bewerk het, maar in ander gevalle word die kerk gemaan om die eenheid te bewaar en daaraan te bou, wat die idee laat ontstaan dat die eenheid nog bereik moet word. In Efesiërs 1:10 staan: *“Sy bedoeling was om alles wat in die hemel en alles wat op die aarde is, onder een hoof te verenig, naamlik onder Christus”*. Die werkwoord wat as verenig vertaal word, is *anakephalaiosasthai* wat verklaar word as: “might be

brought into a unity". In Christus word alle dinge gerestoreer, nuut gemaak en heel gemaak; dit wat voorheen verdraai en verbuig is word deur Christus herstel. Die vraag wat Kreitzer vra, is wanneer word alle dinge in Christus verenig word. Hy antwoord as volg: "There is a sense in which the summation of all things in Christ has already occurred, that the exaltation of the risen Lord has already effected a change in reality which is in the process of working itself out in practice" (Kreitzer 1997:61).

Macpherson het ook 'n uitgebreide bespreking rondom die versoening van die individu sowel as die kerk met Christus. Die uiteindelijke doel van Christus se versoeningswerk aan die kruis is om die hele heelal met God te versoen. 'n Opmerking wat Macpherson maak oor die versoeningswerk van Christus stem nie ooreen met die boodskap van Efesiërs nie: "As with the blood of the paschal lamb the blood of Jesus marks the end of slavery and the beginning of a new relationship with God. The Greek word for time in 1:10 is *kairos*, the decisive 'time' that will mark the beginning of the new era" (Macpherson 1972:186). Is die vereniging, herstel en restourasie wat daar in Christus is net van toepassing op die verhouding tussen Jood en heiden, of geld dit ook vir die verhouding tussen slaaf en vryman asook tussen man en vrou? Dit wil voorkom of Efesiërs 5 en 6 nie man en vrou, slaaf en vryman verenig onder Christus nie. Indien daar na die boodskap van Efesiërs in hoofstuk 5 en 6 gekyk word, het die "nuwe era" waarvan Macpherson praat nog nie aangebreek nie.

Volgens Efesiërs 3:9 is die geheimenis nie langer verborge nie, maar die skrywer se doel is om die geheimenis aan almal bekend te maak: "*Ek moet aan almal bekend maak hoe God, die Skepper van alle dinge, nou sy verborge plan uitvoer nadat Hy dit deur al die eeue geheim laat bly het*". Hieronimus het in die vierde eeu AJ 'n kommentaar op Efesiërs geskryf en verwys spesifiek na hierdie geheimenis: "... the patriarchs and prophets perceived what was to come less clearly than the saint and apostles now perceive it as a consequence of the revelation in Christ" (Heine 2002:490). Die profete het nie die volle kennis gehad van die geheimenis nie; hulle kon nie die geheimenis verstaan soos die apostels wat die profesieë se vervulling gesien het nie. Die profete het nie die geheimenis met hul eie oë gesien nie, maar die apostels het wel. Die geheimenis was egter verborge vir die heidene en hulle het eers na die kruis van Jesus die omvang van Sy verlossingswerk begryp. Hierdie geheimenis verwys in die konteks van die vers na die eenheid tussen Jode en heidene in die liggaam van Christus (vgl. Ef 3:3 e.v.). Volgens Dawes bestaan die geheimenis uit twee dele, naamlik God se plan om alles te verenig in Christus en tweedens die vereniging tussen Jode en heidene in een kerk. Die geheimenis van Efesiërs 5:32 is egter iets totaal anders; die eenheid tussen Christus en die kerk word vergelyk met die vleeslike eenheid tussen die man en vrou (Dawes 1998:180).

Die geheimenis van Efesiërs is groter as net die beeld van die liggaam en hoof — dit sluit die totale verlossingsplan van God deur Christus se kruis in. As gevolg van Christus se verlossingswerk aan die kruis is daar nou toegang vir almal tot God. Lemmer is ook van mening dat daar meer as net ’n metafoor ter sprake is wanneer daar na die hoof-liggaam beeld in Efesiërs gekyk word: “... there is more than metaphor at stake; there is a reality being argued, not only an expression by means of the vehicle of the body and head” (Lemmer 1998:494). Die metafoor van die liggaam en die hoof weerspieël hoe God die wêreld gered het deur Christus. Die verborge plan is geopenbaar: Christus het nie net gekom vir die Jode nie, maar vir almal wat in Hom glo.

#### **4.4.3 ’n Gender-kritiese perspektief op die metafoor van die *liggaam***

Die “regulatiewe liggaam” is die term wat gebruik word om die manlike volmaakte liggaam, soos beskou in die antieke tye, te beskryf. In die manlike samelewing van die antieke Grieke was gender nie net ’n liggaamlike eienskap nie, maar ook ’n politieke en sosiale konsep. Laqueur stel dit so: “To be a man or a woman was to hold a social rank, a place in society, to assume a cultural role” (Laqueur 1992:8). Die begeertes en behoeftes van die “ander”, wat nie manlik was nie, is gesien as passief. Slegs die manlike liggaam is gesien as “sovereign, autonomous and inviolable” (Stewart 1997:8). Griekse mans het aan hulself gedink as die eerste, die norm en die bevoorregte lid van die samelewing. Die manlike liggaam is gesien as die norm waaraan seuns, vroue, slawe en barbare gemeet is — en natuurlik altyd te kort geskiet het (Stewart 1997:9). Die genderrolle is op grond van hierdie manlike dominansie verdeel — mans was soldate, jagters, handelaars, regters en vroue moes hulself besig hou met die huishoudelike take en kinders voortbring. Die mans se taak was oorlog en die vroue se taak was voortplanting (Stewart 1997:86). Vroue is gesien as minderwaardige mans. Hulle liggame het hul minderwaardigheid gedemonstreer, aangesien hulle te veel bloed, te veel emosies, te veel borste, maar geen spiere gehad het nie. Volgens Stewart was die manlikheid van ’n Griekse man nie ’n uitgemaakte saak nie, maar ’n doel wat nagestreef is en daarom het mans self baie druk beleef om die *arete* (manlikheid) te bereik (Stewart 1997:11). Daar is politieke betekenis gekoppel aan manlikheid en daar moet verstaan word hoe die Grieks-Romeinse samelewings hulself hiërargies uitgedruk het deur menslike liggame. Die Keiser het die heel boonste sport van die hiërargiese leer bekleed; die senaat in Rome het die Keiser as ’n god verklaar. In verband met die superieure beeld van die Keiser skryf Nortjé-Meyer: “The imperial cult spread through the Roman provinces and was soon established with temples, priests and games in the Greek cities. The centre of the cult was the masculinity and virility of the Emperor. He was the ultimate patriarchal figure, the outstanding male authority, endowed with all

the characteristics of absolute masculinity. Therefore, the regulatory body manifested visually in the person of the divine Emperor” (Nortjé-Meyer 2003:136). Die Keiser het die rolmodel geword van alles wat manlik is naamlik mag, status, energie en gesag.

Nortjé-Meyer het ’n aantal artikels gepubliseer waarin sy die gebruik van die metafore van die manlike en vroulike liggame in Efesiërs bespreek. Sy bespreek die volmaakte manlike liggaam in die antieke tyd en skryf dat die Griekse kuns altyd ’n refleksie was van die alledaagse lewe. Die beelde van die tyd was ideologieë en metafore om die politiek en menslike toestand van die tyd uit te beeld. In verband met die ideologie van die liggaam in die destydse samelewing skryf sy: “Therefore, the human body embodied the ideologies of its society. The male body embodied power and strength and the female body embodied vulnerability and weakness. The ideal and superior body was a male body and this resulted in the occurrence of a ‘one-sex’ model” (Nortjé-Meyer 2005:736). In verband met die “one-sex” model skryf Laqueur: “The construction of a single-sexed body with its different versions attributed to at least two genders, was framed in antiquity to valorize the extraordinary cultural assertion of patriarchy, of the father, in the face of the more sensorily evident claim of the mother” (Laqueur 1992:20). Hierdie een-seks model het die denke rondom genderverskille gedomineer vanaf die antieke tye tot en met die agtiende eeu. Die een-seks model se doel was om die man se posisie te verseker: “The one-sex model can be read as an exercise in preserving the Father, he who stands not only for order but for the very existence of civilization itself” (Laqueur 1992:58). Die volmaakte manlike liggaam was perfek, die liggaamsdele is volgens ’n wiskundige formule bereken en in perfekte harmonie met mekaar geplaas. Gedurende die vyfde eeu AJ het Griekse kunstenaars dié perfekte gebalanseerde liggaam ontwerp — volgens Nortjé-Meyer was hierdie beheptheid met balans en harmonie ’n reaksie om harmonie te weeg te bring tussen die verskillende magte van die liggaam, naamlik vogtigheid, droogheid, koudheid en hitte (Nortjé-Meyer 2003:136). In die antieke tye is die vrou as onvolmaak beskou aangesien sy kouer was as die man. Die vrou se voortplantingsorgane is beskou as die presiese omgekeerde van die man s’n. Die vroulike liggaam is dus beskou as onvolmaak en onderontwikkeld: “Bodies were not equal in Antiquity also not today. Female bodies were seen as inferior, underdeveloped and impure” (Nortjé-Meyer 2003:135). Die man se liggaam is beskou as meer volmaak as die vrou s’n aangesien hy hitte genereer: “Because of the lack of heat, women are naturally an imperfect version of the male. This view of male and female bodies resulted in the occurrence of a one-sex model. The female body got all the features of the male body, but only in an inferior sense” (Nortjé-Meyer 2003:136).

Nortjé-Meyer bespreek die verskille tussen die manlike en vroulike liggame en hoe dit geïnterpreteer is in die antieke tye. Die vroulike liggaam was meer passief aangesien sy nie soveel hitte genereer het soos die man nie. Die man was die leier, die dader en die inisieerder, terwyl die vrou slegs die ontvanger was. Die siening was dat die vrou nie haarself kon beheer nie en dus beheer moes word deur die man. In verband met die funksie van hitte in die liggaam skryf Nortjé-Meyer: “Since heat purifies and cleanses, the male body is simultaneously raised to the state of pristine and pure, unlike the female body which is by virtue of its lack of heat imperfect and disposed to impurity, dirt like, matter out of place, biologically reinforcement is given to the flawlessness of the male body” (Nortjé-Meyer 2003:137). As gevolg van die energie en hitte wat die manlike liggaam het, was sy liggaam meer geskik vir werk buite die huishouding terwyl die vrou se liggaamlike swakheid haar beperk het tot die werk wat binne die huishouding geskied het. In die antieke tye was die manlike liggaam die norm van volmaaktheid — alles wat afgewyk het van die manlike liggaam was onvolmaak en abnormaal.

Volgens die antieke Griekse tradisie was die vrou “vogtig” en die man “droog”. Volgens Porter het vogtigheid nie grense nie, terwyl droogheid wel oor sterk grense beskik (Porter 1999:79). Die vrou se grense is ontoereikend en onbetroubaar: “She swells, she shrinks, she leaks, she is penetrated, she suffers metamorphoses” (Porter 1999:79). Emosies is as ’n vloeistof beskryf en die vrou was baie meer emosioneel, terwyl die droogheid van die intellek as ’n manlike deug beskou is. Porter beweer die mees vernietigende emosie wat daar is, is erotiese begeerte: “Of all of the emotions by far the most devastating are those of erotic desire, for love combines a liquescent effect with fiery heat. Thus, desire is variously said to melt, flood, soften, loosen, boil, broil, roast, drown, and disintegrate the lover, who is the victim” (Porter 1999:81). Mans het klaarblyklik die vermoë gehad om binne die grense van liefde op te tree, maar dieselfde kon nie oor vroue gesê word nie! Die vrou kon nooit die stabiliteit van droogheid bereik nie en het regdeur haar lewe koud en vogtig gebly. Sy is dus as emosioneel onstabiel asook fisies en intellektueel swak beskou. Vroue was meer vatbaar vir erotiese verleiding en daar is geglo dat hulle nie altyd beheer oor hul seksuele drange gehad het nie (Porter 1999:86).

Volgens Page bevestig Efesiërs 4:12-14 dat Christus gawes aan die kerk gegee het met die doel dat hulle die liggaam van Christus sou opbou tot volle volwassenheid: “*Sy doel daarmee was om die gelowiges toe te rus vir hulle diens en vir die opbou van die liggaam van Christus. Dan sal ons, sy kerk, soos ’n volgroeiende mens wees, so volmaak en volwasse soos Christus*”. Hy bespreek die werkwoord wat in hierdie gedeelte gebruik word, *κατατίζω*, en sê die betekenis daarvan is: “to cause to be in a condition to function well” (Page 2005:34). Die volle volwassenheid van die liggaam stel dit

in staat om goed te funksioneer. Die doel van die gawes wat aan die liggaam gegee is, is dus om die liggaam instaat te stel om goed te funksioneer — soos ’n volwasse manlike liggaam. In verband met die beeld van die man as volmaak en volwasse soos Christus het Nortjé-Meyer ’n artikel “Questioning the ‘perfect male body’: a critical reading of Ephesians 4:13” geskryf. In hierdie artikel sê sy dat die metafoor van die volmaakte manlike liggaam voortspruit uit ’n kultuur en politieke stelsel wat patriargaal was en nie gender gelykheid aangehang het nie; daarom kan hierdie metafoor nie as ’n ware en werklike beskrywing van die kerk van Christus dien nie (Nortjé-Meyer 2005:731). Christus word uitgebeeld as die hoof en die kerk as die liggaam. Die hoof het outoriteit oor die liggaam en die metafoor spreek van Christus se outoriteit oor die kerk. Die man se fisiese liggaam word gebruik om die eenheid van die kerk uit te beeld. Nortjé-Meyer vertaal Efesiërs 4:13 as volg: “Everybody should come unto a perfect man, unto the dimensions of the full stature of Christ. The tenor in this case is not the church, but Christ, the full stature of Christ” (Nortjé-Meyer 2005:735). Die beeld van ’n manlike liggaam wat nog besig is om volwassenheid te bereik, word gebruik; elke liggaamsdeel is welgeskape en funksioneer korrek, daar is geen gebrek in enige liggaamsdeel nie. Die liggaam is dus perfek en besig om volwasse te word. Nortjé-Meyer verduidelik dat Christus as regulatiewe liggaam dien vir die kerk:

“Like the Greco-Roman society, the Church used Christ as the regulatory body to inscribe its hierarchies. He stands at the highest point of the hierarchy of bodies. The perfect man is like Christ. The ultimate body of Christ is used to demarcate, circulate and differentiate the bodies the Church controls. In antiquity the male body was the norm. Everything that did not match a particular male body was defective and dysfunctional. Therefore, the female body was a defective body merely because it was not a male body. Moreover, the body of a man from the aristocracy was considered to be of better quality than that of a man from the populace” (Nortjé-Meyer 2005:735).

Die perfekte manlike liggaam word die beeld van die kerk en Christus is die hoof van hierdie liggaam. Die kerk moet in hierdie konteks groei en ontwikkel tot die volle outoriteit, krag en liefde van Christus as die hoof van die kerk. Soos wat die Grieks-Romeinse samelewing die Keiser gebruik het as die regulatiewe liggaam, word Christus deur die kerk gebruik as die regulatiewe liggaam om die hiërargie in die kerk te omskryf. Mouton skryf dat daar in Efesiërs 1:2 en 3 na Christus verwys word as *κύριος*, wat dieselfde titel is wat aan die Romeinse Keiser gegee is. Deur hierdie titel aan Christus te gee, verklaar die vroeë kerk hulle lojaliteit en toewyding aan Hom (Mouton 2002:101). Christus is die hoogste gesag, aan die bopunt van die hiërargie van die kerk; Hy is die beeld van krag, sterkte,



manlikheid, die verlosser en bewaker van die gelowige gemeenskap. Die perfekte man is dus soos Christus, Hy is die rolmodel. Die beeld van Christus se liggaam word vergelyk met die volmaakte liggaam wat die Griekse kunstenaars geskep het. In Efesiërs word die eenheid en harmonie van die liggaam van Christus bespreek, soos die Griekse liggaam wat in totale harmonie en volmaaktheid geskape is. Alhoewel die liggaam van Christus, die kerk, nog nie volmaak is nie word hulle aangemoedig om te groei en ontwikkel na volmaaktheid, sodat hulle die perfekte liggaam van Christus kan wees wat volmaak pas by die hoof van die liggaam, naamlik Christus.

In die proses om heiligmaking en volmaaktheid na te streef, word die kerk beveel om alle boosheid af te lê. Al die woorde wat gebruik word om donkerte uit te druk, is vroulike woorde, aangesien boosheid en sonde as vroulike karaktereienskappe gesien is. Nortjé-Meyer maak 'n lys van hierdie vroulike woorde wat in Efesiërs 2:1-3; 4:17-19 en 5:3-5 voorkom: dit sluit in woorde soos sonde, ongehoorsaamheid, begeertes, seksuele onreinheid en hebsug. Mans wat hierdie sondes doen, kan nie die beeld van die volmaakte liggaam reflekteer nie. So 'n man is nie meer heilig en manlik nie (Nortjé-Meyer 2003:137-138).

Dit wil voorkom of die skrywer van Efesiërs die beeld van die liggaam op drie vlakke ontwikkel om te pas by sy ideologie van hiërargiese verdeling van God, die kerk en die huishouding (Nortjé-Meyer 2005:737). Die skrywer van Efesiërs wou getrou bly aan die Romeinse publieke waardes en politiek deur die aktiewe manlike liggaam, wat deur hitte gesimboliseer word, te gebruik om die leier, heerser en besluitnemer van die huishouding te bly. Die vrou se posisie in die huishouding word bevestig om dieselfde te wees as wat sosiaal aanvaarbaar was in die Grieks-Romeinse samelewing. In Efesiërs word vroue geen posisie in die kerk gegun nie. Die patriargale beeld van die perfekte man is problematies en Nortjé-Meyer vra die vraag: Hoe volmaak kan 'n man wees? Die vrou se liggaam is gerespekteer as lewegewend, deur haar liggaam het lewe in die wêreld ingekom en is dit onderhou. Indien haar liggaam dan so 'n belangrike oorlewingsfunksie vervul, waarom word slegs die man se liggaam as volmaak beskou? Alhoewel Nortjé-Meyer nie die volmaakte manlike liggaam wil vervang met die volmaakte vroulike liggaam nie, maak sy tog die stelling dat die volmaakte manlike liggaam steeds dood is sonder die vroulike liggaam, aangesien die man nie lewe kan gee nie (Nortjé-Meyer 2005:737). Die antieke samelewing het egter geglo dat dit die man was wat verantwoordelik was vir konsepsie: "Being a male and being a father, having what it takes to produce the more powerful seed, is the ascendancy of mind over sense, of order over disorder, legitimacy over illegitimacy. Thus the inability of women to conceive within themselves becomes an instance of the relative weakness of her



mind. Since normal conception is, in a sense, the male having an idea in the woman's body" (Laqueur 1992:59). Die vrou bly dus altyd onder die beheer van die man — selfs haar vroulike organe word deur sy manlikheid beheer.

Die metafoor van die liggaam word deur die skrywer van Efesiërs op verskillende ideologiese vlakke gebruik. Nortjé-Meyer bespreek die metafoor van die liggaam in Efesiërs en begin by Efesiërs 1:22-23 waar die betekenis van die liggaam gepaard gaan met Christus se outoriteit oor alle dinge: God het alle dinge onder Sy voete gestel en Christus aangestel as die hoof oor alle dinge in die hemel sowel as op die aarde. Die betekenis van hoofskap in hierdie gedeelte is dat dit totale en algehele gesag en outoriteit oor alle dinge uitdruk. In Efesiërs 1:10 kom 'n soortgelyke uitdrukking van Christus se gesag oor alle dinge voor. Nortjé-Meyer sê oor hierdie metafore die volgende: "The head is Christ and the body is the Church. The authority of Christ here is not an authority over the Church, it is a cosmic authority. However the cosmos is not his body, as we could have expected: In this instance the Church is the body" (Nortjé-Meyer 2005:733). Weereens, soos in vers 10, word alles in Efesiërs 1:22-23 aan Christus onderwerp en in Hom verenig. Alles word aan Christus onderwerp, ook Sy vyande. God gee aan Christus gesag oor Sy hele skepping. Dieselfde gedagte kom voor in 1 Petrus 3:22: "*Hy is nou aan die regterhand van God nadat Hy die bose magte aan Hom onderwerp het...*". In die proses van onderwerping het God die kerk aan Christus gegee en Hom die hoof daarvan gemaak, met ander woorde Christus het gesag oor die kerk. Hoehner wys daarop dat die eerste gedeelte van vers 22 verwys na Christus se gesag oor alle dinge, dit wil sê die skepping, terwyl die tweede gedeelte van dieselfde vers verwys na Christus se gesag oor die kerk. Die verhouding wat Christus met die skepping het verskil van Sy verhouding met die kerk. Vir die kerk is Christus hul Verlosser, heerser en dus hulle hoof (Hoehner 2002:289-291). Die kerk word dus deur Christus beheer, soos 'n liggaam deur die hoof beheer word.

In Efesiërs 2:16 word die metafoor van die liggaam gebruik om eenheid te beskryf tussen gelowiges, spesifiek tussen Jode en heidene. Voorheen was daar 'n skeiding tussen Jood en heiden, maar deur Christus se dood het daar versoening en eenheid gekom en die beeld van die liggaam stel hierdie eenheid voor. Dieselfde idee word in Efesiërs 3:6 gevind; die nie-Jode word ook ingesluit in die liggaam van Christus, naamlik die kerk (Nortjé-Meyer 2002:733).

In Efesiërs 5:23 word die beeld van die liggaam weer gebruik, maar anders as die beeld van die volmaakte manlike liggaam word die kerk as 'n vroulike liggaam voorgestel. Hierdie keer word die kerk weer as die liggaam van Christus voorgestel, maar 'n liggaam wat gereinig moet word deur die

water en die woord, sodat dit rein en heilig, sonder vlek of rimpel of iets dergelyks aan Christus gegee kan word (Ef 5:26-27). Die doel van Christus se dood was om die bruid te reinig. Reinheid spreek van die afwesigheid van sonde en etiese onberispelikheid wat deel moet wees van die kerk en individuele gelowiges se nuwe identiteit (Lincoln en Wedderburn 1993:121). Die reiniging van die kerk word deur Nortjé-Meyer in verband gebring met die vroulike liggaam: “This process of sanctification, that seems to be rather a purification, is only required of the Church as a female body but not of the Church as a perfect male body. This degrading of the female body is also due to the fact that the female body is compared with the male body and the male body with Christ in Ephesians 5:23-24” (Nortjé-Meyer 2003:139). In Efesiërs 5:28 word die motief van die man se liefde vir sy vrou onthul, die manier waarop ’n man se liefde vir sy vrou bepaal is deur sy eie liggaam lief te hê. Dit is ’n aanvaarbare beeld, aangesien die manlike liggaam simbolies is van selfbeheersing, sterkte, krag en waarheid. Die vrou word beveel om aan haar man onderdanig en gehoorsaam te wees. Sy word nooit beveel om haar man lief te hê nie, aangesien sy haarself nie kan beheer nie — sy is swak en kan maklik verlei word (Nortjé-Meyer 2003:139).

Die beeld van die liggaam kom voor in die huishoudelike kodes, maar in die vorm van ’n analogie. Die metafoor van die liggaam word gebruik om outoriteit uit te druk, soos reeds genoem in die vorige besprekings. Die man het dieselfde gesag oor sy vrou as wat Christus oor die kerk het. In verband met hierdie gesag skryf Nortjé-Meyer: “Although the husband is not identified with Christ, his authority over his wife (and the household) is identified with the authority of Christ over the Church and eventually with the authority of Christ as the ‘head’ of the universe” (Nortjé-Meyer 2005:734). Wat die motivering van die skrywer was om weer die patriargale strukture in die brief te herstel is onduidelik. Heel moontlik het hy uit vrees vir die kerk se beeld in die publieke oog opgetree. Dit wil voorkom of die skrywer van Efesiërs bang was vir die kerk se reputasie onder die heidene en daarom wou terugkeer na die kulturele en sosiale waardes van die tyd. Indien vroue nie die sosiale oortuigings van die tydperk gevolg het nie, het hulle hulself blootgestel aan ernstige kritiek en verwerping. Meer nog, indien Christenvroue nie onderdanig was aan hul mans, soos wat die kultuur dit vereis het nie, sou dit negatiewe aandag en kritiek teenoor die jong kerk uitlok (Thurston 1994:140).

#### **4.4.4 Die verskillende *liggaams*metafore in Efesiërs**

Reeds in die vierde eeu AJ het Hieronimus kommentaar gelewer op die liggaamsmetafore in Efesiërs: “... just as there are many members in one body, for example eyes, hands, ears, feet, belly, and knees and, although they are in one body, they have differences and they rejoice and feel pain reciprocally”

(Heine 2002:509). Hieronimus se punt is dat die kerk wat uitgebeeld word as die liggaam van Christus uit verskillende individue bestaan, soos die liggaam uit verskillende liggaamsdele bestaan. Die gawes van die lede van die kerk verskil, aangesien hulle funksies in die kerk van mekaar verskil: so ook verskil die liggaamsdele se funksies in die liggaam. Alhoewel daar verskille is, is daar tog ook ooreenkomste, naamlik as een lid van die liggaam pyn ervaar, affekteer dit die hele liggaam. Die hele liggaam ervaar ook vreugde en ekstase. Al is daar verskillende dele, dit bly een liggaam. Hierdie metafoor impliseer dat daar eenheid in die kerk moet wees, al is daar diversiteit.

Efesiërs 4:13-15 sê: “.. *totdat ons almal kom tot die eenheid van die geloof en van die kennis van die Seun van God, tot ’n volwasse man, tot die mate van die volle grootte van Christus; sodat ons nie meer kinders sou wees nie wat soos golwe geslinger en heen en weer gedryf word deur elke wind van lering, deur die bedrieëry van die mense, deur sluide om listiglik tot dwaling te bring; maar, terwyl ons in liefde die waarheid betrag, in alles sou opgroei in Hom wat die Hoof is, naamlik Christus*” (OAV). God se plan met die kerk is dat dit soos ’n gesonde liggaam sal groei na volwassenheid.

Nortjé-Meyer skryf: “It seems that the metaphor in Ephesians 4:13 belongs to a larger context of ‘body’ metaphors in the text. Although the term body does not occur in Ephesians 4:13, the body-related terminologies used in these verses are not isolated but are strongly linked to the term head in Ephesians 4:16” (Nortjé-Meyer 2005:732). Nortjé-Meyer gaan voort om voorbeelde te noem van metafore wat te make het met die liggaam in Efesiërs. Daar word verwys na die *liggaam* (Ef 1:23; 2:16; 3:6; 4:4,12,16; 5:23,30); die *hoof* (Ef 1:10,22; 4:15; 5:23); die *volgroeide* beeld (Ef 4:13); die *liggaamsdele* (Ef 4:16); die *groei* van die liggaam (Ef 2:21; 4:15-16) en die liggaam wat *saamgevoeg* en *opgebou* word (Ef 2:21 en 4:16). Daar word ook na ander liggaamsdele of –funksies verwys, soos byvoorbeeld na die *vleeslike* (2:3,11,15; 5:29,31; 6:5,12); *bloed* (1:7); *voet* (1:22; 6:15); *hand* (2:11; 4:28), *knie* (3:14); *hart* (3:17; 4:18; 5:19; 6:5,22); *mond* (4:29; 6:19) en *heupe* (6:14). Hierdie terme wat almal verwys na liggaamsdele, word in sommige gevalle letterlik gebruik, maar vorm ook deel van die metafoor van die liggaam (Nortjé-Meyer 2005:732). Die bespreking van hierdie metafore kom aan die orde binne die konteks waarin hulle gebruik word, byvoorbeeld die metafoor van die tempel (2:19-22 e.v.) en die wapenrusting (6:10 e.v.).

’n Man se spiere is gesien as sy trots. Spiere was deel van die volmaakte manlike liggaam en het getuig van ’n goed geoefende perfekte fisiese liggaam. Spiere is simbolies van self-dissipline en potensiaal om meer te bereik. In verband met spiere skryf Stewart: “Muscles are powerful. Because muscularity is beautiful, natural, achieved, structured, and hard, it is the preeminent sign of power, of patriarchy...”

(Stewart 1997:95). Aangesien spiere deel vorm van die natuurlike liggaam van die man, was dit simbolies van sy oorheersing oor ander mans en oor vroue.

In Efesiërs 1:18 staan: *“Ek bid dat Hy julle geestesoë verhelder dat julle kan weet watter hoop sy roeping inhou...”*. Die metafoor van die geestesoë verwys na geestelike waarneming van hulle wat die Heilige Gees ontvang het. Kreitzer verduidelik die gebed van die skrywer so: *“... the prayer on the part of the Writer is that his readership might be graced with spiritual illumination”* (Kreitzer 1997:65). Perkins merk op dat Efesiërs die beeld van donkerte na lig gebruik om die morele verandering in ’n persoon te beskryf wanneer hy/sy die verlossing van God aanneem. Die verwysing na “geestesoë” is nie vreemd in Joodse tekste nie. Daar word volgens Perkins algemeen verwys na die oog wat donker is of bewolk is wanneer daar na immorele optrede verwys word. Matteus 6:22-23 maak die vergelyking dat die lamp van die liggaam die oog is en indien die oog helder is, die liggaam lig het, maar indien die oog donker is, die liggaam in donkerte of boosheid verval het (Perkins 1997:47-48).

#### **4.5 Die metafoor van die tempel en die huishouding**

In Efesiërs 2:19-22 vind ons twee metafore wat op ’n baie kreatiewe wyse deur die skrywer vermeng word om die kerk van Christus voor te stel as ’n huishouding en as ’n tempel. Soos reeds bespreek, was daar in die antieke Mediterreense samelewing sekere plekke wat slegs toeganklik was vir sekere mense. Vroue mag byvoorbeeld nie in die publiek verskyn het sonder ’n manlike beskermheer nie en toegang tot sekere geboue was beperk tot sekere sosiale en gendergroepe. Perkins verwys na hierdie beperkte toegang en sê: *“Slaves who served powerful men could assert authority over freedmen of higher status by granting or denying physical access to their master and his household”* (Perkins 1997:75).

Slegs Joodse mans het toegang gehad tot die tempel in Jerusalem. In Handeling 21 is Paulus uit die tempel gegooi, omdat hulle beweer het dat hy ’n Griek van Efese saam met hom in die tempel geneem het. In Efesiërs 2:11-22 fokus die skrywer op die versoening tussen Israeliete en die heidene in Christus. Grindheim meen dat die nuwe tempel die heidene insluit en dat die basis van die metafoor van die tempel gevind kan word in die feit dat Christus die wet van Moses vervul het en die kerk die nuwe woonplek van God is (Grindheim 2003:543). Die lesers was heidene, maar is nou deel van die kerk as gevolg van die versoeningswerk van Christus aan die kruis. Christene kry ’n nuwe identiteit, nie op grond van hulle status as Jood of heiden nie, maar as gevolg van hulle verhouding met Christus.

In hierdie gedeelte (Ef 2:11-22) word daar spesifiek gepraat van “julle” wat verwys na die heidene en “ons” wat verwys na Israel/die Jode.

Efesiërs 2:14 bring egter eenheid in die woorde: *“Christus is ons vrede, Hy wat dié twee, Jode en nie-Jode, een gemaak het. Deur sy liggaam te gee, het Hy die vyandskap afgebreek wat vroeër soos ’n muur skeiding gemaak het”*. Die muur in die tempel wat skeiding gemaak het tussen Jood en heiden is afgebreek (Duling 2003:276). Perkins is van mening dat die muur wat skeiding maak tussen Jood en heiden verwys na die wet, maar dat die wet nou vervul is in Christus en die skeidsmuur dus afgebreek is. Perkins stel dit so: “Destroying the ‘dividing wall’ could only mean destroying the separation created by divergent legal rulings” (Perkins 1997:72). Die twee groepe word nou as ’n eenheid saamgevoeg deur die verlossingswerk van Christus. Macpherson bevestig dat die muur verwys na die skeiding tussen die Jode en die heidene. Die tempel was nie toeganklik vir die heidene nie, maar as gevolg van Christus se versoeningswerk is die muur afgebreek en daar word nie meer skeiding gemaak tussen Jood en heiden nie. Die skrywer van Efesiërs moes die tempelmuur wat skeiding gemaak het tussen die heidene en Jode in gedagte gehad het toe hy Efesiërs 2:14 geskryf het. Die muur is simbolies van dit wat skeiding maak tussen ander nasies en Israel: dit is simbolies van die wet en die vyandskap wat daar was tussen heiden en Jood. Christus se versoeningwerk het egter mense met God en ook met mekaar versoen (Thurston 1995:109). Keener verduidelik dat volgens 1 Konings 8:41-43 die buitehof oop was vir Jode en heidene: “For the Jewish and Gentile Christians of western Asia Minor, no greater symbol of the barrier between Jew and Gentile could exist than the dividing barrier in the Temple” (Keener 2003:212). Daar was ’n gedeelte van die tempel wat toeganklik was vir die Joodse vroue, maar slegs Joodse mans is toegelaat in die “Court of Israel”. Daar was volgens Keener waarskuwings in die tempel aangebring wat heidene verbied het in sekere gedeeltes van die tempel. Die dood sou hulle straf wees indien hulle hierdie gebiede betree (Keener 2003:211). Macpherson kritiseer hierdie maatreëls deur te sê: “If the death of Jesus is really about the breaking down of barriers between people, how can we account for the existence of Christians who accept racism or support an economic system which separates people along lines of class or colour?” (Macpherson 1972:192). Hoe kan genderdiskriminasie dan aanvaarbaar wees in die christengemeenskap? Dit was nie net heidene wat nie toegelaat is in sekere dele van die tempel nie; vroue is ook toegang verbied. Daar kan ook gevra word: Hoe kan die versoeningswerk van Christus die gelyke vereniging van heidene in die gemeenskap van God impliseer, maar nie vir vroue nie? Ons kan tog nie glo dat die versoeningswerk van Christus beperkinge het of voorwaardelik is op grond van gender nie. Weereens wys die skrywer van Efesiërs sy patriargale denke.

Hierdie tempel waarvan Efesiërs praat, is egter nie deur mense gebou nie, maar word beskryf as 'n geestelike huis. Die kinders van God word voorgestel as 'n gebou, 'n idee wat ook in Efesiërs 4:11-16 gevind word. Die skrywer brei uit op die metafoor van die gebou en sê dat die fondasie van die gebou bestaan uit die apostels en profete. Dit wil dus voorkom of die fondasie alreeds gelê is. Page skryf dat die apostels en profete die verbinding tussen Jesus en die kerk was: "They were the recipients of divine revelation and they provided the church with authoritative teaching to guide its faith and practice" (Page 2005:41). Die apostels en profete word in Efesiërs 3:5 en 4:11 ook genoem, aangesien hulle die fondasie vorm waarop die kerk verder gebou word. In 1 Korintiërs 3:9-17 word dieselfde metafoor gebruik, wanneer Paulus homself as argitek voorstel wat die fondasie lê waarop ander byvoorbeeld Apollos bou, maar in hierdie geval is Christus die fondament (1 Kor 3:11). Die gelowiges aan wie die brief gerig is, word gesien as die stene wat gebou word op die fondasie van die apostels en profete. Die gevolgtrekking wat uit Efesiërs 2:20-21 deur Hoehner gemaak word is dat die gelowige ten tye van sy/haar bekering 'n steen word wat deel vorm van die gebou en soos met die metafoor van die liggaam is daar interaktiewe afhanklikheid tussen Christus en die gelowiges asook tussen die verskillende gelowiges. Christus vorm die hoeksteen en die gelowiges die stene terwyl die apostels en profete die fondasie gelê het. Hoehner meen die apostels en profete: "... are the historic persons who first formed the universal church. An apostle was an official delegate of Jesus Christ, commissioned for the specific tasks of proclaiming authoritatively the message in oral and written form and establishing and building up churches. The prophet is one who is endowed by the Holy Spirit with the gift of prophecy for the purpose of edification, comfort, and encouragement, as well as for the purpose of understanding and communicating the mysteries and revelation of God to the church" (Hoehner 2002:399-400). In die Nuwe Testament word die apostels beskou as diegene wat saam met Jesus bedien het op aarde, Sy oorspronklike dissipels asook diegene met die gawe van apostelskap, soos Paulus. Profete verwys heel moontlik na die Ou-Testamentiese profete wat die koms van Jesus voorspel het asook na die Nuwe-Testamentiese persone met die gawe van profesie. Alhoewel Hoehner oortuig is dit verwys slegs na Nuwe-Testamentiese profete, aangesien Efesiërs se boodskap van die eenheid tussen Jood en heiden asook die eenheid van die liggaam van Christus, nie 'n Ou-Testamentiese idee is nie, verduidelik hy dat die Nuwe-Testamentiese apostels baie soos die Ou-Testamentiese profete opgetree het: albei het openbarings van God ontvang en dit met die mense gedeel en albei het met goddelike gesag opgetree (Hoehner 2002:401).

Die woord wat vir "gebou" gebruik word in Efesiërs 2:21 verwys volgens Hoehner na die proses van bou. Die tempel is nog besig om gebou te word; die metafoor verwys na 'n lewende en groeiende



organisme, die kerk. Die stene van die gebou word saamgevoeg om 'n tempel te bou vir die Here: “As recipients of God’s grace, they grow by being carefully fitted together rather than growing apart individually from one another” (Hoehner 2002:409). Dit is nie deur hul eie toedoen nie, maar deur die genade van God wat die stene/gelowiges saamgevoeg word en ook gebou word op die hoeksteen van Christus. Die Bouer, (God) doen baie moeite om die regte stene by mekaar te sit, sodat daar eenheid en groei in die gebou (kerk) kan wees (Hoehner 2002:408-409).

In Efesiërs 2:20 word Jesus as die hoeksteen van die gebou voorgestel en die gelowiges is die verskillende stene wat die nuwe gebou oprig. Elke steen is van onskatbare waarde. Die beeld van die steen kom voor in 1 Petrus 2:5, Psalm 118:22 en Jesaja 28:16. Die Ou-Testamentiese verwysings na die verwerping van die kosbare steen verwys na Jesus en Sy verwerping as Messias. Christus is dus die fokuspunt van hierdie metafoer — die hoeksteen wat die ander stene rig. Die kinders van God is die nuwe tempel wat besig is om gebou te word. In verhouding met Christus het alles 'n bepaalde plek (Kreitzer 1997:92-96). In verband met die hoeksteen skryf Perkins:

“Its location at the top of an arch also fits Ephesians consistent references to the exaltation of Christ (4:16) The unity of the initially separate ‘you’ and ‘us’ gains the organic form of a building whose diverse materials must be properly fitted together and held in place by the capstone. Whatever particular arrangements in local communities, they should reflect the symbolic truth about the church. Its unity is based in incorporation of different groups into a new humanity that no longer preserves the socio-religious boundaries established by the Law” (Perkins 1997:76,78).

Hoehner verwerp die idee dat die hoeksteen verwys na die steen in die boog van 'n gebou, soos baie kommentare aanvaar. Hy meen die hoeksteen verwys na die eerste, belangrikste steen van die fondasie van 'n gebou en dat Paulus na Jesaja 28:16 verwys in hierdie metafoer van Efesiërs. Jesaja 28:16 sê: “*So sê die Here My God: Ek gaan in Sion 'n klip neersit, 'n uitgesoekte klip, 'n hoekklip wat fondament aan fondament sal hou*”. Vir Hoehner is dit 'n uitgemaakte saak dat Jesus die eerste steen, die hoeksteen van die fondasie is en dat die apostels en profete aan mekaar gebind word deur Jesus. Die res van die gebou word gebou deur gelowiges. Alle gelowiges se lewens word gemeet volgens die hoeksteen — Jesus Christus (Hoehner 2002:405-407). Lincoln en Wedderburn verskil van Hoehner en meen dat die hoeksteen wel verwys na die steen in die boog van die gebou: “Christ has a unique position in the building as the crowning or top stone of the edifice” (Lincoln en Wedderburn 1993:100). Weereens word die gelowige se posisie bevestig deur Christus se posisie, naamlik Christus is die hoeksteen en die gelowiges is almal stene wat saam met Hom die tempel bou. Efesiërs 2:22 sê dat die



gelowiges saam opgebou word. Die woord wat daar gebruik word is, *synoikodomeo* wat vertaal word met “built together with the others”. Die implikasie is dat ons nie sonder ander gelowiges kan bou nie (Thurston 1995:111). Die tema van eenheid kom sterk na vore in hierdie gedeelte.

Die simboliek van die tempel is iets wat almal in die antieke wêreld geken het, aangesien dit die blyplek van die gode was. Die tempel van Artemis was ’n landmerk in Efese en die woonplek van dié godin. Handeling 17:24 sê egter: “*God, wat die wêreld met alles wat daarin is gemaak het, Hy is die Here van die hemel en die aarde, en Hy woon nie in tempels wat deur mense gemaak is nie*”. Die metafoor verwys nie na ’n fisiese gebou nie, maar na die blyplek van God. Grindheim stel dit so: “Under the old covenant God dwelt among his people. Now, the community of believers is his dwelling” (Grindheim 2003:538). Die Ou-Testamentiese tempel was die gebou waarin God gewoon het en teenwoordig was, maar Efesiërs se tempel is ’n geestelike beeld wat gelowiges voorstel wat ’n woonplek vir God op aarde bewerkstellig. Die werk van die drie-eenheid word deur Hoehner uitgewys in hierdie gedeelte:

“It is God the Father, the subject of the passage, who is creating this new person into a holy temple. Christ through his work of reconciliation is the cornerstone of this new temple of which the apostles and prophets are the foundation stones. It is a living and dynamic structure that continues to grow by God’s gracious power. The Holy Spirit is the manner by which God dwells in this new structure he is creating. Although the Holy Spirit resides in each individual believer, he resides also in the corporate body of believers called the holy temple, the church” (Hoehner 2002:415).

God was teenwoordig in die tempel en deur die kerk as tempel voor te stel wil die skrywer die punt maak dat die kerk die teenwoordigheid van God in die wêreld moet indra. Lemmer verbind die metafoor van die liggaam en hoof met dié van die tempel en hoeksteen: “It may not be too farfetched to assume that the metaphor is somehow related to the Headship idea. Thus this building, made up of its constituents, reaches into the heavenlies, where it is joined together in the capstone...” (Lemmer 1998:488). Die hoeksteen en die hoof is albei simbolies van Christus se leierskap terwyl die liggaam en die gebou albei simbolies is van die kerk.

In Efesiërs 2:19 word die gelowiges voorgestel as die familie van God. In Efesiërs 1:5 staan daar: “*In sy liefde het Hy ons, volgens sy genadige beskiking, daarvoor bestem om deur Jesus Christus sy kinders te wees*”. Hier vind ons die metafoor van aanneming in die familie van God. Grindheim is van mening dat die metafoor van die huishouding in Efesiërs die meer intieme verhouding uitbeeld wat daar nou tussen Christus en die kerk bestaan. Die wet van Moses het die verhouding tussen God en mens baie

rigied gemaak met reëls en offers wat onderhou moes word, maar in die huishouding is daar nabyheid en intimiteit wat nie onder die wet teenwoordig was nie (Grindheim 2003:545). Die woord wat vir aanneming gebruik word is *huiothesian*, 'n woord wat afgelei word van die woord vir seun, naamlik *huios*. In die Nuwe-Testamentiese tyd is slegs manlike kinders formeel aangeneem. Die kulturele agtergrond van die patriargale antieke Mediterreense samelewing het nie gendergelykheid erken nie (Kreitzer 1997:58). In Efesiërs 3:15 word die woord *patria* gebruik vir familie. Volgens Macpherson verwys die woord na *pater*, wat beteken vader. In verband met hierdie vers skryf Macpherson: “In the church the christian finds brotherhood with Christ and sonship with the Father and this provides the model and goal for every human social unit” (Macpherson 1972:194). Hierdie terminologie is weereens 'n bewys van die patriargale denke wat die teologiese wêreld oorheers. Dit is belangrik dat die moderne vertalings van die Bybel hierdie woord vertaal om albei geslagte in te sluit. 'n Familie sluit tog vroulike lede ook in.

Die metafoor van die huishouding van Christus het 'n direkte invloed op hoe die christelike huishouding moes funksioneer. Daarom is dit belangrik dat die huishoudelike kodes wat handel oor die verhouding tussen ouers en kinders hier genoem word. Efesiërs 6:4 sê: “*En vaders, moenie julle kinders so behandel dat hulle opstandig word nie, maar maak hulle groot met die tug en vermaning soos die Here dit wil*”. Die patriargale kultuur kom duidelik in hierdie teks na vore, omdat dit die vaders was wat moes verantwoordelikheid neem, leiding neem en hul kinders grootmaak soos die Here dit wil hê. Alhoewel vaders en moeders gehoorsaam moet word, bly die finale verantwoordelikheid en gesag in die hande van die vaders. Osiek beweer dat die moderne bybelvertalers die woord “ouer” in Efesiërs 6:1 ingevoeg het, maar dat die oorspronklike teks heel waarskynlik slegs na vaders verwys het: “... in the original self-consciously patriarchal context, it is very doubtful that the authority of mothers was envisioned here” (Osiek 2002:30). Die vaders het absolute beheer oor hul kinders gehad, selfs oor hul getroude seuns en hul vroue. Hoehner skryf in verband met die vaders se beheer oor sy kinders in die antieke samelewing die volgende:

“The father’s control over the son was for life. He could imprison his son, scourge, shame and punish him, sell him into slavery up to three times, or have him killed. The son’s position in the community was of no consequence; for instance, though he might be a magistrate, he was still under his father’s authority. The father had more power over his son than a master had over his slaves” (Hoehner 2002:795).

Volgens Efesiërs 6:4 moet kinders “*met tug en vermaning soos die Here dit wil*” grootgemaak word. Tug en vermaning verwys na die morele verantwoordelikheid wat vaders het om hul kinders op te voed volgens sekere waardes, die waardes wat die Here daar gestel het. Weereens word die vaders as die verteenwoordigers van die Here, wat verwys na Christus, in hul gesin gesien: “The fathers are the Lord’s agents and, therefore, raise their children according to his mandates” (Hoehner 2002:799). In vandag se kultuur is dit moeilik om hierdie teks slegs van toepassing te maak op die vaders, aangesien daar soveel enkelouers is en soveel moeders verantwoordelik is vir die opvoeding van hul kinders waar die vader afwesig is of nie betrokke is in die kinders se lewens nie.

In Efesiërs 5:22-33 word die huishoudelike kodes bespreek wat aansluit by die beeld van die kerk as die huishouding van Christus. Die huishoudelike kodes in Kolossense 3:18-4:1 kom baie ooreen met dié in Efesiërs. Dit sal egter nie bespreek word nie. Vanaf die vierde eeu vAJ is die huishouding as die mees basiese eenheid van die samelewing beskou. In verband met die huishouding se posisie in die samelewing skryf Nortjé-Meyer: “This microcosmos is reflecting the pyramidal structure of the whole society (mesocosmos) and even the universe (makrokosmos)” (Nortjé-Meyer 2003:180). Vir die outeur van Efesiërs is dit belangrik dat die kerk (mesokosmos) die skepping (makrokosmos) moet weerspieël en dat die huishouding (mikrokosmos) die kerk moet weerspieël. Op hierdie wyse kom daar orde en harmonie in die heelal. Die belangrike posisie wat die huishouding in die samelewing inneem, vereis dat daar sekere riglyne vir die funksionering van die huishouding gestel moet word. Veral in die nuut gevormde Christengemeenskap moet daar sekere reëls neergelê word vir die funksionering van die huishouding. Volgens Nortjé-Meyer het die vroeë Christengemeenskap gevoel dat die beste manier om mag in die samelewing te behou, sou wees om te verseker dat die man/vader/meester sy plek in die huishouding inneem as hoof en leier. Osiek bevestig hierdie punt deur te sê: “It is sometimes argued that the household codes appear in these letters in order to assure outsiders that Christians are not out to upset the social order” (Osiek 2002:31). Die skrywer van Efesiërs moedig die vrou aan om onderdanig te wees aan haar man en om sodoende die kulturele en sosiale reëls van die samelewing te volg in plaas daarvan om die christelike beginsels te volg (Nortjé-Meyer 2003:180). Die kerk word nie aangemoedig om te onttrek van die samelewing nie, maar om juis ‘n voorbeeld te stel van hoe om te leef sodat Christus se gesag en outoriteit oor die kosmos sigbaar kan word. Die eenheid van die kerk begin in die huishouding.

Martin Luther het na hierdie huishoudelike kodes verwys as *Haustafeln*. Die *Haustafeln* word in drie dele verdeel naamlik:

1. Efesiërs 5:21-33 wat handel oor die verantwoordelikhede en regte van getroude mans en vroue.
2. 6:1-4 wat handel oor die verhouding tussen ouer en kind.
3. 6:5-9 wat handel oor die verhouding tussen meester en slaaf.

Sulke huishoudelike kodes was nie vreemd in die eerste-eeuse wêreld nie. Die doel daarvan was om leiding te gee aan mense in die Grieks-Romeinse samelewing oor hoe hulle hul lewens moet rig ooreenkomstig die kosmiese orde van dinge en goddelike planne. Perkins noem verskillende Grieks-Romeinse skrywers wat oor huishoudelike kodes geskryf het en sê: “Household Code came to New Testament writers from hellenistic-Jewish sources. Some exegetes detect an apologetic accommodation to larger social mores in the Household Codes. Exemplary behavior is being recommended in order to ameliorate tensions that adherence to the new sect is causing” (Perkins 1997:126-127). Dit wil volgens Perkins voorkom of die sosio-kulturele samelewing druk op die Christengemeenskap geplaas het om nie die kulturele reëls van die Grieks-Romeinse wêreld te verbreek nie. Alhoewel Christenskap juis vryheid en gelykheid onder alle mense voorgestaan het, het die sosiale kultuur ’n bepalende faktor gespeel in die opstel van die huishoudelike kodes soos in die Nuwe-Testamentiese tekste gevind word. Hierdie huishoudelike kodes van Efesiërs het kenmerkende ooreenkomste met die geskrifte van Plato, Aristoteles en ander filosowe van dié tyd. Veral die verdeling in drie dele kom algemeen in hierdie geskrifte voor (Kreitzer 1997:161). Hoehner skryf dat dit natuurlik is dat elke samelewing spesifieke reëls het waarvolgens die orde van die lewe bepaal word. Hierdie reëls kom voor op politieke, sosiale, godsdienstige asook huishoudelike gebiede. Aangesien gelowiges deel is van ’n groter samelewing, het hulle ook ’n gedragskode nodig. Volgens Hoehner bevat die huishoudelike kodes van Efesiërs die gedragskode vir Christene, nie soseer gebaseer op die Ou Testament of die leerstellings van Jesus nie, maar op die nuwe Christelike *etos* van die kerk. Hoehner sê dat hierdie kodes in Efesiërs ooreenstem met wat Paulus in 1 Korintiërs 7:12-24 geskryf het: “*Vir die ander sê ek - ek, nie die Here nie...*”. Jesus het nooit soortgelyke huishoudelike kodes genoem of voorgestaan nie (Hoehner 2002:725-726). Wat problematies is vir die feministiese teologie is dat die huishoudelike kodes aan die man die geestelike waardes van die christelike gemeenskap voorhou, maar vir die vrou geld die kultuurwaardes van die tyd (Nortjé-Meyer 2003:184).

Kreitzer is van mening dat die huishoudelike kodes of reëls outyds is en nie meer geld vir die huidige huishoudelike konteks nie: “The *Haustafeln* can sometimes appear to us to be dated and out of touch, ethical ‘dinosaurs’ of a by-gone era” (Kreitzer 1997:161). Daar is egter kommentare soos die van Macpherson wat meen dat hierdie tekste aan die vroue, kinders en slawe die uitdruklike opdrag gee om

onderdanig te wees: “Brides, children and slaves are all to practice subjection. The principle of the wife’s subjection to her husband is thoroughly Pauline. The church can be like a submissive bride who has absolute confidence in her husband” (Macpherson 1972:206). Macpherson is die beste voorbeeld van ’n patriargale denker, wat die gelykheid van man en vrou ontken. Dit is juis as gevolg van teoloë soos Macpherson dat die feministiese teologie tot stand gekom het. Sy siening is totaal onaanvaarbaar en uitgedien vir die tyd waarin ons leef.

Efesiërs 6:5-9 behandel die laaste gedeelte van die *Haustafeln*, naamlik die verhouding tussen die meester en die slaaf. In Paulus se tyd was daar ongeveer sestig miljoen slawe in die Romeinse Ryk en slawerny was deel van die sosiale samestelling van die antieke wêreld. Slawe was deel van die huishouding. Volgens Thurston was slawerny so ’n aanvaarbare en algemene praktyk in die antieke Mediterreense samelewing dat die vroeë Christene geen beswaar daarteen gemaak het nie (Thurston 1995:143). Volgens Macpherson dra Efesiërs die boodskap oor dat salwe en meesters in God se oë gelyk is (Macpherson 172:209). Hoe Macpherson dit regkry om slawe en meesters op dieselfde voet te plaas, maar steeds die vrou ondergeskik aan haar man te stel, is onverklaarbaar. Jode en heidene het gelyke regte, God sien slawe en meesters op gelyke vlak, maar daar is nog ’n groot onderskeid tussen man en vrou. Hoe teenstrydig is dit nie met die boodskap van Galasiërs 3:28 nie.

In Efesiërs 6:5 word die slawe beveel om gehoorsaam te wees aan hul meesters, want in die proses bewys hulle hul gehoorsaamheid aan Christus. Die vergelyking word in hierdie vers gemaak tussen die hemelse en die aardse meester en vers 6 brei uit op hierdie vergelyking deur te sê dat hulle eintlik slawe van Christus is. Weereens, soos in die vorige twee gevalle, is die meester die verteenwoordiger van Christus. Die man, die pa, die meester is die verteenwoordiger van Christus in sy huishouding. Die gedagte wat die skrywer wil oordra, is dat slawe met lojaliteit en getrouheid hul meesters moet dien. Hoehner sê: “As in the other two pairs, wife/husband and children/parents, certain lines of authority needed to be observed” (Hoehner 2002:808). Indien die man as die hoof van sy huis dus optree as vader/man/meester en sy huishouding regeer, sou daar orde in die huishouding, maar ook in die samelewing bestaan. In verband met hierdie orde in die samelewing skryf Johnson: “... human life would consequently reflect the harmony intended by God/the gods as they ruled the universe” (Johnson 1998:430). Die hoofskap van die man het ten doel om orde in die huwelik asook die huishouding te bewerkstellig.

## 4.6 Die metafoer van die bruid en bruidegom

In Efesiërs 5:25-30 vind ons weereens dat die skrywer twee metafore met mekaar vermeng, naamlik die metafoer van die bruid en bruidegom en die metafoer van die liggaam. In Efesiërs 5:21-33 word die huishoudelike kodes op 'n baie unieke manier verbind met Christus: die huweliksverhouding word vergelyk met Christus se verhouding met die kerk. Die instruksies vir getroude mense word gebaseer op die verhouding tussen Christus, wat as die bruidegom uitgebeeld word en die kerk, wat as die bruid uitgebeeld word. Die skrywer se gedagtegang spring tussen die goddelike verhouding en die menslike verhouding en die vergelykings is baie kompleks. Die hemelse verhouding word voorgehou as die patroon waarop die aardse huwelik gebou moet word. Kreitzer beweer dat die huwelik in Efesiërs as 'n sakrament voorgehou word, aangesien dit die hemelse eenheid op aarde reflekteer (Kreitzer 1997:162).

In Efesiërs 2 en 5 word dit duidelik gestel dat die kerk uit beide heidene en Jode bestaan en dat albei deur die dood van Jesus aan die kruis versoen is met God. Die liggaam van Christus bestaan dus uit beide Jood en heiden. Kitchen beweer dat dieselfde eenheid wat uitgebeeld word deur die kerk in terme van Jood en heiden ook van toepassing is op man en vrou: "It is not unreasonable to suppose that a similar understanding of the sacrifice of Christ is in the background of what the writer says in his exhortation to husbands to love their wives; the body of Christ includes both man and woman" (Kitchen 1994:102). Christus se opofferende liefde vir Sy bruid word voorgestel as die model waarop die menslike huwelik gebaseer moet word. Hierdie verduideliking van die huwelik is uniek in die Nuwe-Testamentiese teks. In die Ou Testament vind ons egter die profetiese beeld van Israel wat uitgebeeld word as God se vrou in Hosea. Die profetiese metafoer in Hosea gebruik die beeld van die menslike huwelik om God se getrouheid teenoor Israel te illustreer ten spyte van haar ontrouheid teenoor Hom. Johnson is van mening dat die skrywer van Efesiërs hierdie metafoer van Hosea aanpas om sy eie boodskap oor te dra: "The writer of Ephesians, however, reverses the direction of the comparison by using Christ's relationship to the church to illustrate how men ought to relate to their wives and women to their husbands" (Johnson 1998:430). Getrouheid, wat so 'n sentrale rol in Hosea se metafoer vertolk, word in Efesiërs opsy geskuif vir sake soos liefde en onderdanigheid. Johnson se mening is dat die metafoer van Hosea in Efesiërs misbruik word: "... because the metaphor has been changed into a description of reality, it has become subject to enormous abuse" (Johnson 1998:430). Die probleem wat hierdie metafoer van Christus se verhouding met die kerk in Efesiërs inhou is dat dit goddelike standaarde daarstel vir menslike optrede. Gewone mense kan nie volgens goddelike



standaarde optree nie. Die menslike huweliksverhouding kan nie vergelyk word met die goddelike verhouding wat Christus met die kerk het nie.

In Efesiërs 5:28-30 word daar egter gesê dat die man sy eie liggaam versorg en koester en so moet hy sy vrou versorg, soos sy eie liggaam. Volgens Perkins het antieke huwelikskontrakte ingesluit dat die man verantwoordelik is vir sy vrou se kos en klere. Die versorging en koestering van die vrou was dus nie iets vreemds vir die antieke Mediterreense gemeenskappe nie. Hierdie twee metafore weerspreek mekaar. Christus het sy liggaam geoffer vir Sy bruid, Hy het dus nie Sy liggaam gekoester nie, terwyl mans se motivering moet wees om hulle vroue soos hul eie liggame lief te hê. Johnson sê die man kan nie die rol van Christus vir sy vrou vertolk nie, aangesien die man nie die vrou se verlosser kan wees, soos Christus die kerk se Verlosser is nie: “Men are given an alarming self-serving motivation to love their wives (5:28), even though the author says clearly that Christ’s love for the church is self-giving rather than self-loving (5:25)” (Johnson 1998:431). In Galasiërs 2:20 vind ons dieselfde gedagte dat Christus Homself gegee het vir die gelowiges — Homself geoffer het, wat pyn en lyding insluit en nie versorging en koestering van die liggaam nie. Die kerk word egter voorgestel sonder vlek of rimpel of iets dergelyks, wat beteken die offer het die kerk gereinig. Die kerk is nie die offer nie; Christus se liggaam was die offer en nou is die kerk Sy liggaam. Hierdie twee metafore skep baie verwarring, soos Kitchen dit stel: “The contours have become unclear between the physical body of the Christ who died, and the resurrected body, which is the object of Christ’s love, which is the church. The body that marries the bride is sacrificed. The fusion of the two images might lead to the confusing idea that Christ makes a sacrifice of the church” (Kitchen 1994:104-105). Die konflik ontstaan as gevolg van die feit dat die kerk as die liggaam van Christus voorgestel word, maar dieselfde kerk word as die bruid van Christus voorgestel, waarvoor Christus sy fisiese liggaam geoffer het om haar te reinig. Volgens Perkins is die kerk in Efesiërs reeds geheilig en rein as gevolg van Jesus se offer. Die beeld is dus glad nie dieselfde as die eskatologiese beeld van die bruid in Openbaring 19:7-9 nie. In Openbaring moet die bruid nog gereinig word deur haar werke (Perkins 1997:134).

Dawes is van mening dat Efesiërs 5:25-28 nie die opdrag gee aan mans om hul vroue te reinig en te verlos soos Christus nie, maar slegs om hul vroue lief te hê soos Christus die kerk liefhet (Dawes 1998:94). Die opdrag aan mans wat in vers 25 gestel word, is byna onmoontlik om uit te voer. Thurston meen dat daar van ’n mens goddelike optrede verwag word. Die man kan nie homself aan die vrou gee, soos Christus homself aan die kerk gegee het nie. Die man kan tog nie die verlosser van die vrou wees, soos Christus die verlosser van die kerk is nie (Thurston 1995:141).



Volgens Efesiërs 5:26-27 het Christus Homself vir die kerk geoffer om sodoende die kerk te reinig deur die water en die woord, om haarself te reinig en sonder vlek of rimpel, maar heilig voor God te stel. Volgens Macpherson verwys hierdie teks na Esegïël 16:9. Soos God Sy bruid gebad het, so bad Christus Sy kerk. Macpherson meen dat hierdie metafoor na die doop verwys (Macpherson 1972:207). Esegïël 16 verwys egter na Israel se ontrouheid teenoor God toe hulle agter ander gode aan gehoereer het. Die twee beelde kan nie met mekaar vergelyk word nie. Die opdrag dat mans hul vroue moet liefhê, soos Christus die kerk liefhet, verwys na 'n opofferende liefde, soos Kitchen dit stel: "... it involved Christ's giving of himself, and his consequent submission to death... the idea of a costly self-surrender" (Kitchen 1994:102). Die offer word gebring om reinheid en verlossing tot gevolg te hê en soos Christus deur Sy opofferende liefde die kerk gereinig het, word die mans gemaan om hul vroue lief te hê met 'n opofferende liefde, wat reinheid tot gevolg het. Dieselfde beeld word in 1 Korintiërs 6:11 gebruik wanneer daar oor die reinigingsproses van die doop gepraat word. Die moontlikheid bestaan ook dat hierdie tekste na die Joodse reinigingseremonie verwys, wat gepaard gaan met die bruid wat skoon gewas word voor die huwelik. In 2 Korintiërs 11:2 vind ons 'n soortgelyke beeld van die rein bruid wat na haar man gebring word: *"Ek waak oor julle met 'n ywer wat van God kom, want julle is soos 'n jongmeisie wat ek aan een man toegesê het as sy bruid en wat ek vlekkeloos na hom toe wil bring. Die man is Christus"*. Die huweliksverhouding tussen man en vrou word dus as 'n metafoor gebruik vir die verhouding tussen Christus en die kerk. Die bruid word vereer deur die offer van die bruidegom. Sy is nie net 'n onderdaan wat moet onderdanig wees nie, maar die rede vir Christus se opofferende liefde en kruisdood. Die man se liefde vir sy vrou moet dus eer aan haar bring. Dit wil voorkom of die skrywer deur sy lang verduideliking van die opofferende liefde van Christus die aanname maak dat opofferende liefde onderdanigheid voorafgaan. Kitchen sê hieroor: "The passage therefore underlines the mutuality of the submission demanded by the writer. This mystery is indeed great, and, as the writer says, it refers to Christ and the church" (Kitchen 1994:106).

Die skrywer van Efesiërs neem dit as van selfsprekend aan dat die vrou onderdanig sal wees. Wat egter 'n vars en nuwe gedagte in die Nuwe Testament is, is dat die man ook onderdanig moet wees om sodoende die vrou se onderdanigheid aan te moedig, want die man se onderdanigheid word gedemonstreer deur sy opofferende liefde. Efesiërs 5:21 is problematies, aangesien die opdrag om aan mekaar onderdanig te wees kan verwys na die perikoop wat dit voorafgaan óf wat daarop volg. In Efesiërs 5:18-20 word die idee van 'n geesvervulde lewe bespreek en om aan mekaar onderdanig te wees kan 'n geïnspireerde opdrag van die Heilige Gees wees aan die lede van die kerk, sodat almal wat geesvervuld is mekaar se belange hoër moet ag as hul eie. Aan die ander kant kan vers 21 die begin

van die huishoudelike kodes aankondig met die stelling dat mans en vroue in die huwelik mekaar moet respekteer en aan mekaar onderdanig moet wees. Die Griekse woord wat in hierdie teks gebruik word is *hypotassomenoi* wat vertaal word met “to subject, to submit or to surrender” (Kreitzer 1997:164). Kreitzer merk op dat hierdie opdrag as “offensive and degrading” beskou kan word wanneer dit slegs van toepassing is op die vrou se rol teenoor die man: “It proceeds from the basis of an inferior acceding to a superior, and there is no doubt that the text has been abused along these lines far too frequently in the church’s history” (Kreitzer 1997:164). Indien vers 21 as deel van die huishoudelike kodes gesien word, beteken dit dat albei partye, die man sowel as die vrou aan mekaar onderdanig moet wees. Hierdie teks moet dan geïnterpreteer word as die fondasie van die huishoudelike kodes, want vanuit hierdie teks kan daar gesê word dat die res van die perikoop vloeit uit die veronderstelling dat daar wedersydse onderdanigheid in die huwelik voorkom. Die vrou word dus nie alleenlik gemaak tot onderdanigheid en die man tot liefde vir sy vrou nie, maar albei word gemaak om hulself aan mekaar oor te gee, soos Christus Homself aan die kerk gegee het. Lincoln en Wedderburn meen ook dat vers 21 deel vorm van die huishoudelike kodes en dat daar hiervolgens wedersydse onderdanigheid moet wees in die huwelik (Lincoln en Wedderburn 1993:123). *Hypotassomenoi* is egter ’n manlike werkwoord wat veronderstel dat dit na ’n manlike aksie verwys en streng gesproke kan dit nie slegs ’n vroulike aksie wees wat die skrywer in gedagte gehad het nie. Hierdie woord beteken “om onder die gesag te staan”. Dit is ’n militêre woord wat gebruik is om te beskryf hoe soldate ondergeskik was aan hulle bevelvoerders. Die oproep vir Christene om aan mekaar onderdanig te wees, het ongelukkig nie tot uitvoering gekom nie — Efesiërs word nog steeds misbruik om vroue te onderdruk en slawerny te regverdig (Thurston 1994:144). Kreitzer se siening ondersteun egter steeds die rol van die man as heerser en meester in die huishouding; die man behou steeds sy meerdere posisie ten op sigte van die ander persone in die huishouding (Kreitzer 1997:164).

Thurston ondersteun ook hierdie siening dat Efesiërs 5:21 die fondasie lê vir die huishoudelike kodes. Alle Christene, of hulle nou Jode of heidene, mans of vroue, slawe of meesters is moet ter wille van Christus die ander persoon hoër ag as homself/haarself. Die reël wat in die kerk geld, is wedersydse onderdanigheid elke persoon moet die ander hoër ag as homself/haarself (Thurston 1995:139). Ek dink dit is idealisties om te dink in ’n patriargale kultuur soos dié van die antieke Mediterreense samelewing sou die mans hul vroue en kinders en slawe hoër ag as hulself, veral as hulle aangemoedig is om die hoof van die huishouding te wees. Thurston sê self: “In a culture in which the *paterfamilias* wielded unquestioned authority, the mutual submission of Christian partners must have seemed radical. Indeed,

it is still, ruling out, as it does, the extremes of either male chauvinism or radical feminism” (Thurston 1994:140).

Dawes ondersteun die idee van wedersydse onderdanigheid en sê dit sal byval vind by baie moderne lesers van die Nuwe Testament: “The idea that wife and husband should be subordinate to one another, or defer to one another, is - I would like to suggest - a more positive, practical, and more profoundly Christian expression of this idea of reciprocity than any talk of the ‘equality’ or ‘equal rights’ of women and men” (Dawes 1998:217). Die idee van gelyke regte is nie deel van die Nuwe-Testamentiese konteks nie. Volgens Dawes het gelyke regte eers vanaf die 16<sup>de</sup> eeu op die voorgrond getree. Hy vermy egter die gelyke regte debat, aangesien hy van mening is dat waar daar christelike self-opofferende liefde bestaan dit nie nodig sal wees om oor regte te praat nie: “The wider context of ‘rights-talk’ is one in which the primary moral relations of love and care and concern have broken down. Where people do love and care for one another, there is no need for recourse to rights-talk, since what is due to the other will be encompassed within the loving or caring relationship” (Dawes 1998:220). Alhoewel hierdie stelling van Dawes sinvol is, is dit ook idealisties, aangesien ons in ‘n individualistiese en hoogs kompeterende samelewing leef en dit die uitsondering op die reël is dat mense ander bo hulself ag. Dawes gaan verder deur te sê: “The final advantage of the idea of mutual subordination over the language of rights in regard to marriage is that it avoids situations in which partners claim ‘equal rights’ (a situation which can lead to apparently irresolvable conflicts)” (Dawes 1998:221). Sy patriargale denke is ‘n teleurstelling. Na my mening gaan wedersydse onderdanigheid juis oor gelyke regte.

Feministiese teoloë erken egter nie dat Efesiërs 5:21 van toepassing is op die verhouding tussen man en vrou nie, aangesien die bevel van onderdanigheid in die res van die perikoop slegs op die vrou van toepassing is. Dit maak meer sin dat vers 21 betrekking het op die kerklike lewe in die algemeen en nie spesifiek op die verhouding tussen man en vrou nie. Nortjé-Meyer is van mening dat dit onwaarskynlik is dat mans binne die patriargale struktuur van die gemeente ‘n bevel sou ontvang om aan hul vroue onderdanig te wees. Vir mans om aan mekaar onderdanig te wees “sou die christelike etiek weerspieël” (Nortjé-Meyer 2003:184). Johnson is van mening dat die opdrag in Efesiërs 5:24 wat sê dat vroue in alles aan hul mans onderdanig moet wees dit onmoontlik maak vir vers 21 om te verwys na die huishoudelike kodes. Sy sê: “... equality between men and women remains a religious vision rather than a mark of everyday life in the home” (Johnson 1998:431).

In Efesiërs 5:22 word die vrou gemaan om aan haar eie man onderdanig te wees, soos aan Christus. Dawes vertaal hierdie teks letterlik en sê: “Wives are to be subordinate to their husbands as they would be to the Lord. The wife is to the husband as the Church is to Christ” (Dawes 1998:91). Onderdanigheid aan Christus is egter ’n keuse, so ook onderdanigheid aan die man. As gevolg van die vrou se verhouding met Christus en haar onderdanigheid aan Hom word daar van haar verwag om ook onderdanig aan haar man te wees. Die vrou behou haar vrye wil om onderdanig te wees. In vers 25 word die mans beveel om hul vroue lief te hê. Hoehner sê hierdie liefde is ’n onvoorwaardelike liefde; soos wat die vroue in alles onderdanig moet wees, moet die manne hul vroue in alles liefhê. Die vrou se onderdanigheid is nie afhanklik van die man se optrede nie en so ook is die man se liefde nie afhanklik van die vrou se optrede nie. Dis onvoorwaardelike liefde en onderdanigheid wat gekoppel is aan die individu se verhouding met Christus. Nog ’n insiggewende waarneming wat Hoehner maak, is dat vrouens aan hul eie mans onderdanig moet wees en nie aan alle mans nie. In hierdie verband weerspreek Hoehner wat ons in die voorafgaande paragrawe gesê het oor vers 21 wanneer hy sê: “There is no indication in the household codes that the husbands are to be submissive to their wives” (Hoehner 2002:733). Volgens Hoehner verwys vers 21 na die voorafgedeelte wat handel oor gelowiges se optrede teenoor mekaar en nie na huishoudelike kodes nie. Hy sien dus glad nie dat die man ook onderdanig aan sy vrou moet wees nie, maar sien vers 22 as die begin van die huishoudelike kodes. Dit wil voorkom of Hoehner homself weerspreek, want hy beweer dat die hele voorafgedeelte vanaf vers 15 aansluit by die huishoudelike kodes, maar tog aanvaar hy glad nie dat vers 21 beteken dat die man ook aan sy vrou onderdanig moet wees nie.

In verband met Efesiërs 5:22-24 maak Perkins die volgende opmerking: “Insofar as the husband’s authority is compared to that of Christ, the phrase ‘in everything’ does not require wives to accept degrading or unworthy forms of subjection” (Perkins 1997:133). Die punt wat Perkins maak, is dat mans wat nie soos Christus optree nie, nie kan verwag dat hul vroue op ’n christelike manier aan hulle onderdanig moet wees nie. Thurston stem saam met Perkins en skryf dat enige optrede van die man wat buite die grense van Christus se optrede val, onaanvaarbaar sou wees (Thurston 1994:140). Uiteraard is die vraag: Hoe kan die man soos Christus optree? Dis onmoontlik! Christus is God! Dit gee aan die man goddelike status.

Hoehner sê Efesiërs 5:25-27 beveel die man om sy vrou lief te hê soos Christus die kerk liefhet. Hierdie gedeelte handel volgens hom nie oor die hoofskap van Christus nie, maar die liefde wat Christus openbaar teenoor die kerk: “It should be noted that the analogy between husbands and Christ

is not concerned with headship but love, that is, not ‘be heads over your wives’ but ‘love your wives’” (Hoehner 2002:749). Dit mag wel so wees dat hierdie spesifieke teks verwys na die liefde van Christus en dat die mans navolgers moet wees van hierdie liefde, maar Efesiërs 5:23 verwys direk na die hoofskap van die man oor sy vrou, soos wat Christus die hoof van die kerk is. Dit is moeilik om hierdie twee beelde totaal los van mekaar te sien, aangesien dit in dieselfde perikoop voorkom wat handel oor die huislike pligte.

Efesiërs 5:25 sê: *“Mans, julle moet julle vrouens liefhê soos Christus die kerk liefgehad het en sy lewe daarvoor afgelê het”*. Christus het vrywilliglik sy lewe vir die kerk afgelê. Dit was deur Sy eie wil en keuse dat Hy sy lewe vir die kerk afgelê het. Die voorbeeld van Christus se kruisdood spreek van ’n opofferende liefde, ’n liefde wat aflê en van Homself gee. Die skrywer van Efesiërs gebruik hierdie beeld van Christus se kruisdood en die liefde wat daarmee gepaard gegaan het as ’n voorbeeld van hoe mans hulle vroue moet liefhê. Beteken dit dat mans ook letterlik hulle lewens moet neerlê vir hul vroue? Uit die konteks van die patriargale kultuur waarin hierdie teks geskryf is, is dit onwaarskynlik dat enige man dit sou interpreteer as ’n letterlike sterwe vir sy vrou. Dit sou eerder geïnterpreteer word as ’n oproep tot ’n opofferende liefde, wat totaal kultuurvreemd was vir dié tyd waarin die man al die regte en voorregte geniet het en die vrou die opofferings moes bring.

Die probleemtekse in hierdie gedeelte is Efesiërs 5:26-27 wat sê: *“Dit het Hy gedoen om die kerk aan God te wy, nadat hy dit met die water en die woord gereinig het sodat Hy die kerk in volle heerlikheid by Hom kan neem, sonder vlek of rimpel of iets dergeliks, heilig en onberispelik”*. Hiervolgens was die doel van Christus se liefde om die kerk te reinig, om die kerk in volle heerlikheid vir Homself te kon neem en om die kerk heilig, sonder skande voor Hom te stel. Soos individuele gelowiges gereinig word deur die liefde van Christus en die verlossingswerk wat Hy aan die kruis bewerk het, so ook word die kerk gereinig van alle sonde en heilig voor God gestel as gevolg van Christus se opofferende liefde. In hierdie verband merk Hoehner op:

“Thus, in the present context it would mean that Christ gave himself in order to betroth her, the church, for himself” (Hoehner 2002:751). Dan bespreek Hoehner die betekenis van die reinigingseremonie en skryf die volgende: “In the present passage it applies to the moral cleansing of the church for whom Christ gave his life. Christ sanctifies the church because he had cleansed her by his sacrificial death. Cleansing deals with the negative aspect, that of being cleansed from defilement of sin, whereas sanctification is the positive aspect, that of being set apart to God. They are two sides of the same coin” (Hoehner 2002:752).

Die reinigingsproses vind plaas deur die water en die woord. Daar word in hierdie metafoor verwys na bad of water om in gewas te word — dit verwys na die reinigingseremonies wat in die Ou Testament gevolg is. Alhoewel baie kommentare meen dat hierdie verwysing na water simbolies is van die doop, meen Hoehner dat daar nie genoegsame bewyse is om die aanname te staaf nie. Hoehner verkies dit om die metafoor te verklaar as 'n uitdrukking van verlossing en reiniging deur te verwys na die seremonie van die bruid wat gebad is voor die troue. Dit was 'n algemene gebruik in die eerste eeu. Hierdie beeld pas by die boodskap wat oorgedra word aan getroude mans en vroue. Die voorhuwelikse bad het volgens Joodse tradisies die huwelik tussen God en Israel uitgebeeld (Esg 16). God het Israel gereinig en vir homself voorberei as 'n bruid. Aangesien water die mees algemene middel was waarmee daar gewas word, is dit logies dat water as die simbool gebruik sal word om reiniging mee uit te beeld (Hoehner 2002:753-754).

Hoe pas die reiniging deur die woord in hierdie metafoor? Volgens Hoehner verwys dit na die gesproke woord en na die woord wat deur die apostels gepreek word aangaande die kerk se reiniging deur Christus se dood. Hoehner verduidelik die Joodse gebruik dat 'n jongman voor sy troue aan sy bruid 'n geskenk oorhandig het met die woorde: “Behold, you are consecrated unto me, you are betrothed to me; behold, you are a wife unto me” (Hoehner 2002:756). Met hierdie gesproke woord is hulle verloof en ongeveer 'n jaar later getroud. Net voor die troue het die bruid haarself gebad, volgens die reinigingseremonie en haarself aan haar toekomstige man gewy. Dit was dus die gesproke woord van die bruidegom sowel as die reinigingseremonie van die bruid wat haar afgesonder het vir die bruidegom (Hoehner 2002:756). Die metafoor verwys dus na die kerk se reiniging deur Jesus se dood en die woord wat daarvoor verkondig is.

Efesiërs 5:27 stel die bruid voor as rein, sonder vlek of rimpel of iets dergeliks. Die kerk in haar heerlikheid het geen morele onreinheid nie, aangesien Jesus se dood haar totaal gereinig het van alle dinge wat haar ontheilig het. Hoehner meen dat hierdie metafoor eskatologies in sy betekenis is. Aangesien die kerk nie op hierdie huidige oomblik rein en sonder gebreke is nie, verwys die heilige, rein toestand van die kerk na die koms van Christus wanneer Hy die kerk rein aan Homself sal wy. Hoehner haal Matteus 22:1-10; 25:1-13 en Openbaring 19:7-10; 21:9 aan en neem dit as bewyse dat wanneer daar van die bruid in die Nuwe Testament gepraat word, met verwysing na die kerk, dit altyd in toekomstige terme geskied: “Presently the church is seen as the body of Christ but in the future she becomes the bride of Christ” (Hoehner 2002:761).



Die skrywer van Efesiërs gebruik die metafoor van Christus se opofferende, reinigende liefde vir sy kerk as die voorbeeld wat voorgelê word vir mans om na te volg in hulle liefde teenoor hul vroue. Die doel van Christus se liefde vir die kerk was om die kerk te reinig en sonder gebrek, vlek of rimpel voor Hom te stel. Wil die skrywer van Efesiërs hiermee impliseer dat die vrou haar man se liefde nodig het om gereinig te word? Dit is nie logies deel van die christelike leerstelling dat een persoon 'n ander kan reinig nie; slegs deur Christus se liefde en dood vind ons versoening en verlossing. Die metafoor kan dus nie net so toegepas word op die verhouding tussen man en vrou nie. Dat die skrywer die mans wil aanmoedig om hul vroue lief te hê op 'n onselfsugtige en opofferende wyse is nog aanvaarbaar, alhoewel totaal kultuurvreemd vir die tyd. Wat egter onaanvaarbaar is, is dat die vrou afhanklik is van die man se liefde om daardeur gereinig en geheilig te word. In hierdie verband verskil ek met Hoehner wat sê: “As the church is subject to Christ, so also are wives to be subject to husbands. Therefore, just as Christ loved the church, so also ought husbands to love their wives” (Hoehner 2002:763). Ek sien nie hoe mans hul vroue kan liefhê met dieselfde opofferende, reinigende liefde wat Christus teenoor die kerk gehad het nie.

Efesiërs 5:31 sê: “*Daar staan in die Skrif: ‘Daarom sal ’n man sy pa en ma verlaat en saam met sy vrou lewe, en hulle twee sal een wees’*”. Nadat die skrywer in die vorige verse die man aangemoedig het om sy vrou lief te hê soos sy eie liggaam, gee hy nog 'n tree verder met hierdie metafoor en sê dat die man en vrou een vlees is. Hierdie vers is 'n aanhaling van Genesis 2:24. Die skrywer haal die Genesisverhaal aan om sy siening te bevestig dat die huwelik nie 'n sosiale instelling is nie, maar deel van die skeppingsverhaal was. Efesiërs se doel is juis om te verseker dat die kerk (mesokosmos) die skepping (makrokosmos) weerspieël en dat die huishouding (mikrokosmos) die kerk (mesokosmos) weerspieël. Ongelukkig beteken dit vir die vrou 'n terugkeer na die tradisioneel patriargale moraliteit (Johnson 1998:431). Met hierdie aanhaling uit die Ou Testament bevestig die skrywer sy punt dat mans hul vroue moet liefhê soos hul eie liggame en dat Christus Sy kerk liefhet, want die kerk is sy liggaam. Dawes meen dat wanneer die man sy vader en moeder verlaat en een word met sy vrou, hulle onafskeidbare eenheid bevestig word. Hulle is nou een; so ook het Christus en die kerk dan een geword (Dawes 1998:103-104). Alhoewel die een vlees kan verwys na seksuele eenheid, is die betekenis volgens Hoehner meer as net die seksuele. Hoehner sê: “The man and the woman are two independent entities before they marry. When they marry the husband is to leave his father and mother (the implication is that this is true also for the wife) and they shall be glued or cemented to each other. The result of this union is the nurture and tender care given to the wife by the husband” (Hoehner

2002:775). Die man het egter lewenslank by sy ouers gebly; dit is die vrou wat haar ouers verlaat het. Die kerk is nie net onderdanig aan Christus nie, maar is nou ook op 'n intieme wyse een met Christus.

In Efesiërs 5:32 sluit die skrywer die beskrywing van die metafoor rakende die bruid en bruidegom af en skryf: *“Hierin lê daar ’n diep geheimenis opgesluit, en ek pas dit toe op Christus en die kerk. Maar dit is ook op julle van toepassing. Elkeen moet sy vrou liefê soos hy homself liefhet, en ’n vrou moet aan haar man eerbied betoon”*. Die geheimenis van Efesiërs verwys telkemale terug na die eenheid wat daar tussen gelowige Jode en heidene is in die liggaam van Christus. Hierdie geheimenis verwys na die eenheid tussen man en vrou, bruid en bruidegom, Christus en Sy kerk. In hierdie konteks verwys die skrywer egter nie na die Jode en heidene nie, maar na die verhouding tussen man en vrou asook die verhouding tussen Christus en die kerk. Die geheimenis word deur baie kommentare gesien as die eenheid van Christus met die kerk en die gepaardgaande rolmodel wat Christus vir die mans is. Die vrou vervul die rol van die kerk en die man die rol van Christus in hierdie metafoor en dit is die geheimenis waarvan vers 32 praat. Die voorafgaande verse handel oor die eenheid van vlees tussen die man en vrou. So is daar ook ’n eenheid tussen Christus en sy kerk, aangesien Hy die hoof van die liggaam is en die Verlosser van die kerk. Nadat die skrywer die geheimenis van Christus en die kerk aangehaal het, gaan hy terug na die huishoudelike kodes en as opsomming gee hy ’n opdrag aan die man om sy vrou lief te hê en die vrou om die man te eerbiedig.

Dawes beweer egter dat Efesiërs 5:21-33 nie ’n metafoor is nie, maar ’n analogie: *“It is imprecision to say of Ephesians 5:21-33 that this passage is a coalescence of two metaphors – that of the Body and that of the Bride. Strictly speaking, there is no metaphor of the Bride, but rather an analogy between the Church and a bride”* (Dawes 1998:114). Volgens Dawes word die kerk nooit die bruid genoem nie en Christus word nooit die bruidegom genoem nie; daar word slegs ’n vergelyking getref tussen die aardse verhouding tussen man en vrou en die verhouding tussen Christus en die kerk. Die hele bespreking rondom die bruid en bruidegom aanvaar dat Christus die bruidegom is en die kerk die bruid. Daarom kan ek nie Dawes se siening in hierdie verband regverdig nie.

#### **4.7 Die metafoor van die wapenrusting en oorlogsbeelde**

Soos reeds vroeër in hierdie hoofstuk bespreek, was die volmaakte man ’n soldaat en is die manlike werk as oorlog gesien: *“So men’s labor (ponos) is war...”* (Stewart 1997:86). Oorlog was die toets van manlikheid. Die wapens is gesien as aanvullend tot die volmaakte manlike liggaam. Dit was algemeen dat helms en skilde gebruik is, alhoewel die borsplaat selde genoem word (Stewart 1997:89).

Daar is van die tradisionele man verwag om sterk te wees — swakheid was nie ‘n manlike eienskap nie, maar ’n vroulike eienskap wat skande geïmpliseer het. In 1 Korintiërs 16:13 is daar ‘n voorbeeld van die manlike krag wat Paulus ook onderskryf het: *“Wees waaksaam, staan vas in die geloof, wees manmoedig, wees sterk”*. Efesiërs 6:10 spreek ook van die manlike sterkte in die metafoor van die wapenrusting en sê: *“Soek julle krag in die Here en in sy groot mag”*. Die doel van krag is om geveg te wen en oorlog te maak. Wendland is van mening dat die metafoor van die wapenrusting die Christen sal motiveer om sterk te wees en sodoende die bose te oorwin: *“Various manifestations of divinely-provided ‘strength’ and ‘standing firm’ are metaphorically depicted by means of the extended imagery of a typical Roman soldier’s armor...”* (Wendland 1999:219).

Die gebruik van militêre beelde is nie onbekend in die Nuwe Testament nie. Paulus het gereeld daarvan gebruik gemaak, soos byvoorbeeld in 1 Tessalonisense 5:5: *“Maar ons wat van die dag is, moet nugter wees; ons moet geloof en liefde as borsharnas dra en die hoop op verlossing as helm”* (OAV). In Romeine 13:12 staan: *“Laat ons dan ophou met die werke van die duisternis; laat ons die wapens van die lig opneem”*.

Voorbeelde van oorlogsbeelde is vollop in die Nuwe Testament — 1 Timoteus 1:18 sê: *“Met hierdie woorde in gedagte, moet jy die goeie stryd stry”*. 2 Timoteus 2:3-4 sê: *“Dra jou deel van die ontberinge soos ‘n goeie soldaat van Christus Jesus. ‘n Soldaat in aktiewe diens wat sy bevelvoerder tevrede wil stel, bemoei jou nie met die dinge van die gewone lewe nie”*. In 2 Korintiërs 10:3-4 lees ons: *“... ons voer nie die stryd met menslike wapens nie. Die wapens van ons stryd is nie die wapens van die mens nie, maar die kragtige wapens van God wat vestings kan vernietig”*. Romeine 13:12 sê: *“Laat ons dan ophou met die werke van die duisternis; laat ons die wapens van die lig opneem”*. Ook in 2 Korintiërs 6:7 kom die oorlogsbeeld voor: *“Ons wapen vir aanval en verdediging is om die wil van God te doen”*.

In die brief aan die Efesiërs vind ons die beeld van die wapenrusting in Efesiërs 6:10-20. Die skrywer van die brief gebruik in hierdie gedeelte ’n militêre beeld om die geestelike stryd van die christelike lewe te demonstreer. Die oorlogsbeeld kom ook in die Ou Testament voor, in byvoorbeeld Jesaja 59:17: *“Hy trek geregtigheid aan soos ‘n pantser en redding is die helm op sy kop; Hy trek straf aan as klere, Hy hang woede om Hom soos ‘n mantel”*. Heel moontlik het hierdie beelde die skrywer van Efesiërs gemotiveer om die perikoop oor die wapenrusting van God te skryf.

Wendland is van mening dat die hele brief aan die Efesiërs opbou tot die klimaks in Efesiërs 6:10-20 wat handel oor die stryd van die kerk teen die bose. Hy beweer dat die eenheid van die kerk in gevaar was as gevolg van die verskil tussen Jode en heidene oor die bonatuurlike magte: “The problems posed by widespread syncretistic beliefs in protective magic, malicious sorcery, malleable deities, and pernicious spirits were a grave threat to the strength and unity of the Church of Jesus Christ and thus as potentially divisive as the erstwhile cleavage that existed between Jews and Gentiles” (Wendland 1999:216). Die boodskap wat die skrywer aan die lesers wil tuisbring, is volgens Wendland dat al hierdie bose magte ’n realiteit is, maar geen bedreiging inhou vir die persoon wat in Christus sy/haar beskerming vind nie (Wendland 1999:217).

Hierdie militêre metafoor beeld die stryd uit waarin die kerk betrokke is, want daar is gedurig ’n geestelike stryd tussen goed en kwaad aan die gang. In Efesiërs 1:3 word daar verwys na die hemel en in sommige vertalings na die hemelruim. Die hemelse sfere het ’n negatiewe en ’n positiewe kant. In Efesiërs 1:3 en 20 asook Efesiërs 2:6 word daar verwys na God of Christus se heerskappy in die hemelse sfere, terwyl Efesiërs 3:10 en 6:12 verwys na die bose se doel om God teen te staan en teen die mense van God te werk. Kreitzer verduidelik hierdie dualisme van die hemelruim as volg:

“It is impossible for a modern reader to enter into exactly the same conceptual framework of a first century person; our cosmological understanding is radically different. Nevertheless, we perhaps get closest to the meaning of the phrase if we think of it as speaking of a spiritual dimension of existence, one in which the forces of good and evil conduct a campaign for the hearts and minds of people” (Kreitzer 1997:56).

Die idee het bestaan dat daar ’n geestelike wêreld is wat buite die materieële, aardse sfere bestaan. Kreitzer voeg hierby: “The idea of the spiritual life as a battle against forces of evil is widespread within the ancient world; the image of the soldier armament so as to engage in spiritual battle is one which has found expression throughout history” (Kreitzer 1997:181). Kreitzer sien die boosheid en kwaad waarteen daar geveg word as die sosiale en politieke strukture van die wêreld: “Clearly the ‘principalities and powers’ are somehow related to the social and political structures of the world; they are the invisible spiritual forces which lie behind those structures” (Kreitzer 1997:183). Die skrywer van Efesiërs sien egter nie die sosiale strukture soos byvoorbeeld slawerny of die patriargale kultuur as boos nie, maar bevestig hul bestaansreg. Na my mening het die skrywer nie die sosiale strukture en kultuur van sy tyd as boos beleef nie, alhoewel dit vandag as boos en sleg beskou word. Perkins beweer egter dat die vyande wat in Efesiërs beveg word nie menslik is nie, maar geestelike, demoniese

magte. Die wapenrusting bevestig weereens Christus se oorwinning en almag oor alle magte op die aarde sowel as in die hemel (Perkins 1997:144).

Efesiërs 6:10-20 kan in drie dele verdeel word: Eerstens 'n oproep tot die kerk om hulself te beklee met die wapenrusting van God om sodoende die stryd te stry teen die geestelike magte van die duiwel (verse 10-12). Tweedens 'n beskrywing van die verskillende dele van die wapenrusting (verse 13-17) en laastens 'n bespreking oor gebed (verse 18-20).

Daar bestaan baie verskillende menings oor die betekenis van Efesiërs 6:12 wat verwys na die bose magte waarteen die stryd gemik is. Sommiges, soos Perkins, beweer dit verwys na astrologie en towerkuns, aangesien dit in Efese algemene praktyke was. Artemis en ander afgode word gesien as die bose magte waarteen gestry moet word en waaroor Christus reeds oorwinning behaal het. Paulus beskryf afgode in 1 Korintiërs 10:20 as duiwels en daarom kan afgode gesien word as die bose magte of demone waarteen die stryd gevoer word (Perkins 1997:145). Daar moet in gedagte gehou word dat die antieke wêreld die heelal baie anders gesien en beleef het as wat ons dit vandag beskou. Vir hierdie mense was die onsienlike magte van die kosmos baie werklik en deel van hul lewens. Daar is geglo dat geestelike magte die mens op aarde se lewe sterk beïnvloed het. In Efese was hierdie magte van towery, astrologie en geestesvermoëns baie aktief in die aanbidding van Artemis. Die skrywer van Efesiërs spreek geestelike magte aan, aangesien dit 'n realiteit van die Christene in Efese se lewe was. Die lesers van Efesiërs was bekend met bose magte in die lug en die skrywer wil weereens Christus se hoofskap oor alle magte en invloede van die heelal bevestig. Die skrywer van Efesiërs glo dat Christus alreeds die stryd teen die bose oorwin het en dat die gelowiges alreeds verlos is van die magte van die bose. Thurston bevestig die heerskappy van Christus oor die kosmos: “God, through Jesus the Christ, provides salvation from the powers and all the cosmic forces they represent” (Thurston 1995:147). Die gelowiges moet hulself egter beklee met die volle wapenrusting van God om gereed te wees om die stryd teen die bose magte te oorwin.

Die beeld van die gewapende soldaat in Efesiërs 6:10-13 sou die lesers herinner aan 'n Romeinse of Griekse soldaat. Die beeld van die soldaat se wapenrusting sou vir die gehoor van Efesiërs bekend wees. Thurston bespreek die wapenrusting en sit dit as volg uiteen:

1. Die gordel moet aangetrek word. Die Romeinse soldate het 'n breë leergordel gedra. Die gordel het sy heupe beskerm, maar ook gekeer dat sy klere nie in sy pad kom in die geveg nie.

Die gordel simboliseer die waarheid wat alle hindernisse verwyder in die stryd, sodat die Christen vry is om te veg.

2. Die borsharnas het die Romeinse soldaat se liggaam tussen die skouers en heupe beskerm — dit beteken dat die belangrike organe deur die borsharnas beskerm is. Die borsharnas simboliseer vryspraak. Vryspraak plaas Christene in die regte verhouding met God en daarom word dit met die borsharnas vergelyk; dit moet beskerming bied vir die gelowige se verhouding met God.
3. Die skoene aan die voete simboliseer die bereidheid om die evangelie te verkondig. Die boodskap van vrede moet deur die gelowiges verkondig word.
4. Die Romeinse soldaat het 'n groot skild gedra wat sy hele liggaam beskerm het teen aanvalle. Die woord wat gebruik word is *thureos* wat verwys na 'n vollengte skild van hout gemaak en met leer oorgetrek. Die hele liggaam is deur die skild beskerm. Die beeld van 'n skild, pyle en swaarde is algemeen in die Romeinse tydperk gebruik. Perkins verduidelik dat die skild simbolies is van geloof. Die vuurpyle van die bese word deur Perkins verklaar as woorde van die goddeloses, aangesien pyle simbolies van woorde was (Perkins 1997:146-148). Geloof in God en vertrou in Sy vermoëns is die grootste beskerming vir 'n gelowige se lewe.
5. Die Romeinse soldate het bronshelms gedra wat gespog het met vere aan die bopunt. Hierdie helms se doel was om die soldaat indrukwekkend en lank te laat lyk, maar ook om beskerming vir sy kop te bied. Tradisie vertel dat Aleksander die Grote 'n wit helm gedra het sodat sy soldate hom altyd kon uitken en kon sien waar hy veg. Die helms is simbolies van verlossing.
6. Al die verskillende dele van die wapenrusting was tot op hierdie punt vir beskerming en verdediging, maar nou word die enigste aanvalswapen genoem, naamlik die swaard. Die swaard is simbolies van God se Woord soos wat ook in Romeine 10:8 en 1 Petrus 1:25 voorkom. Die enigste aanvalswapen wat die Christen het, is God se boodskap van vrede. In Hebreërs 4:12 word die metafoer van die swaard ook gebruik: *“Die woord van God is lewend en kragtig. Dit is skerper as enige swaard met twee snykante en dring deur selfs tot die skeiding van siel en gees en van gewigte en murg. Dit beoordeel die bedoelings en gedagtes van die hart”* (Thurston 1995:149).

Die soldaat wat in Efesiërs 6:13-17 gevind word, word uitgebeeld in sy volle wapenrusting, maar in 'n verdedigende posisie, nie aanvallend nie. Die beeld stel dus 'n soldaat voor wat verdedig dit wat alreeds gewen is, naamlik Christus se geestelike oorwinning oor die magte van die bese. Die boodskap van hierdie metafoer is dat die Christen reeds die oorwinning oor die bese behaal het deur Christus se kruisdood en dat daardie oorwinning bewaak en verdedig moet word. Hoe word dit prakties gedoen?



Die antwoord word in Efesiërs 6:18-20 gevind: deur gebed. Die geestelike stryd word gevoer in gebed. Hier volg 'n emosionele oproep van die skrywers aan sy lesers om vir hom te bid, sodat hy die werk wat God vir hom gegee het, kan uitvoer.

## 4.8 Konklusie

Soos reeds bespreek in hoofstuk drie, het dit in hoofstuk vier duidelik na vore gekom dat elke interpreteerder 'n teks interpreteer volgens sy/haar eie verwysingsraamwerk. Soskice beweer: "... we interpret texts and they interpret us, they interpret our experiences; and it is not simply that we interpret texts, for we also interpret the experiences which they more or less obscurely chronicle" (Soskice 1985:159). Dit is baie moeilik, indien nie onmoontlik nie, om totaal objektief te staan wanneer 'n teks geïnterpreteer word. Die tradisionele, patriargale en androsentriese kommentaar interpreteer die metafore in Efesiërs vanuit die tradisie van oorheersing en dominansie, terwyl die bevrydingsteologie en feministiese hermeneutiek dieselfde teks vanuit 'n posisie van onderdrukking interpreteer. In verband met die Bybel skryf Soskice: "Its sacred texts are chronicles of experience, armouries of metaphor, and purveyors of an interpretive tradition" (Soskice 1985:160). Die skrywer en die interpreteerder van enige teks bly mense met ervarings en tradisies en 'n sosiale en kulturele agtergrond.

Volgens Black kan 'n metafoor nie as waar of vals beskou word nie, maar eerder as korrek of nie korrek nie. 'n Metafoor weerspieël die realiteit van die lewe. In verband met die doel van metafore skryf Black: "... they can, and sometimes do, generate insight about 'how things are' in reality" (Black 1979:41). Die metafore in Efesiërs weerspieël die kulturele en sosiale realiteite van die antieke Mediterreense tyd. Of hierdie metafore nog relevant is vir die moderne gehoor is debateerbaar. Talle male oorvleuel die metafore mekaar — Christus is hoof van die liggaam, maar ook hoof van die vrou. Die beeld van hoofskap kom voor in die *liggaams*metafoor, maar ook in die metafoor van die *bruid* en *bruidegom*. As hoeksteen is Hy ook die belangrikste steen in die metafoor van die *tempel*. Die metafoor van die bruid en bruidegom is die mees problematies, aangesien dit na my mening nie 'n korrekte weerspieëling is van die hedendaagse realiteit nie. In die werklikheid van die moderne lewe is die vrou nie meer 'n minderwaardige wese wat tevrede is om by die huis te bly en kinders groot te maak nie. Selfs die metafoor van die liggaam en die hoof is nie 'n weerspieëling van die realiteit van vandag nie. Ek sou dus waag om die stelling te maak dat sekere aspekte van die metafore in Efesiërs, volgens Black se maatstaf, as nie korrek beskou kan word.

Die metafoor wat die man met Christus vergelyk is problematies. Volgens Johnson het die outeur van Efesiërs wegbeweeg van Paulus se teologie af. Paulus se verwagting was dat Christus binnekort sou terugkeer om die menslike sosiale strukture te kom oordeel. In Efesiërs wil die skrywer egter die sosiale, kulturele strukture as norm gebruik waarvolgens die kerk moet funksioneer. Volgens Johnson is die onderdanigheid van die vrou in belang van die kerk se publieke beeld: “By subordinating the interests of the women in the congregation to the interests of the church’s public image, the author apparently operates more from fear than from faith” (Johnson 1998:431). Aangesien Efesiërs steeds deel van die Bybel is, is die uitdaging vir die moderne leser om die brief se bydrae tot die christelike teologie raak te sien ten spyte van die outeur se opinie rakende die huwelik en die genderrolle.

Die doel van die skrywer is om die leser te oortuig van ’n alternatiewe manier van dink en leef: “It has become clear that Ephesians’ perspective is in the first place christologically oriented, and aimed at the reorientation of the readers’ identity awareness and ethos” (Mouton 2002:114). Die skrywer gebruik sy/haar taal om hierdie oortuigingswerk te doen — dit sluit in die metafoor. Ter afsluiting van haar boek skryf Mouton dat die etiese lees van Efesiërs slegs gedoen kan word indien die leser oop is om oortuig te word deur die christologiese oriëntasie van die brief: “This implies that the present-day readers of this document are challenged to reinterpret their moral worlds, symbols and traditions in accordance with, that is in a way that would be analogous to, its perspective” (Mouton 2002:254-253). Ek is van mening dat Efesiërs steeds ’n belangrike funksie vervul en nie afgeskryf moet word as gevolg van sekere kulturele en sosiale verskille nie. Daar is waardevolle teologiese uitsprake, maar die verskil in sosiale en kulturele waardes van die antieke Mediterreense tyd en vandag se moderne leser moet in aanmerking geneem word wanneer Efesiërs geïnterpreteer word. Nie alle uitsprake kan nog van toepassing gemaak word op vandag se realiteite nie — slawerny word nie meer as ’n sosiaal aanvaarbare praktyk beoefen nie. My mening is dat vroue vandag veg vir gelykheid soos wat slawe eeue gelede geveg het vir bevryding. Mouton is egter van mening dat die verandering in morele waardes ’n tydsame proses is: “The perspective of the New Testament in terms of the formation of moral people, the transformation of a moral society, and the information of moral action is a slow, continuous, lifelong, more often than not cumbersome process. There is no instant way toward accomplishing it” (Mouton 2002:260). Ek is hoopvol dat vroue in die volgende dekades sal kan sê gender-diskriminasie is ’n euwel van die verlede.

Christus het gekom om bevryding, gelykheid en vryheid vir almal te bring. Volgens Lukas 4:18-19 het Hy vrylating vir gevangenes gebring. Vroue is al eeue lank gevangenes van ’n patriargale stelsel, ’n

kulturele en sosiale stelsel en nie 'n goddelike instelling nie. In verband met die lees van Efesiërs en die identiteit van die leser in Christus skryf Mouton: “Subsequent readers of the New Testament may thus celebrate the creative tension of their ongoing dialogue with Ephesians as the *remembrance of their identity and potential in Christ*” (Mouton 2002:255). Ons is almal (Jood/heiden; slaaf/vryman; man/vrou) deel van die liggaam van Christus. Ons identiteit en potensiaal lê in die verlossingswerk van Christus, 'n verlossing wat nie afhanklik is van status, etnisiteit, gender of enige ander beperkende faktor nie.

In die volgende hoofstuk word daar gekyk na die praktiese implikasies van die tradisionele interpretasie van die metafore van die liggaam in Efesiërs. Die rol van die vrou in die huishouding, die samelewing en die kerk word steeds beïnvloed deur die fundamentalistiese kommentare wat die metafore in Efesiërs interpreteer vanuit 'n manlike, patriargale siening.



## Hoofstuk 5

### Genderrolle in 'n hedendaagse gemeente

#### 5.1 Inleiding

Die metafore in Efesiërs maak dit duidelik dat die vrou as die minderwaardige gender beskou word. Was hierdie ideologie slegs van toepassing in die kultuur van die antieke Mediterreense samelewing of is dit in die 21ste eeu steeds relevant? In hierdie hoofstuk word die rol van die man en die rol van die vrou in die hedendaagse samelewing ondersoek. Daar word spesifiek gefokus op die rol wat vroue in die kerk vertolk. My eie ervaring van veertien jaar in die voltydse bediening dien as 'n voorbeeld van die posisie wat die vrou in die kerk beklee. As gevolg van die eeue-oue tradisie van manlike dominansie en vroulike onderdanigheid word die vrou vandag nog onderdruk, selfs in die kerk. Die vrou is in 'n bevrydingstryd gewikkel om haar regmatige posisie in die samelewing en die kerk te bekom.

In hierdie hoofstuk word daar bewys dat die kultuur-historiese agtergrond waarin Efesiërs geskryf is in die hedendaagse samelewing steeds 'n sterk invloed uitoefen op die genderrolle. Die tradisionele, patriargale manlike interpretasie van tekste soos Efesiërs se metafore wat in hoofstuk vier bespreek is, het steeds 'n groot invloed op die posisie wat die vrou in die kerk en samelewing beklee. Ek is van mening dat 'n groot deel van die kerklike gemeenskap vandag nog verkies dat vroue getrou bly aan die tradisionele huislike pligte, soos beskryf in Efesiërs 5. Steeds word die vrou se rol verbind aan die kultuurwaardes van eeue gelede, terwyl die man die vryheid van die christelike geloof geniet.

#### 5.2 Die rol van die man in die hedendaagse samelewing

Die blanke Westerse man was in die verlede en tot 'n groot mate vandag nog die rolmodel, die fokuspunt, die leier van die samelewing. Die oorsprong van hierdie “perfekte-man-sindroom” kan in patriargie gesoek word. Die “sterkes” het die “swakkes” gedomineer. Slawe, kinders en vroue is as minderwaardig beskou, terwyl die perfekte man die ideaal geword het waaraan almal gemeet is. Die samelewing en vele rolspelers daarin het aan die man die mag en posisie gegee om die trotse heerser te wees.

Die androsentriese taal en literatuur van die antieke wêreld het vroue geleer om ondergeskik te wees en mans geleer om te domineer: “Simply by learning how to speak in an androcentric [i.e., male-centered] language system, men experience themselves as central and important whereas wo/men learn early on

that they are not directly addressed but are subsumed under male terms” (Schüssler Fiorenza 2001:57). Die kultuur en samelewing het aan die man die rol van heerser en meerdere gegee en die vrou moes aanvaar sy is die “swakker geslag”. Spanning het ontstaan, veral in sterk vroue wat vir hulself dink en die stryd opgeneem het teen manlike oorheersing en uitbuiting.

Mans se sienswyse oor die rol van die vrou in die samelewing moet verander. My ervaring is dat die meeste mans vasklou aan die status quo en veg vir hul posisie as leier van die gemeenskap, juis as gevolg van die patriargale waardesisteem waarvolgens die prentjie van die perfekte man voorgehou word in die samelewing – suksesvol op elke gebied, waar geen plek vir swakkes is nie. Soos die vrou opgroei met die idee dat sy haar plek moet ken en onderdruk word, is die man deur sy voorvaders asook kulturele en sosiale strukture geleer om te domineer en om te heers. Rakoczy noem die sonde van die man “pride”. Sy sê: “The remedy for the sin of pride is self-sacrifice and love for others” (Rakoczy 2004:263). Die man moet verlos word van sy eie ego en trots. Die verlossingsproses behels ’n opofferende liefde en begrip vir ander, insluitende die vrou. In dieselfde asem moet ek sê daar is mans wat begrip het vir die vrou se stryd en wat haar haar plek in die son gun.

### **5.3 Die stryd van die vrou in die hedendaagse samelewing**

Feminisme en Womanisme fokus hoofsaaklik op die stryd van westerse blanke vroue en swart vroue. (Alhoewel daar ook ander groepe buiten wit en swart vroue is wat spesifieke behoeftes het, soos byvoorbeeld die Kubaanse vrouepastore se stryd wat deur Margarita M.W. Saurez in “Across the Kitchen Table – Cuban Woman Pastors and Theology” ondersoek is). Die agtergrond, kultuur en samelewing waarin jy gebore word en leef, speel ’n deurslaggewende rol in jou sienswyse, jou unieke belewenis en jou unieke stryd: “The differences between wo/men are often greater than those between wo/men and men of the same race, class, age, culture, and religion. ... wo/men are not a unitary social group but are fragmented by structures of race, class, ethnicity, religion, heterosexuality, colonialism, and age” (Schüssler Fiorenza 2001:108). Daarom sal die Amerikaanse feminis, die Kubaanse vrouepastoor en die swart Afrika-vryheidsvegter verskillende sienswyses hê, omdat hulle verskillende omstandighede het.

Elkeen het haar unieke stryd, maar die fondasie van elke vroue-regte-stryder bly die bevryding van vroue in ’n samelewing waar hulle onderdruk word, uitgesluit word en stilgemaak word. Vroue wil en moet gehoor word, maak nie saak waar hulle hulself bevind en wat hulle kulturele, ekonomiese, etniese of godsdienstige agtergrond is nie. Schüssler Fiorenza beskryf die eeue-oue beeld van die vrou:

“Being humble, silent, and unassuming has been extolled throughout the centuries as a feminine virtue” (Schüssler Fiorenza 2001:110). Die “nederige”, ellendige, afhanklike vrou is nie langer ’n aanvaarbare beeld vir vroue nie. Vroue sal ook moet leer om volle verantwoordelikheid vir hulself te aanvaar en nie gerieflikheidshalwe weer terug te spring na ’n staat van “ek is maar die hulpelose, afhanklike meisie” nie.

Wraight verwys na statistiek in die Verenigde Koninkryke en sê: “The number of women who go out to work increased enormously in the twentieth century... in 1997, 71% of women of working age were in employment” (Wraight 2001:30). Die vrou se ekonomiese rol het bygedra tot die gender-revolusie wat die afgelope dekades plaasgevind het. Die werkende vrou is blootgestel aan geslags-kwessies soos ongelykheid en onregverdigte behandeling deur mans in ’n “manlike” wêreld. Dié ervarings van vroue het bygedra tot gender-kritiek. Ekonomies ervaar vroue ook onderdrukking. Vroue verdien minder geld as mans. Daar is minder vroue in leierskapsposisies in die kulturele, sosiale, wetenskaplike en godsdienstige sfere van die samelewing. Vroue word selde in besluitnemingsposisies aangestel; hulle invloed word meestal beperk tot die gesinslewe. Volgens Schüssler Fiorenza bly die man die norm: “Western culture understands white elite man as the paradigm of being human” (Schüssler Fiorenza 2001:110). Vroue word mishandel – fisies, emosioneel en seksueel. Tot onlangs is vroue weerhou van opleiding en onderrig, verdere studie was en is nog steeds ’n vreemde verskynsel vir vroue in sekere gemeenskappe.

’n Chinese spreekwoord sê: “Women hold up half the sky.” Wanneer in ag geneem word dat meer as die helfte van die wêreldpopulasie vroue is en dat vroue meer as die helfte van kerklidmate verteenwoordig, is dit net logies dat daar meer aandag gegee moet word aan die rol van die vrou in die kerk en die samelewing.

In 1980 – 1981 was daar 722 mans in Brasilië wat hulle vroue vermoor het vanweë ontrouheid. Hierdie moorde word geregtig op grond van die beginsel van *eer* en *skande*. Die man se eer is aangetas toe die vrou skande oor hom gebring het en hy het sy eer beskerm deur haar te vermoor. Hierdie situasie is egter besig om te verander: “Several years ago it was reported that the ‘honor’ killings of an adulterous wife would no longer be acquitted in Brazil. The Supreme Court there struck down the standard defense of men who had killed their wives on the grounds of a ‘legitimate defense of honor’” (Malina en Neyrey 1996:10). Hierdie optrede is totaal onverstaanbaar in die Westerse beskawing; dit is onaanvaarbaar dat ’n eeue-oue beginsel soos manlike *eer* en *skande* steeds vroue se



lewens bedreig. Die patriargale stelsel wat in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing gefunksioneer het, is in ons moderne samelewing steeds besig om vroue te onderdruk.

#### 5.4 Die vrou en die kerk

In Jesus se bediening is daar talle voorbeelde van Sy opheffing van die vroulike geslag. Jesus gebruik verskeie voorbeelde in Sy prediking wat op mans en vroue gerig is om balans te bring in die samelewing. In Matteus 6:26 sê Jesus: *“Kyk na die wilde voëls: hulle saai nie en hulle oes nie en hulle maak nie in skure bymekaar nie; julle hemelse Vader sorg vir hulle”*. In hierdie teks praat Jesus met die mans, hulle verantwoordelikheid was om te saai en te oes en in skure bymekaar te maak. Net twee verse later praat Jesus met die vroue en sê: *“En wat bekommer julle julle oor klere? Let op hoe groei die veldlelies: hulle swoeg nie en hulle maak nie klere nie”*. Jesus het geweet dit is die vrou se verantwoordelikheid om te kyk na die klere van haar gesin. Hy wil die boodskap aan mans en vroue oordra dat hulle nie bekommerd moet wees oor hulle lewens nie, maar God moet vertrou. Op dieselfde manier blyk Jesus gendersensitief te wees wanneer hy praat oor die wederkoms in Matteus 24:40: *“Dan sal twee mense op die land werk, die een sal saamgeneem en die ander een agtergelaat word”*. Die manlike beeld word gebruik; mans het op die lande gewerk. In die volgende vers verwys Jesus na twee vroue. Matteus 24:41: *“Twee vroue sal by die meul koring maal, die een sal saamgeneem en die ander een agtergelaat word”*. Vroue se verantwoordelikheid was die maal van koring om kos voor te berei. In Lukas 15 vertel Jesus twee gelykenisse om dieselfde boodskap oor te dra. Eerstens vertel hy in vers 3-7 van die verlore skaap en die herder wat hom gaan soek het. Tweedens vertel Jesus in vers 8-10 die gelykenis van die vrou wat ’n muntstuk verloor het en die hele huis deursoek het om dit te vind. Die man word gevind in die publieke plekke en die vrou by die huis. In Matteus 25 word weereens twee verhale vertel om dieselfde boodskap te kommunikeer, dat Jesus sal terugkom en dat ons gereed moet wees. In verse 1-13 word die verhaal van die tien maagde met die olielampe vertel en in verse 14-30 die verhaal van die manlike diensknegte wat aangestel is oor hul meester se eiendom. Jesus het mans in publieke plekke genees (Mk 2:21-28; 5:1-20) en vroue in die privaat ruimtes van hul wonings (Mk 1:29-31; 5:35-43).

Dit was nie vreemd om melaatses, besetenes, siekes, kreupeles, heidenne, sondaars en vroue in Jesus se geselskap te vind nie. Keane sê tereg: *“Jesus did not subscribe to the social norms of the Greco-Roman world which distinguished between people on the grounds of race, class, religion or gender”* (Keane 1998:127). Jesus het die kulturele, politieke en sosiale strukture gekonfronteer deur sy optrede, Hy was nie ‘n onderdrukker van vroue nie, maar ‘n verlosser en bemagtiger. Jesus se bediening het

almal ingesluit. Ware dissipels van Jesus sal in Sy voetspore volg en dienaars wees, nie onderdrukkers nie. Jesus se eie woorde in Matthéüs 23:11-12 is: *“Maar die grootste onder julle moet bereid wees om die ander te dien. Wie hoogmoedig is, sal vernerder word, en wie nederig is, sal verhoog word”*.

#### **5.4.1 Die vrou as God se skepping**

Die beeld van die vrou wat vir eeue lank deur die man voorgelê is, is nie volledig nie en in sommige gevalle nie ’n ware weergawe van vrou-wees nie. Alhoewel vroue van mekaar verskil en die fout nie weer gemaak moet word om vrou-wees te definieer binne streng grense waarbinne sy ’n gevangene is van die ideologie wat haar bestaan omvat nie, moet die boodskap duidelik gekommunikeer word dat vroue ook na God se beeld geskape is en deel van die kroon van Sy skepping is. Rakoczy bevestig die waarde wat Jesus aan vroue gegee het: *“The power of the life-giving Spirit of Jesus, whose relationships with women were always full of love and compassion, is at work today in helping women to affirm and live their full human dignity”* (Rakoczy 2004:56).

#### **5.4.2 Die Christenvrou, die Bybel en die bediening**

Vroue wat hulle bediening uitleef, is nie vreemd in die Bybel nie. Goeie voorbeelde kan uit Handeling geneem word. Daar was vroueleraars, profete en medewerkers in die vroeë kerk wat saam met die manlike dissipels die goeie nuus verkondig het (Hd 1:14; 5:14; 1 Kor 11:5; Rm 16:1-3).

Die hartseer werklikheid is dat hierdie vroeë kerk-verhoudings nie blywend was nie, want patriargie het weer die vrou en haar bediening in die kerk kom ondermyn. Gender-kritiek is deel van die vrou se soeke na ’n wêreld wat Jesus kom illustreer het, waar almal dissipels is ongeag ras, status of gender. Vroue het gawes en bedieninge ontvang en moet veg daarvoor om hierdie God-gegewe talente uit te leef en dit nie onder die maattemmer weg te steek bloot omdat ’n verkeerde ideologie hulle probeer onderdruk nie.

Rakoczy bespreek die Bybelse visie van die kerk en hoe die vrou ingesluit en uitgesluit word in die kerk en bediening: *“Feminist historical reconstruction of the life of the early Christian community reveals a wealth of evidence that women had important leadership roles and exercised diverse ministries”* (Rakoczy 2004:202). Die kerk in die algemeen word steeds deur strukture beheer wat deur mans ontwikkel is en deur mans beheer word. Daarom is daar nog denominasies wat krities is oor die vrou se rol in die kerk en verkies dat die vrou besig bly met die manlik gedefinieerde “vroulike take”.

Wanneer vroue hulle eie opinie lig oor Bybel-interpretasie en insig toon oor die Bybel word hulle as 'n bedreiging ervaar deur die manlike “heersers” in die kerk.

Vrouens wat nie hulle gawes kan uitleef nie en nie erkenning ontvang vir hulle bediening nie ervaar geweldige frustrasie. In die sekulêre wêreld staan al hoe meer vroue in leiersposisies, terwyl baie denominasies agterbly en nie die vrou as leiersfiguur wil aanvaar nie. Die boodskap van die evangelie is bevryding, verlossing en eenheid. As vroue wil ons uitroep: “Practice what you preach!” aan ons manlike medegelowiges. Dis jammer dat die sekulêre wêreld die kerk voor is in die bevryding van mense wat onderdruk word. Warner sê: “Attitudes that would be unlawful in the workplace are still accepted and even found amusing in many churches” (aangehaal deur Wraight 2001:136).

Wraight praat van vroue in die kerk as “voiceless”: “There is a deeper kind of silencing which is sometimes referred to by its effect — voicelessness. This occurs where people do not have involvement in the decision-making process and have to accept decisions made by others on their behalf” (Wraight 2001:133). Dit is my ervaring dat die vrou toegelaat word om haar “hande vuil” te maak met die praktiese take van gemeentewerk, maar wanneer dit kom by die gemeenterade of sinodes of uitvoerende bestuur van gemeentes en denominasies skitter die vroue in hulle afwesigheid. My vraag is waarom mans besluite neem oor die rigting en bestuur van kerke as meer as die helfte van lidmate in kerke vroue is. Wanneer gaan dit wat gepraak word, naamlik dat ons almal gelyk is in God se oë (Gl 3:28) in die praktyk 'n werklikheid word? Hoe lank nog gaan vroue goed genoeg wees om die werk te doen, maar nie nodig wees by die besluitnemingsprosesse nie? Ek is van mening dis hierdie frustrasies wat vroue daartoe gedryf het om antwoorde te vind in die bevrydingsteologie.

Navorsing wat deur Christian Research in Brittanje gedoen is wys dat slegs 8% van vroueleraars alleen of as senior leraar in 'n gemeente staan, terwyl 92% van vroue in die voltydse bediening saam met manlike kollegas werk en nie presiderend in 'n gemeente is nie. By uitsondering sal 'n vrou dus die senior amp in 'n gemeente bekleed. Die meer algemene en aanvaarbare rol van die vrou is as helper of deel van die leier se span (aangehaal deur Wraight 2001:140). Hierdie navorsing bewys my punt, dat vroue vertrou word om die werk te doen, maar nie die besluite te neem nie. Die stryd vir gelykheid is nog nie verby nie; daar is slegs 'n paar stemme wat al gehoor is, stemme verteenwoordigend van die vroulike kerk: “The work of feminist biblical scholarship, is not only at the service of the academy but of the ‘church of women’” (Wainwright 1991:353).

Wraight identifiseer drie areas van verandering wat moet plaasvind vir die vrou in die kerk: "... national church institutions, local churches and their leaders, and within women themselves" (Wraight 2001:188). Soms is vroue hul eie vyande, wanneer hulle nie die geleentheid wat hul pad langs kom gebruik nie, wanneer hulle stilbly as hulle moes gepraat het. Die onsekerheid in vroue keer dat hulle hul posisie in die samelewing inneem as volwaardige skepsel van God. Ek noem dit 'n onsekerheid, want daar is twee strydende partye in my. Aan die een kant is daar die beeld van vrou-wees waarmee ek grootgeword het, waarmee ek gebreinspoel is: dat die vrou onderdanig moet wees en deur liefde oorkom ons alles, dat vroue nou maar eenmaal beskik is om die "swakkere geslag" te wees. Daar is 'n ander kant ook, 'n opstandigheid wat uitroep vanuit my *splagna*: Hoekom het Jesus aarde toe gekom? Die fondasie waarop ek my lewe bou, is die boodskap van redding, verlossing en bevryding. Waarom moet ek dan onderdruk word? Jesus het gekom om my te bevry!

Wat is die rol van die Bybel in die stryd van die vrou? Die Bybel is in 'n patriargale kultuur geskryf en is deur patriargale denkwyses vertaal en geïnterpreteer vir soveel jare. Kan die Bybel nog gesien word as 'n boek van hoop en bevryding? Ek stem saam met Ackermann wat sê:

"Despite the fact that the Bible reflects the patriarchal ways of the societies in which the biblical writers lived, despite the notable absence of women's voices in the Scripture, despite serious critiques advanced by feminist biblical scholars on traditional interpretations of the Bible and their challenges to the uncritical use of biblical texts and despite the androcentrism of these texts, feminist and womanist theologians still claim the Bible as their source book for their theologies which has the power to speak to the lives of women today" (Ackermann 1998:357). Ek bly van mening dat die Bybel die antwoorde en waardes bevat waarop 'n gesonde samelewing gebou kan word.

### 5.4.3 Gelykheid of volledigheid?

Man en vrou moet langs mekaar staan as gelykes. Saam is ons geskape as mens! Maar juis omdat ons mense is, sal onregverdigheid seker altyd deel wees van ons natuur. Soms is aanvaarding en vergifnis vir mekaar se swakhede 'n beter katalisator vir verandering as konfrontasie. Onregverdigheid moet gekonfronteer word, maar dan is daar ook tye wanneer ek saam met Jesus wil uitroep: "*Vergewe hulle, want hulle weet nie wat hulle doen nie*" Lukas 23:34. Na my mening gaan ek as vrou mans nie oortuig van die waarde van gender-kritiek deur 'n bombastiese, intimiderende houding in te slaan nie. Ek is oortuig dat genade en verhoudings 'n deurslaggewende rol sal speel in die oortuiging van regverdigheid. Daar moet gekyk word na die uniekheid van elke gender en wat elkeen die samelewing kan bied.

Op 'n vroulike manier kan ons die mensdom meer volledig maak deur ons posisie langs die man, nie onder of bo nie, maar langs die man in te neem.

Wendy McElroy sê op haar webblad: “The old paradigm of feminism is crumbling because it simply does not answer the needs and questions of the 21st century woman”. Sy is 'n voorstander van ifeminisme, wat fokus op individuele feminisme. Een van die eienskappe van ifeminisme is dat hulle mans se opinies verwelkom, soos McElroy sê: “Equally important is the fact that men are contributors, because ifeminism welcomes the perspectives of men, who are full partners in this adventure we call society” (McElroy 2006:1). Hierdie uitkyk staaf my opinie dat feminisme die gevaar staan om die rolle om te ruil en die man in die onderdrukte posisie te plaas. Die gevaar van “regstellende aksie” is dat die oorheersers in so 'n mate onttron word dat hy weer die slagoffer word.

Daarmee sê ek nie die stryd is verby nie. Diskriminasie en onderdrukking kan op verskillende maniere beveg word. Dat daar nog onregverdigte optrede teenoor en behandeling van vroue in die kerk en samelewing plaasvind, is 'n onbetwisbare feit. Volgens Schüssler Fiorenza is vroue steeds in 'n onderdrukte posisie in die samelewing:

“...wo/men as a group are still disadvantaged worldwide. Wo/men still earn only two-thirds of what men in similar situations earn; the majority of people living in poverty are wo/men; violence against wo/men and gynecide is on the increase; sexual trafficking, various forms of forced labor, illiteracy, migration, and refugee camps spell out wo/men’s continuing oppression globally” (Schüssler Fiorenza 2001:59). Die stryd is nog lank nie verby nie!

Schüssler Fiorenza wil transformasie, aksie en verandering bring en sê: “We need to analyze the past and the present in order to articulate creative visions and transcending imaginations for a new humanity, global ecology, and religious community” (Schüssler Fiorenza 2001:186). Die stryd is nie net op papier nie; in die praktyk moet daar verandering kom en gemeenskappe moet transformasie ondergaan.

## **5.5 My eie ervaring as vrou in die bediening**

### **5.5.1 Agtergrond**

Ek is vir die afgelope veertien jaar voltyds in die bediening. Ek en my man het ontmoet tydens ons opleiding aan die A.G.S. se Teologiese Seminarium. Ons is getroud direk nadat ons klaar gestudeer het en het ons bediening begin in 'n pinkster-charismatiese A.G.S. gemeente in Kimberley. Gedurende die

agt jaar van ons bediening in hierdie gemeente was ons albei jonk, onervare en naïef. Die presederende pastoor het 'n outokratiese leierskapstyl gehad en ons was maar tevrede om na sy pype te dans.

Terugskouend besef ek nou dat die patriargale hiërargiese struktuur beslis nog lewend en aktief is in die 21ste eeu. Die leier van ons eerste gemeente was 'n patriarg en nie eers die kerkraad het kans gesien om hom teë te gaan nie — hy is 'n diktator. Alhoewel dit vanselfsprekend is dat ek as die vroulike lid van die bedieningspan op die laagste vlak van outoriteit was, het die dominansie van die patriarg ook die junior manlike lede van die bestuurspan geaffekteer. Uit die perspektief van my studie is dit skokkend dat die patriargale struktuur steeds na al die eeue nagevolg word, meestal sonder enige opposisie.

Gedurende die laaste twee jaar van ons bediening in hierdie gemeente het daar egter konflik ontstaan tussen ons (ek en my man) en die patriarg. Daar is sekere bedieningsbesluite geneem waarmee ons nie kon saamgaan nie. Ons het al ons moed bymekaar geskraap en die sake waaroor ons verskil op die tafel geplaas. Na hierdie konflik het die patriarg dit duidelik gestel dat ons nie langer welkom in sy gemeente is indien ons ons nie by sy besluite kon neerlê nie. Sy woorde was: “Dit is dalk tyd om te bid vir 'n beroep, aangesien die kombuis te klein geword het vir ons almal om saam daarin te werk”. Nodeloos om te sê dat dit 'n baie onaangename tyd in ons bediening geword het en ons het begin uitkyk vir groener weivelde.

Aan die begin van 2003 het ons verhuis na Vanderbijlpark waar ons in 'n baie konserwatiewe, tradisionele A.G.S gemeente bedien het vir drie en 'n halwe jaar. Tog, ten spyte van die konserwatiewe karakter van die gemeente, was die senior pastoor 'n baie demokratiese leier en ons het baie lekker saam met hom gewerk. Elke persoon in die bedieningspan se stem het getel en hy was altyd bereid om na aanbevelings te luister. In hierdie tyd het ek regtig gevoel my stem tel en dat ek outoriteit het in die bedieningspan. Hy het my opinie oor soveel sake gevra en my raad oor soveel situasies gevolg dat ek soms gevoel het ek het die idees, ek doen die werk, maar hy het die titel en die groot salaris.

Alhoewel die senior pastoor baie verlig was oor die vrou se rol in die bediening, kan dieselfde ongelukkig nie van die gemeente gesê word nie. Dit was die eerste keer in die geskiedenis van die gemeente dat daar 'n vrou gepreek het, nagmaal bedien het, mense getrou en begrawe het en ook op die “heilige” kerkraad gedien het. Ek het in 'n hewige argument betrokke geraak met die ouer manlike kerkraadslede wat nie ander vroue wou toelaat om deel te wees van die nagmaalspan nie. Hulle het



aanvaar dat ek nagmaal bedien het, aangesien ek darem 'n titel gehad het, maar die gewone vroue in die gemeente is verbied om ouderling-funksies te vervul. Ek is dankbaar dat daar verligte mans ook op die kerkraad was en die besluit is geneem om vroue meer toe te laat in die pastorale en bedieningsfunksies van die gemeente.

In hierdie tradisionele gemeente was dit steeds die vrou se plek om welsynswerk te doen, fondsinsamelings te hou, broodjies vir begrafnisse te voorsien en na die bejaardes om te sien. Vir die eerste twee jaar was ek die enigste vrou op die kerkraad en was dit 'n vreemde verskynsel vir die mans om 'n vrou se opinie op besluitnemingsvlak te hoor. Daar was beslis mans wat my afgeskiet het, maar daar was ook mans wat bereid was om te luister en te verander.

Nadat ek die eerste keer in die gemeente gepreek het, het ek 'n vreeslike dreigbrief ontvang van 'n manlike lidmaat wat beweer het dat die vrou moet swyg in die kerk volgens 1 Korintiërs 14:34 en dat ek uit my plek is en die straf van God my sal tref. Ek kon die persoon opspoor en het probeer om in gesprek met hom te tree. Hy het egter geweier om met my oor die saak te praat en het die senior pastoor gaan sien. Nadat ek 'n lang brief aan hom geskryf het in antwoord op sy beskuldigings, en nadat die senior pastoor die rol van die vrou in die bediening aan hom verduidelik het, het hy en 'n paar van sy vriende in elk geval besluit om die gemeente te verlaat. Ek het by hierdie geleentheid geen woede of verwerping ervaar nie, maar wat ek wel in my gemoed ervaar het, was 'n ontsaglike jammerte vir mense wat so onkundig is oor die bevrydingswerk van Christus: ook in die lewe van die vrou en haar gawes.

In hierdie gemeente het ek die eerste keer direkte, openlike opposisie ervaar vanweë my gender. Dit het my egter soveel meer gemotiveer om die plek van die vrou in die gemeente te verseker en uit te brei. Ek is dankbaar om te sê dat met ons vertrek daar vele vroue in leiersposisies in die gemeente was wat drie jaar vantevore nie 'n vrou wou toelaat om nagmaal te bedien nie, wat nog te sê 'n vrou op die preekstoel.

### **5.5.2 My huidige situasie**

Huidiglik bedien ek en my man in 'n jong, unieke gemeente, naamlik Bikers Church Kimberley (Bikers Church Kimberley 2006:136). Dit was vir my 'n groot aanpassing om vanuit die tradisionele strukture van die kerk na 'n totaal vreemde, informele, ongestruktureerde gemeente oor te gaan. Die gemeente het nie streng tradisies, soos die vorige gemeentes waarin ons bedien het nie. Hier is nie streng formele

wette en reëls nie en ons is besig om 'n beleid saam te stel soos wat die kerk groei en die behoefte aan strukture ontstaan.

Ek ervaar dit as 'n groot uitdaging en 'n wonderlike geleentheid om mense te kan beïnvloed wat nie voorheen deur streng formele kerkstrukture vasgebind is nie. Die meeste lidmate van ons gemeente was nie voorheen baie aktief betrokke in kerke nie en het daarom nie die groot hoeveelheid kerkpolitieke bagasie nie. My ervaring is dat ek op 'n nuwe bladsy skryf, wat nie vol merke van die verlede is nie.

Aangesien die meeste lidmate van ons kerk geestelik onervare en jonk is, is hulle so honger na die geestelike beginsels dat hulle nie veel omgee of dit 'n man of vrou is wat hulle kan inlig nie; hulle wil net meer weet en geleer word. Dit is 'n nuwe ervaring vir my dat mans my kom vra vir geestelike raad of om vir hulle geestelike beginsels te verduidelik.

## **5.6 Die agtergrond van Bikers Church Kimberley**

As gevolg van die aard van die kerk en die bediening, is dit onmoontlik om al die terme in akademies korrekte terme te vertaal. Ek vra dus verdraagsaamheid met die Engelse terme en uitdrukkings wat gebruik word.

### **5.6.1 Die ontstaan van Bikers Church Kimberley**

Die kerk het voortgespruit uit 'n bediening wat oorspronklik spesifiek gefokus was op die motorfietsgemeenskap. Motorfietsryers gebruik hul motorfietse vir veel meer as slegs vervoer. Dit word 'n leefstyl en daar het oor jare 'n sub-kultuur ontstaan wat sekere kenmerke het. Een daarvan is dat motorfietsryers op Sondag op "runs" ry met hul ysterperde en gevolglik raak baie van hulle kerkloos. Kerkloos-mense se kinders is dikwels kerkloos wanneer hulle volwasse word. So ontstaan 'n groot groep mense wat nie geakkommodeer word in tradisionele kerke nie. Hulle voel hulself ook ontuis indien hulle wel 'n kerk sou besoek.

Die behoefte aan 'n alternatiewe manier om onderrig in die Woord te kry, was duidelik toe hierdie uitreikaksie van Christian Motorcyclists Association (CMA) in die Noord-Kaap teen 2000 AJ tot gevolg gehad het dat daar gemiddeld meer as honderd mense eenmaal per maand informele dienste by hotelle, restaurante en soms langs die rivier bygewoon het. Op daardie stadium was Bikers Church alreeds 'n geregistreerde kerk in Suid-Afrika met gemeentes in verskeie stede.

Daar is gepoog dat die groep mense in Kimberley gesamentlik verskillende kerke besoek. Dit was onsuksesvol weens die uiteenlopende liturgieë van die verskillende kerke en dit het nie aanklank by die verskeidenheid van die groep gevind nie. Die behoefte was om 'n kerk te hê waar almal tuis en gemaklik sou wees, nieteenstaande die kleredrag soos leerbaadjies, allerhande kentekens (badges, pins), stewels, T-hemde en denims. Dit was ook duidelik dat, om hierdie groep effektief te bedien, die kerkdienste nie veel langer as een uur en vyftien minute moes wees nie.

Verder was daar 'n behoefte aan praktiese preke wat in eenvoud oorgedra word in algemene spreektaal met terminologie wat by “bikers” bekend is. Gewone mense gee nie aandag wanneer die pastor of predikant lang gedeeltes uit die Bybel voorlees nie. Ons kwoteer net kort skrifgedeeltes en ook nadat daar reeds 'n storie, ware verhaal of praktiese illustrasie oorgedra is wat van pas is ten opsigte van die teksvers. In Bikers Church word die gemeente baie informeel aangespreek en nie as “broeders en susters” nie. “Bikers” praat in die algemeen in elk geval van 'n “brotherhood” en het 'n wonderlike omgee-hart vir mekaar; dit is kenmerkend van hierdie sub-kultuur.

'n Bestaande kerk wat genader is om hul fasiliteite vir afsonderlike eredienste te deel, het teen 2001 nie hul weg oop gesien om die motorfietsryers te akkommodeer nie. Ons is dus geen ander keuse gelaat as om 'n gemeente van Bikers Church in Kimberley te begin nie. Die bekendstelling was op 14 Oktober 2001 (Bikers Church Kimberley 2001:1).

Daar was 'n behoefte vir geestelike bediening en al die ander funksies wat 'n kerk verrig. Daarom is daar in 2001 besluit, saam met die leierskap van Bikers Church nasionaal, om 'n gemeente van Bikers Church in Kimberley te begin. Die kerk het gegroei van 'n skrale 30 mense op 'n Sondag tot 'n huidige gemiddelde bywoning van 350 mense elke week.

Wat gou duidelik geword het, is dat baie mense (nie net motorfietsryers nie) in Kimberley kerkloos en kerkloos is en hulle het baie sterk aanklank gevind by die gemaklike, eenvoudige en relevante manier van kerkhou en mense bedien. Die meerderheid van hierdie mense wat Bikers Church bywoon, is 'n samevoeging van mense uit verskillende kerklike agtergronde en baie het regtig nooit 'n opwindende en meelewende “kerk-verhouding” en verhouding met God gehad nie. Meer as die helfte van ons huidige lidmate ry glad nie motorfiets nie, maar almal het 'n geestelike tuiste gevind waar hulle meelewende lidmate kon word.

### 5.6.2 Die funksionering van Bikers Church Kimberley

Die kerk het drie voltydse pastore. Ons behartig 'n kinderbediening met moderne toerusting om kinders op hulle eie vlak te bereik. Daar is 'n jeugbediening wat bekend staan as Unlimited Youth. Tans woon meer as honderd jongmense (12 tot 19 jariges) Donderdagaande die jeugbyeenkomste by. Hulle word met behulp van multimedia (beligting, projektors, rookmasjiene) en dramas, danse en ander produksies bedien. Hierdie uiters relevante manier van bediening aan die jeug het wonderlike resultate en daar is soveel jongmense wat entoesiasies en opgewonde is oor hulle verhouding met die Here. Jongmense groei geestelik en lewe volgens hoë lewenswaardes as gevolg van hierdie bediening in Bikers Church.

Die verskillende departemente en bedieninge in die kerk het besonder relevante name. Die opleidingsdepartement staan as Dyno Tune bekend en verskeie huwelikskursusse, dissipelskap en ander seminare word gereeld aangebied, asook 'n korrespondensiekursus vir diegene wat meer intensiewe Bybelstudie wil doen. Die kerkraad is die Handlebar Komitee en dan is daar ook die HIT squad (Hang In There) wat welsynswerk doen, die Pitcrew wat huisbesoek (pitstops) aflê, en Marshalls wat lidmate by die deure welkom heet en algemene hofmeesterstake verrig. Die dames heet Adrenalin Ladies en Tuning Time vir vroue. Ek self is in beheer van opleiding, vroue-aksies, herderlike versorging en welsyn in die gemeente.

Twee ander kenmerke van die kerk is dat offerhande opgeneem word in aangepaste valhelms en Sondae word twee tot vier motorfietse voor in die kerk parkeer vir versiering in die plek van blomme. Dit is niks anders as net nog 'n manier wat mense meer tuis laat voel nie. Al meer mense, “bikers en nie-bikers”, ontdek dat Bikers Church 'n unieke geestelike tuiste is en dit is soveel anders as ander kerke, maar ook so dieselfde. Mense het 'n universele behoefte aan God en ons aanbid en dien Hom met eerbied op 'n praktiese en relevante wyse.

Bikers Church wil nie gelukkige lidmate van hulle kerke af weglok nie. Ons visie gaan nie oor getalle nie, maar om die moedlose, gebroke, kerklose, kerklosse, verwerpte en stukkende mense te lei op 'n pad van herstel en nuwe lewe in Christus. Ons sien die kerk as 'n werkswinkel waar stukkende lewens herstel word. Daarna moet hulle toegerus word om volgens Bybelse beginsels te leef. 'n Alledaagse werkswinkel doen nie net herstelwerk nie, maar ook roetinedienste van voertuie en instandhouding. Soms word voertuie ook toegerus met spesiale onderdele vir buitengewoon moeilike paaie. Die lewenspad stel ook soms besondere eise aan mense en die kerk moet daar wees om hulle toe te rus.

Daar is meer sulke mense in Kimberley as wat al die kerke saam kan akkommodeer. Die kerk is dus 'n plek waar mense “gediens” word of geestelik gevoed word, herstel word en toegerus word.

Die vraag wat ons onself gedurig vra is: “Wat kan ons doen sodat meer mense welkom sal voel en begin glo dat die kerk nie net vir volmaakte of so-te-sê volmaakte Christene is nie? Ons kerk se slagspreuk lui: “Where some almost perfect and lots of not-so-perfect people meet to receive God’s grace.”

Bikers Church se karakter verskil van die meer tradisionele kerke, aangesien ons 'n spesifieke behoefte by mense aanspreek, naamlik om net soos jy is kerk toe te kom, tuis te voel en 'n verhouding met Christus te beleef. Daar is soveel van ons lidmate wat getuig dat hulle vantevore kerkloos, kerklos en totaal onaktief wat kerk betref was. Nou het hulle, net gewone mense, 'n tuiste gevind en leer almal saam hoe om geestelik te groei en nader aan God te kom.

Grond vir die ontwikkeling van eie fasiliteite is verkry en die kerk het reeds begin om 'n fasiliteit te bou, kompleet met kinderkerk, jeugsentrum, beradingsentrum en nog meer (Bikers Church Kimberley 2006:152). Vir die afgelope sewe jaar word daar dienste gehou in 'n skoolsaal. Die kerk moet nie net mense se gees bedien nie, maar 'n holistiese benadering volg en ook omsien na liggaam en siel, asook die emosies van die mens. Die kerk moet mense leer hoe om waarlik vervulde, positiewe lewens te leef.

In 1 Korintiërs 9:22 sê Paulus dat hy alles geword het, vir almal, om sommige te red. “Bikers” sowel as gewone mense in die samelewing vind aanklank by die wyse van bediening. Ons het 1 Korintiërs 9:22 as 'n uitdaging aanvaar om die kerk aantreklik te maak vir mense. Ons leer nog daaglik hoe om meer relevant te wees.

### **5.6.3 Die “Christian Motorcyclists Association” as ‘n deel van Bikers Church**

Die “Christian Motorcyclists Association” is in 1974 in die hart van Herb Shreve gebore. Hy het 'n motorfietsbyeenkoms in Amerika bygewoon en besef dat daar duisende motorfietsryers is wat lewe sonder hoop en sonder geloof. Hy het 'n geleentheid gesien om met die boodskap van Jesus se verlossingswerk uit te reik na hierdie motorfietsryers. Na baie gebed en gesprekke met christelike vriende is CMA in 1975 in Amerika deur Herb Shreve gestig. Die visie van CMA word op hul tuisblad as volg beskryf: “CMA is a non-profit, interdenominational organization, dedicated to reaching people for Christ in the highways and byways through motorcycling” (CMA 2008:1). CMA het gegroei en

uitgebrei na agtien lande van die wêreld, onder andere Suid-Afrika. CMA is in 1980 in Krugersdorp gestig toe Renè Changuion, met goedkeuring van CMA in Amerika hierdie bediening ook in Suid-Afrika begin het. Die doelstelling van CMA is om die evangelie van Jesus onder motorfietsryers, hulle families en vriende te versprei. Renè is vandag steeds die nasionale president van CMA (CMA International 2008:1).

Bikers Church is gebore uit die “Christian Motorcyclists Association” (CMA) se bediening in Kimberley. Die rede vir die sukses van hierdie uitreiking is dat dit gebaseer is op verhoudings met individue. CMA-lede is deel van die kerngroep in ons gemeente, alhoewel daar in die gemeente ander leiers is, wat nie CMA-lede is nie.

CMA se uitreikings behels onder andere die gereelde besoek van motorfietsklubs en bywoning van alle motorfietsaantreke (day-jolls, rallies, blood runs, breakfast runs, toy runs, SPCA runs, ensovoorts). Tydens saantreke is die CMA-koffietent ‘n instelling en daar word maklik tot soveel as 5000 koppies koffie gedurende ‘n naweek bedien — wat beteken dat 25 kg koffie, 275 liter melk en 110 kg suiker op ‘n groot motorfietsaantrek gratis verskaf word aan die motorfietsryers. By die koffietent is daar altyd ‘n groot vuur wat brand en die “bikers” weet daar is mense wat hul kan bedien en help in tye van krisis. Vele moeë rally-gangers het al fisies kom rus by die koffietent en ook sielorus gevind. CMA-lede neem ook deel aan baie motorfiets-verwante aktiwiteite soos waagtoertjies (wheelies, donuts, burn-outs) en kompetisies soos “tyre-gooi” en toutrek. Ons deel ‘n liefde vir motorfietsse en so word verhoudings gebou. Dit gebeur gereeld dat hierdie “biker”-vriende ons uitnooi om hul geestelike nood te bedien.

In 2007 het ons besef dat ons inisiatief moet neem om meer motorfietsryers effektief te bedien. Daar is so baie mense wat nie by Bikers Church, of enige kerk, uitkom nie. Ons het toe begin om, net soos voor die gemeente gestig is, weer “church-runs” te hou. ‘n “Church-run” word elke derde Sondag gehou. Wanneer die normale kerkdienis om 09h00 begin, vertrek motorfietsryers na ‘n restaurant, hotel of enige geskikte bestemming. Daar word hulle weer op ‘n relevante wyse bedien met ‘n kort boodskap en daarna word iets te ete gereël en almal kuier lekker saam en bou verhoudings. Terwyl soveel mense hierdie “church-runs” bywoon (gemiddeld tussen 100-120), is daar steeds die gewone bywoningsyfer in die kerk. Ons bereik dus weereens nuwe “bikers” wat nie vantevore die Woord gehoor het nie of dalk nie so gereeld nie.

In 2003 het ons die eerste “ADRENALIEN BASH” georganiseer. Dit het ‘n jaarlikse instelling geword waartydens alle aktiwiteite wat die adrenalien laat pomp aangebied word (Bikers Church 2005:118).



Die hoofdoel is om aan die algemene publiek te wys hoe Christene ook die lewe geniet deur die organisasie van en deelname aan aktiwiteite wat mense na hul asem laat snak. Aktiwiteite op so 'n "adrenalin bash" sluit in: motorfiets waagtoertjies (stunts), motors wat "drifting" demonstreer, "freesyle" vertonings deur motorfietse en vierwiel motorfietse wat ongeveer twee verdiepings hoog deur die lug trek, veldfiets wedrenne, radio beheerde vliegtuie en motors, uitstallings van voertuie en veral vuurwarm sportmotors en hitstjorre (streetrods). Die lugvaartgemeenskap word betrek en valskermspronge, vliegvertonings deur kunsvlieëners, helikoptervertonings en vliegritte vorm deel van die adrenalin belaaide dag.

Hierdie geleentheid word op 'n Sondag op die lughawe aangebied. Dit word geopen met Woordbediening en weereens word mense bereik wat andersins nie in die kerk of 'n kerk sou wees nie. Die publiek ervaar dat die "kerkmense" groot geleenthede kan reël en dit is lekker vir almal om te geniet. Baie kinders en volwassenes het tydens hierdie geleentheid die eerste keer sekere sportsoorte gesien en vliegtuie en baie duur motors van naderby bekyk. In 2006 het hierdie Adrenalin Bash 5 500 toeskouers deur die hekke gehad, die Woord is baie relevant bedien en die gemeenskap het 'n wonderlike dag geniet (Bikers Church Kimberley 2006:147).

#### **5.6.4 My belewenis in die huidige bedieningsituasie**

Ek is egter nie meer so naïef nie en besef dat die manlike ego tog nog 'n rol speel in die meeste mans se lewens. Ons werk baie met motorfietsryers en natuurlik is 'n motorfietsryer vir homself 'n voorbeeld van manlikheid en alles wat daarmee gepaard gaan. Ek het egter agtergekom dat baie mans agter hul beeld as motorfietsryers wegkruip. Wanneer daar 'n geleentheid is om op 'n individuele vlak met hulle te kommunikeer, ontdek jy soms 'n geskende, swak en seer mens. Wat ek beleef, is dat daar baie respek en agting vir my is in die kerkopset wanneer ons besig is met geestelike sake en die bestudering van die Woord van God, maar wanneer ons op sosiale vlak tussen die motorfietse op die motorfietsgeleenthede kom, bly 'n man maar 'n man en die vrou bly die toeskouer.

Die leier van ons gemeente is 'n man, met sterk tradisionele sieninge rondom die vrou. Hy voel byvoorbeeld nie dat 'n vrou 'n goeie motorfietsryer kan wees nie en sien sy eie vrou nog as sy helper wat die lewe vir hom moet makliker maak. Alhoewel ek nog nooit gevoel het hy hou my gender teen my in die uitvoering van my take nie, weet ek daar is sekere bedieningstake wat hy my nie mee sal vertrou nie. Sondagoggende is daar 'n mannebiduur en dit gebeur baie Sondag dat hy en my man op 'n motorfietsbyeenkoms is en ek Sondag se dienste moet lei, maar hy het my nog nooit gevra om die

mannebiduur te lei nie; daarvoor kry hy altyd ’n ander man. In dieselfde asem moet ek sê dat ek ’n vroue bybelstudie byeenkoms op Dinsdae-oggende aanbied en geen probleem daarmee het dat ’n man dit van tyd tot tyd lei nie. Dit het al gebeur dat een van my manlike kollegas vir my ingestaan het by die vrouebybelstudie. Dis tog interessant dat daar nooit enige besware is teen mans wat vroue toespreek nie, maar dit gebeur bitter min dat ’n vrou genooi word om ’n groep mans toe te spreek — weereens ’n bewys van die patriargale stelsel wat nog nie uitgeroei is in die moderne samelewing nie. Ek het nog nooit by ’n motorfiets-uitreiking gepreek nie. Die kultuur wat voorskryf dat die vrou se plek by die huis is, kom sekerlik hier ook na vore, aangesien ek vertrou word met die plaaslike gemeente, maar nie met die evangelisasie-uitreikings na die motorfiets-gemeenskap nie.

’n Groot frustrasie wat ek in die bediening beleef, is steeds die gebrek aan gesag en outoriteit. Wanneer daar belangrike besluite geneem moet word, word die senior man altyd eers geraadpleeg. Vir die werk en die bediening is ek goed genoeg, maar wanneer dit by besluitneming kom, is daar baie konflik veral indien ek die manlike leier teëstaan, wat ek wel al ’n paar keer sonder sukses gedoen het. Ek is van mening dat vroue self ’n groot rol het om te speel in hul eie bemagtiging en dat ons moet opstaan vir dit wat ons glo, al beteken dit dat ons soms in konfliksituasies beland.

Die Here sien na my mening mans en vroue op gelyke vlak en dit is Sy wil dat ons almal ons gawes en bedieninge ten volle sal uitleef. Ek weet egter dat die patriargale hiërargiese stelsel van die Bybelse tyd nog baie aktief is in vandag se samelewing en dat die Bybel so geïnterpreteer word dat hierdie stelsel geregverdig word en dat daar ’n goddelike karakter daaraan gekoppel word. Die feit dat daar so min vroue as leiers van gemeentes optree, bly vir my ’n bewys dat die vroue nog nie haar regmatige plek ingeneem het in die kerk nie. Indien Priscilla gemeentes kon stig, onderrig en bestuur, waarom word vroue steeds slegs gebruik om diaken-funksies te vervul? Vrouens se leierskapstyle is dalk anders as mans s’n, maar ek kan nie glo dat dit swakker of minder effektief is nie. Ek droom, soos soveel feministe, van ’n tydperk waarin vroue ook die leiers van groot gemeentes sal wees, ’n tydperk waarin vroue nie meer op grond van hul gender as die swakkeres, die “ander” of die minder bekwame gesien sal word nie.

My ervaring is dat mense dit geniet en waardeer wanneer ek preek. Dit gebeur dikwels dat mense deur die week bel om te hoor of ek Sondag gaan preek, want hulle wil familie of vriende saambring kerk toe as ek weer preek. Ek wil nie klink of ek my eie beuel blaas nie, maar ek weet ek staan nie een tree terug vir enige manlike prediker nie, waarom moet ek terug staan vir ’n manlike leier? Ek wens dat daar êrens ’n teks was wat vroue aanmoedig en bemagtig soos Timoteus bemagtig is in 1 Timoteus

4:12: “Niemand mag op jou neersien omdat jy jonk is nie, maar wees jy vir die gelowiges ’n voorbeeld in woord en gedrag, in liefde, geloof en reinheid”. Ek weet mense sien soms op ons neer, nie as gevolg van ons jonkheid nie, maar as gevolg van ons gender. Ek sal egter aanhou om ’n voorbeeld te wees in woord en gedrag, in liefde, geloof en reinheid.

## 5.7 Konklusie

Hoofstuk vier maak dit duidelik dat die vrou se rol in die huishouding, kerk en samelewing in Efesiërs volgens die tradisionele kommentare uitgebeeld word as onderdanig. Die metafore van Efesiërs spreek van die kultuurwaardes van die antieke Mediterreense samelewing, wat die man as die patriarg beskou het. Ongelukkig het die manlike, tradisionele, fundamentalistiese kommentare op die Bybel vir so ’n lang tydperk die dominante rol in die interpretasie van Nuwe-Testamentiese tekste vertolk dat dit as die norm beskou word. Die rol van die man as gesaghebber en heerser het byna ’n goddelike karakter gekry wat vandag nog van preekstoel af verkondig word. In die teorie sowel as in die praktyk word die man steeds gesien as die hoof, die rolmodel, die leier en die verteenwoordiger van Christus, terwyl die vrou die onderdanige rol van die liggaam, die bruid en die kerk vertolk. In hoofstuk vyf is dit duidelik dat in die praktyk die vrou steeds die ondergeskikte in die bediening is.

Die bevrydingstryd van die vrou het al baie veranderinge in die kerk teweeg gebring, maar ons kan nog glad nie tevrede wees met die huidige situasie nie. Vroue moet in die kerk as gelykes beskou word en op gelyke voet met hul manlike kollegas behandel word. Die stryd vir hierdie gelykheid en vryheid is nog lank nie verby nie.

## Hoofstuk 6

### Samevatting

#### **6.1 Die rol van die vrou in godsdiensbeoefening vanuit 'n historiese perspektief**

Die rede waarom daar nog so min studie gedoen is oor die vrou se rol in godsdiensbeoefening, is omdat die meeste teoloë mans is en tot onlangs het hulle al die navorsingswerk gedoen. Die rol wat die vrou vertolk het in die geskiedenis was nie vir hulle relevant nie: “Until the last two decades, women’s history and women’s religion were largely ignored by scholars of late antiquity as they were by scholars of most disciplines” (Kraemer 1992:4). Volgens Kraemer was die geskiedenis van die godsdiens sinoniem met die geskiedenis van die man.

Uit die navorsing vir hierdie studie wil dit voorkom dat elke keer wanneer vroue in die Christelike kerk opgestaan het as leiers, mans nuwe maatreëls ingestel het om die status quo te probeer verseker. Solank die vrou haar bediening uitgeleef het binne die grense van die man se goedkeuring en leierskap, was daar nie konflik nie, maar sodra 'n sterk vrou 'n bedreiging ingehou het vir manlike dominansie, soos byvoorbeeld Priscilla is maatstawwe soos Efesiërs se huishoudelike kodes ingestel om die vrou net weer op haar “plek” te sit. Alhoewel die Griekse en Romeinse vrou meer aktief betrokke was in die godsdiensbeoefening van kultusse wat godinne aanbid het, was dit steeds binne die raamwerk van patriargale toestemming. Al rede waarom die mans hul vroue die vryheid van godsdiensbeoefening toegelaat het, was omdat dit as deel van die vrou se huishoudelike pligte beskou is en omdat die kultusse wat deur vroue aangehang is die kulturele rol van die vrou onderskryf het. 'n Verdere bewys van die manlike dominansie in die antieke Mediterreense samelewing is dat mans die inisieerders van kultusse was wat deur vroue slaafs nagevolg is en die reëls en rituele van die heidense godsdienste is deur mans ingestel. In die vroeë kerk is daar genoegsame bewyse dat vroue wel 'n rol gespeel het, veral as profeteses en diakens, maar min bewyse bestaan van vroue in leiersposisies. Soos vandag, was die vroue betrokke in die dienswerk, maar nie in die besluitneming nie.

Die beweging vir vroueregte het gedurende die laaste vyftig tot sestig jaar vroue se leiersposisies in Christelike kerke begin ondersoek. Schüssler Fiorenza beweer dat samelewing die definisie van gender bepaal: “... what it means to be a man or a wo/man is not a ‘naturally given’ or ‘divinely ordained’ fact but is socially and historically constructed and activated or ‘performed’ in and through the technologies of gender” (Schüssler Fiorenza 2001:103). Sy is van mening dat gender, soos ras en status, nie iets is wat gedefinieer word deur biologie of goddelike riglyne nie, maar deur die samelewing, die geskiedenis

en die strukture wat 'n kultuur aanneem. Die onderdrukking van die vrou is nie 'n God-gegewe nie. Die onderdrukking van die vrou in die Bybel is nie 'n goddelike instelling nie, maar word in die konteks en kultuur van patriargie en manlike dominansie wel as sulks beskou. In gender-kritiek word daar krities gekyk na die kwessies rakende die onderdrukking van die vrou en die dominansie van die man, die oorsprong en gevolg daarvan, die stryd om bevryding en die vroulike/feministiese interpretasie van die Bybel. Vir 2000 jaar is vroue in die kerk van Christus onderdruk en is daar teen hulle gediskrimineer. Dit maak vroue opstandig en krities teenoor die manlike gesag wat uitgeoefen word, ook in die kerklike wêreld.

Gedurende die navorsing vir hierdie studie het ek met 'n skok besef dat indien ek 'n paar jaar vroeër gebore is ek heel moontlik nie die geleentheid en voorreg sou hê om verdere opleiding te ontvang nie. Daar is 'n dankbaarheid in my teenoor vrouestryders wat die pad gebaan het vir vroue soos ek om verder te kan studeer, om onself te kan bekwaam om ons roeping en gawes uit te leef, sonder om verskoning te maak vir die feit dat ons van die vroulike geslag is.

Gender-kritiek raak egter nie net die godsdienstige ervarings van die vrou nie, maar ook die sosiale, ekonomiese, politieke en nog vele ander aspekte van die samelewing waarin die vrou haarself bevind.

## **6.2 Die noodsaaklikheid van genderstudies vir die Teologiese wetenskappe**

Soos reeds bespreek in 1.5.5 is christenvroue blootgestel aan die vrouebewegings en het begin om feministiese sienings aan te hang. Die gevolg was dat 'n feministiese teologie uit die sekulêre feminisme gebore is. Vroue in die wêreld, maar ook vroue in die kerk, is onderdruk en sou nie langer stilbly daarvoor nie.

Elke vrou het haar unieke ervarings. Die sleutel is egter om in ander vroue se skoene te staan en hulle ervarings te begryp, met jou hart en met jou verstand. Volgens Keane het daar baie verskillende strome van feministiese teologie ontwikkel as gevolg van die verskille tussen vroue en hulle agtergrond en kultuur (Keane 1998:121). Feministiese teologie kan rewolusionêr wees of hervormend. Rewolusionêre feministe glo dat die christelike tradisie so ten gunste van die manlike geslag is, as gevolg van patriargie, dat dit verwerp moet word: "Radical revolutionary feminist theologians like Mary Dale advocate a separatist approach. They strive to create an alternative female-centred community and social life 'purged' of male control" (Keane1998:123). Ek stem saam met Keane dat so 'n radikale feminisme net die bordjies verhang. Weereens word die sonde van onderdrukking en disrespek vir 'n ander mens se waarde gepleeg. Ek vind baie meer aanklank by hervormingsfeministe

wat van mening is dat mans en vroue gelyk is. Hulle verwys baie na die vroulike karakter van God, want albei geslagte is na God se beeld geskape. Hervormingsfeministe se doel is om mense bewus te maak van die stryd van vroue. Keane se beswaar teen hervormingsfeministe is egter dat seksisme nie hervorm kan word nie, want dit is 'n bose mag wat vernietig en uitgeroei moet word (Keane 1998:124).

Daar moet 'n nuwe manier gevind word om teologie te bedryf. In die teologiese wêreld en Bybelkundige studies beteken dit dat daar gekyk moet word na die vrou se insluiting in die Bybel. Daar is heelwat teksgedeeltes in die Bybel wat verwys na die vrou se plek in die samelewing. Hierdie tekste moet krities bekyk word. Kan die Bybel nog relevant wees vir vandag se situasies en vir die stryd van gelykheid waarin ons onself bevind? Ek bly van mening dat die Bybel die antwoorde en waardes bevat waarop 'n gesonde samelewing gebou kan word. Soos reeds bespreek in 5.4.2 ondersteun Ackermann hierdie siening:

“Despite the fact that the Bible reflects the patriarchal ways of the societies in which the biblical writers lived, despite the notable absence of women’s voices in the Scripture, despite serious critiques advanced by feminist biblical scholars on traditional interpretations of the Bible and their challenges to the uncritical use of biblical texts and despite the androcentrism of these texts, feminist and womanist theologians still claim the Bible as their source book for their theologies which has the power to speak to the lives of women today” (Ackermann 1998:357).

Die interpretasie van die Bybel moet egter so gedoen word dat die kulturele invloed van stelsels soos patriargie nie die betekenis van die geestelike beginsels oorskadu nie. Die onderdrukking van die vroulike geslag is in die verlede geregtig deur na die Bybel te verwys. Ek is van mening dat daar op hierdie stadium van ons geskiedenis genoegsame studies gedoen is en genoeg bewyse bestaan dat niemand kan stry teen die invloed wat die kulturele strukture op die skryf en interpretasie van die Bybel gehad het nie. Wanneer die verskil tussen kulturele antieke Mediterreense waardes en sisteme en goddelike, geestelike beginsels in gedagte gehou word, kry die Bybel nuwe betekenis.

Schüssler Fiorenza wil transformasie, aksie en verandering bring en sê: “We need to analyze the past and the present in order to articulate creative visions and transcending imaginations for a new humanity, global ecology, and religious community” (Schüssler Fiorenza 2001:186). Die stryd is nie net op papier nie. In die praktyk moet daar verandering kom en gemeenskappe moet transformasie ondergaan.

Wat was Jesus se siening oor die gelykheid van mense? Keane is van mening dat Jesus nie die sosiale sisteme ondersteun het nie: “Jesus did not subscribe to the social norms of the Greco-Roman world



which distinguished between people on the grounds of race, class, religion or gender” (Keane 1998:127). Dit was nie vreemd om melaatses, besetenes, siekes, kreupeles, heidene, sondaars en vroue in Jesus se geselskap te vind nie. Jesus het die kulturele, politieke en sosiale strukture deur sy optrede gekonfronteer. Hy was nie ’n onderdrukker van vroue nie, maar ’n verlosser en bemagtiger. Jesus se bediening het almal ingesluit. Ware dissipels van Jesus sal in Sy voetspore volg en dienaars wees, nie onderdrukkers nie. Jesus se eie woorde in Matteus 23:11-12 is: “*Maar die grootste van julle moet jul dienaar wees. Wie homself verhoog, sal verneder word ...*”.

Soos reeds genoem in 5.4.2 identifiseer Wraight drie areas van verandering wat moet plaasvind vir die vrou in die kerk: “... national church institutions, local churches and their leaders, and within women themselves” (Wraight 2001:188). Soms is ons ons eie vyande, wanneer ons nie die geleentheid wat ons pad langs kom gebruik nie, wanneer ons stilbly as ons moes gepraat het. Die onsekerheid binne in vroue keer dat ons ons posisie in die samelewing inneem as volwaardige skepsel van God. Ek noem dit ’n onsekerheid, want daar is 2 strydende partye in my — aan die een kant is daar die beeld van vrou-wees waarmee ek grootgeword het, waarmee ek gebreinspoel is dat die vrou moet onderdanig wees en deur liefde oorkom ons alles, dat vroue nou maar eenmaal beskik is om die “swakkere geslag” te wees. Daar is ’n ander kant ook, ’n opstandigheid wat uitroep vanuit my *splagna*: Hoekom het Jesus aarde toe gekom? Die fondasie waarop ek my lewe bou is die boodskap van redding, verlossing en bevryding. Waarom moet ek dan onderdruk word? Jesus het gekom om my te bevry!

### **6.3 Gevolgtrekkings oor die boodskap van Efesiërs**

Ek wil aansluit by Nortjé-Meyer se stelling oor Efesiërs:

“Die brief is deur en deur ’n patriargale dokument wat gebaseer is op ’n patriargale hiërargiese strukturering van die huishouding, die christelike gemeente en die heelal. Hierdie struktuur van denke kan nie verander of aangepas word deur bloot persoonlike voorname van manlik na vroulik of meervoud te verander nie. Maar daar behoort ook kantaantekeninge aangebring te word om die androsentriese denke en patriargale strukture uit te wys en bekend te stel aan die leser. Dit is nie genoeg dat die uitleg en verklaring van Bybelse literatuur aan predikers oorgelaat moet word nie, omdat die meeste predikers self patriargaal ten opsigte van hulle Skrifbeskouing en hulle siening van die rol van die vrou in die gemeente en by die huis is. Vroue behoort die geleentheid gegee te word om hulleself in te lig ten opsigte van verskillende interpretasiemoontlikhede van die Bybelse tekste” (Nortjé-Meyer 2003:191).

Ek is van mening dat onkunde die rede is vir die voortslepende onderdrukking van die vrou. Vroue word opgevoed deur patriargale ouers en hulle denke word gevorm deur 'n patriargale kerk. Ek neem myself as 'n voorbeeld. Voordat ek blootgestel is aan gender-kritiek was ek maar tevrede om saam te vloei met die strukture van die samelewing, alhoewel ek altyd bewus was van die onregverdigheid. Nadat ek egter meer ingelig is oor die agtergrond van patriargie en die stryd van gender-kritiek verstaan, sien ek myself as 'n medestryder en nie meer 'n toeskouer nie. Baie vroue besef nie dat hulle onderdruk word nie, aangesien hulle oor geslagte heen gebreinspoel is om manlike dominansie as die norm te aanvaar.

Nortjé-Meyer vra die vraag of Efesiërs nog enige doel dien in die Bybel. Moet dit nie maar net bloot as antieke literatuur beskou word nie, aangesien die gesagstrukture en die rol van die man en vrou nie meer vandag op hierdie beginsels behoort te funksioneer nie? Sy antwoord: “Orde reëlins in die gemeente en in die huishouding is nog steeds belangrik en dit bly die bydrae wat hierdie brief aan die Kerk lewer. Maar dit hoef nie deur 'n hiërargiese patriargale magstruktuur te geskied nie. In die hedendaagse samelewing bestaan daar ander maatreëls wat gebruik en toegepas kan word om ordelike funksionering van die Kerk en die christelike huishouding te verseker” (Nortjé-Meyer 2003:192). Ek is nie van mening dat Efesiërs uit die Bybel verban moet word nie, maar dat daar 'n alternatiewe interpretasie van die tradisionele patriargale boodskap beskikbaar moet wees. Uit onkunde neem vroue aan dat Efesiërs se huishoudelike kodes goddelike instellings is. Die gewone vrou op straat het die reg om die effek van patriargisme op die skryf van die Bybel te verstaan en ook te weet hoe patriargisme die interpretasie van die Bybel oor al die eeue beïnvloed het. Hierdie alternatiewe lees van die Bybel sal deur vroueteoloë aan hul “susters” voorgelê moet word. Dit is ons plig as akademici om die volle waarheid aan die publieke lesers van die Bybel bekend te maak.

Die konteks waarin die metafore van Efesiërs gebruik word, is die funksionering van die gelowige gemeente (manlike liggaam) en die funksionering van die huishouding (vroulike liggaam). Binne die kulturele konteks van die brief word die man uitgebeeld as die hoof van die vrou, soos Christus die hoof van die kerk is. Hierdie siening is nie meer volhoubaar vir 'n samelewing waarin die gelykheid van die geslagte 'n basiese reg is nie.

Soos reeds genoem in die konklusie van hoofstuk 4 is dit baie moeilik, indien nie onmoontlik nie, om totaal objektief te staan wanneer 'n teks geïnterpreteer word. Die tradisionele, patriargale en androsentriese kommentaar interpreteer die metafore in Efesiërs vanuit die tradisie van oorheersing en dominansie, terwyl die bevrydingsteologie en feministiese hermeneutiek dieselfde teks interpreteer

vanuit 'n posisie van onderdrukking. Die interpretasie van die metafore in Efesiërs soos gedemonstreer in hierdie studie bevestig Black se opinie dat 'n metafoor die realiteit van die lewe weerspieël (Black 1979:41) Die metafore in Efesiërs weerspieël die kulturele en sosiale realiteite van die antieke Mediterreense tyd.

Die metafore in Efesiërs oorvleuel — Christus is hoof van die liggaam, maar ook hoof van die vrou. Die beeld van hoofskap kom voor in die *liggaamsmetafoor*, maar ook in die metafoor van die *bruid* en *bruidegom*. As hoeksteen is Hy ook die belangrikste steen in die metafoor van die *tempel*. Die metafoor van die bruid en bruidegom is die mees problematies aangesien dit in my opinie nie 'n korrekte weerspieëling is van die realiteit nie. In die werklikheid van die moderne lewe is die vrou nie meer 'n minderwaardige wese wat tevrede is om by die huis te bly en kinders groot te maak nie.

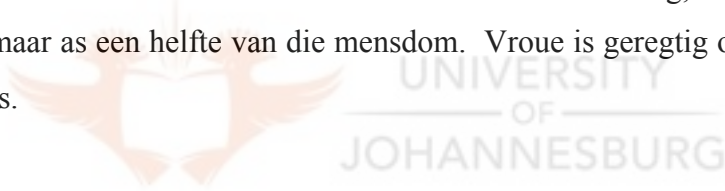
Na my mening is die metafoor wat die man vergelyk met Christus problematies aangesien die skrywer van Efesiërs die sosiale, kulturele strukture as norm gebruik waarvolgens die kerk moet funksioneer. Ek is van mening dat Efesiërs steeds 'n belangrike funksie vervul en nie afgeskryf moet word as gevolg van sekere kulturele en sosiale verskille nie. Daar is waardevolle teologiese uitsprake, maar die verskil in sosiale en kulturele waardes van die antiek Mediterreense tyd en vandag se moderne leser moet in aanmerking geneem word wanneer Efesiërs geïnterpreteer word. Nie alle uitsprake kan nog van toepassing gemaak word op vandag se realiteite nie — slawerny word nie meer as 'n sosiaal aanvaarbare praktyk beoefen nie. My mening is dat vroue vandag veg vir gelykheid soos wat slawe eeue gelede geveg het vir bevryding. Die rol van die vrou in die huishouding, die samelewing en die kerk word steeds beïnvloed deur die fundamentalistiese kommentare wat die metafore in Efesiërs interpreteer vanuit 'n manlike, patriargale siening. As gevolg van die eeue oue tradisie van manlike dominansie en vroulike onderdanigheid word die vrou vandag nog onderdruk, selfs in die kerk.

#### **6.4 Die toekomsverwagting van die vrou**

Deel van die antwoord op die vraag: “Hoekom gender-kritiek?” moet insluit dat vroue 'n toekomsverwagting het. Daar is 'n eskatologiese hoop dat die rol van die vrou drasties sal verander in die toekoms. Rakoczy spreek haar toekomsverwagting soos volg uit: “The future is here and yet to come. We strain forward with expectation to shape new worlds, new relationships, new ways of ministry and community, new ways of being women in our societies and cultures. We see the new and yet long for so much more” (Rakoczy 2004:413). Vroue droom oor 'n toekoms waarin daar regverdigheid en moontlikhede vir almal sal wees, 'n toekoms wat nie sal vra wat jou gender,

nasionaliteit, ekonomiese status of godsdiensoortuigings is nie, maar 'n toekoms gevul met vryheid en gelykheid. Ook Schüssler Fiorenza het 'n toekomsverwagting: "A hermeneutics of creative imagination in turn seeks to generate utopian visions that have not yet been realized, to 'dream' a different world of justice and well-being. What we cannot imagine will not take place" (Schüssler Fiorenza 2001:179). Die eskatologiese hoop maak vandag se stryd draaglik, want die droom van 'n beter môre leef in vroue se harte. Wat alreeds bereik is deur die stryd van feministe sedert die 1960's is merkwaardig. Die baanbrekerswerk is grootliks gedoen; nou moet ons net voortbou op die oorwinnings wat alreeds behaal is vir ons gender. Die stryd is beslis nog nie verby nie, maar wanneer ek terugkyk na die verlede, besef ek daar is vroue wat die wêreld se siening oor gender verander het en daar gaan beslis sterk vroue wees wat hierdie stryd vir gendergelykheid gaan voortsit totdat daar by 'n punt van balans in die samelewing gekom is.

Feminisme het dit ten doel om verandering te bring. Strukture en waardes in die verskillende samelewings moet verander om die vrou deel te maak van die besluitneming en funksionering van die mensdom op elke gebied. Die vrou moet deel wees van die samelewing, nie as 'n minderwaardige skepsel van God nie, maar as een helfte van die mensdom. Vroue is geregtig op dieselfde behandeling en geleentheid as mans.



## Bibliografie

- ACKERMANN, D M 1998. Feminist and Womanist Hermeneutics, in Maimela, S & Konig A (eds), *Initiation into Theology. The Rich Variety of Theology and Hermeneutics*. Pretoria: JL van Schaik.
- BARCLAY, W 1976. *The Letters to the Galatians and Ephesians*. Philadelphia: The Westminster Press.
- BIKERS CHURCH KIMBERLEY, 2001-2008. *Notules van vergaderings gehou vanaf 2001 tot 2008*. Ongepubliseerde werk
- BLACK, M 1979. More About Metaphor, in Ortony, A (ed), *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 19-43.
- BOCK, G 1998. Women's History and Gender History: Aspects of an International Debate, in Schoemaker, R & Vincent, M (eds), *Gender and History in Western Europe, 25-42*. London: Arnold.
- CARGAL, T B 1993. Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy: Pentecostals and Hermeneutics in a Postmodern Age. *Pneuma* 15, 163-188.
- CLARK, M S 1997. An Investigation into the Nature of a Viable Pentecostal Hermeneutic. Thesis for D Th, Pretoria: Unisa. (Chapter 3).
- CMA, 2008 Oktober. *Ministry of CMA*. [Tuisblad van CMA], [Intyds]. Beskikbaar: <http://www.cmausa.org/ministry> [2008 Oktober 03].
- COTTER, W 1994. Women's Authority Roles in Paul's Churches: Countercultural or Conventional? *Novum Testamentum* 36(4), 350-372.
- D'ANGELO, M R 1995. Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women's Heads in Early Christianity, in Eilberg-Schwartz, H & Doniger, W (eds), *Off with Her Head! : The Denial of Women's Identity in Myth, Religion and Culture*. Berkeley: University of California Press. 131-164.
- DAWES, G W 1998. *The Body in Question. Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33*. Leiden: Brill.
- DULING, D C 2003. *The New Testament: History, Literature, and Social Context*. Belmont CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- DU TOIT, A B 1884. Oriënterende opmerkings oor die Pauliniese briefliteratuur pp. 1-22, in Du Toit, AB (red). Handleiding by die Nuwe Testament Band V. Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

- GRINDHEIM, S 2003. What the OT Prophets did not Know: The Mystery of the Church in Ephesians 3:2-13. *Biblica* 84(4), 531-553.
- HANSON, K C & Oakman, D E 1998. *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- HEINE, R E 2000. Recovering Origen's Commentary on Ephesians from Jerome. *Journal of Theological Studies* 51(1), 478-514.
- HOEHNER, H W 2002. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids Mich.: Baker Academic.
- JOHNS, J D 1995. Pentecostalism and the Postmodern Worldview. *Journal of Pentecostal Theology* 7, 73-96.
- JOHNSON, E E 1998. Ephesians, in Newsom, C A & Ringe, S H (eds), *Women's Bible Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 428-432.
- KEANE, H 1998. Feminist and Womanist Theology, in Maimela, S & Konig A (eds), *Initiation into Theology. The Rich Variety of Theology and Hermeneutics*. Pretoria: JL van Schaik.
- KEENER, C S 2003. Some New Testament Invitations to Ethnic Reconciliation. *Evangelical Quarterly* 75(3), 195-213.
- KITCHEN, Martin 1994. *Ephesians*. London: Routledge.
- KRAEMER, R S 1992. *Her share of the blessings: women's religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*. New York: Oxford University Press.
- KREITZER, Larry J 1997. *The Epistle to the Ephesians*. London: Epworth Press.
- LAQUEUR, T W 1992. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- LEMMER, R 1998. Movement from Allegory to Metaphor or from Metaphor to Allegory? "Discovering" Religious Truth. *Neotestamentica* 32(1), 95-114.
- LEMMER, R 1998. Understanding 'Body of Christ' in the Letter to the Ephesians. *Neotestamentica* 32(2), 459-496.
- LIDONNICI, L R 1992. The Image of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration. *The Harvard Theological Review* 85(4), 389-415.



- LINCOLN, A T & Wedderburn, A J M 1993. *The Theology of Later Pauline Letters*. London: Cambridge University Press.
- MACPHERSON, D 1972. *Paul I*. London: Sheed and Ward.
- MALINA, B J 2001. *The New Testament World Insights from Cultural Anthropology*. Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press.
- MALINA, B J & Pilch, J J 2006. *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.
- MALINA, B J & Neyrey, J H 1996. *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press.
- MCELROY, W. 2006 Augustus 03. *Ifeminism versus Gender Feminism*. [Tuisblad van Wendy McElroy], [Intyds]. Beskikbaar: <http://www.wendymcelroy.com/talks/comwealthsf.html> [2006 Augustus 09].
- MCFARLAND, I A 2000. A Canonical Reading of Ephesians 5:21-33: Theological Gleanings. *Theology Today* 57(3), 344-356.
- MCFAGUE, S 1982. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press.
- MEEKS, W A 1974. The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity. *History of Religions* 13(3), 165-208.
- MEEKS, W A 1986. Interpreting the Bible with Anthropology: The Case of the Poor and the Rich. *Listening. Journal of Religion and Culture* 21: 148-59.
- MOORE, S D & Anderson, J C 2003. *New Testament Masculinities*. Atlanta: SBL.
- MOTLHABI M 1987. *The Theory and Practice of Black Resistance to Apartheid*. Johannesburg: Skotaville Publishers.
- MOUTON, E 2002. *Reading a New Testament Document Ethically*. Atlanta, Ga: SBL.
- NORTJÉ-MEYER, S J 2003. Die hiërargiese funksionering van God, mans en vroue in die brief aan die Efesiërs. *Verbum et Ecclesia* 24(1), 180-193.
- NORTJÉ-MEYER, S J 2003. The Male Body versus the Female Body in Ephesians 4:13 and 5:26-27. *Ekklesiastikos Pharos* 82(1&2), 135-140.

- NORTJÉ-MEYER, S J 2005. Questioning the 'Perfect Male Body': A Critical Reading of Ephesians 4:13. *Scriptura* 90 (2005), 701-739.
- OSIEK, C & Balch, D L 1997. *Families in the New Testament World*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- OSIEK, C 2002. The Bride of Christ (Ephesians 5:22-33): A Problematic Wedding. *Biblical Theology Bulletin* 32(1), 29-39
- PAGE, S H T 2005. Whose Ministry? A Re-Appraisal of Ephesians 4:12. *Novum Testamentum* 47(1), 26-46.
- PERKINS, P 1997. *Ephesians*. Nashville: Abingdon.
- POLLITT, J J 1972. *Art and Experience in Classical Greece*. Cambridge: London: Cambridge University Press.
- PORTER, J I 1999. *Construction of the Classical Body*. Michigan: University of Michigan Press.
- RAKOCZY, S 2004. *In Her Name. Women Doing Theology*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- SALDARINI, A J 1989. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Edinburgh: T & T Clark.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E 2001. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll: Orbis books.
- SOKOLOWSKI, F 1965. A New Testimony on the Cult of Artemis of Ephesus. *The Harvard Theological Review* 58(4), 427-431.
- SOSKICE, J M 1985. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press
- STEINHART, E 2001. *The Logic of Metaphor: Analogous Parts of Possible Worlds*. Dordrecht: Kluwer Academic Press.
- STERN, J J 2000. *Metaphor in Context*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- STEWART, A F 1997. *Art, Desire, and the Body in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THURSTON, B 1995. *Reading Colossians, Ephesians and 2 Thessalonians: a Literary and Theological Commentary*. New York: The Crossroad Publishing Company.

- TREBILCO, P 2004. *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- VAN DEN HEEVER, G A 1992. Theological Metaphorics and the Metaphors of John's Gospel. *Neotestamentica* 26(1), 89-100.
- VORSTER, J N 2000. Empersonating the Bodies of Early Christianity. *Neotestamentica* 34(1), 103-124.
- WAINWRIGHT, E M 1991. *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel of Matthew*. Berlin: Walter de Gruyter.
- WENDLAND, E R 1999. Contextualising the Potentates, Principalities and Powers in the Epistle to the Ephesians. *Neotestamentica* 33(1), 199-223.
- ZEITLIN F 1999. "Reflections on Erotic Desire in Archaic and Classical Greece", in PORTER, J I C. *Construction of the Classical Body*. Michigan: University of Michigan Press.

