

HERDERLIJKE REGEL OF INBURGERINGSCURSUS?

THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT VAN DE GEREFORMEERDE KERKEN
IN NEDERLAND TE KAMPEN

**HERDERLIJKE REGEL OF INBURGERINGSCURSUS?
EEN BIJDRAGE AAN HET ONDERZOEK NAAR DE ETHISCHE
RICHTLIJNEN IN 1 TIMOTEÛS & TITUS**

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE THEOLOGIE,

OP GEZAG VAN DE RECTOR DR. M. TE VELDE,

HOOGLERAAR IN DE THEOLOGIE,

ZO GOD WIL IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

OP VRIJDAG 7 JUNI 2013

DES NAMIDDAGS TE 15.00 UUR IN DE LEMKERZAAL,

BROEDERSTRAAT 16 TE KAMPEN

door

Myriam Germana Palmyra Klinker – De Klerck

Promotor: Prof. dr. P.H.R. van Houwelingen

Tweede promotor: Prof. dr. J.W. van Henten

Sponsored by **S**TICHTING **A**FBOUW **K**AMPEN

INHOUDSOPGAVE

WOORD VOORAF.....	10
INLEIDEND HOOFDSTUK: VAN HERDERLIJKE REGEL TOT INBURGERINGSCURSUS. DE STAND VAN HET ONDERZOEK NAAR DE PASTORALE BRIEVEN	12
A. HET PROFIEL VAN DE BRIEVEN	13
1. Literaire en theologische incoherentie	13
2. Burgerlijke ethiek	13
3. Erosie van het gemeenschappelijke profiel.....	16
B. NAAR EEN ONDERZOEKSVRAAG.....	19
C. OPZET, METHODE EN RELEVANTIE VAN HET ONDERZOEK.....	22
DEEL I: ETHISCHE RICHTLIJNEN IN 1 TIMOTEÛS EN TITUS	26
INLEIDING.....	26
A. 1 TIMOTEÛS 2,8-3,1A.....	37
1. Het gebed van mannen (1 Timoteüs 2,8)	40
a. Categorie	40
b. Gedrag	42
c. Waardering.....	43
d. Motivering	43
e. Sociale conventies.....	44
2. De opsmuk van vrouwen (1 Timoteüs 2,9-10).....	44
a. Categorie	44
b. Gedrag	45
c. Waardering.....	48
d. Motivering	48
e. Sociale conventies.....	49
3. Zich laten onderrichten versus onderwijzen (1 Timoteüs 2,11-3,1a).....	50
a. Categorie	50
b. Gedrag	50
c. Waardering.....	56
d. Motivering	56
e. Sociale conventies.....	61
4. Conclusie over 1 Timoteüs 2,8-3,1a	64
B. 1 TIMOTEÛS 3,1-13	67
1. Opzieners (1 Timoteüs 3,1-7)	67
a. Categorie	68
b. Gedrag	69

c. Waardering.....	72
d. Motivering	72
e. Sociale conventies.....	74
2. Diakenen (1 Timoteüs 3,8-13).....	75
a. Categorie	75
b. Gedrag	79
c. Waardering.....	81
d. Motivering	81
e. Sociale conventies.....	82
3. Conclusie over 1 Timoteüs 3,1-13.....	82
C. 1 TIMOTEÛS 5,1-2	84
1. Timoteüs en ‘zijn familie’	84
a. Categorie	84
b. Gedrag	86
c. Waardering.....	87
d. Motivering	87
e. Sociale conventies.....	88
2. Conclusie over 1 Timoteüs 5,1-2.....	89
D. 1 TIMOTEÛS 5,3-16	90
1. Weduwen en ware weduwen	90
a. Categorie	92
b. Gedrag	96
c. Waardering.....	105
d. Motivering	106
Excurs: 2 Timoteüs 3,1-9.....	108
e. Sociale conventies.....	109
2. Conclusie over 1 Timoteüs 5,3-16.....	111
E. 1 TIMOTEÛS 5,17-25.....	113
1. Oudsten	114
a. Categorie	115
b. Gedrag	117
c. Waardering.....	118
d. Motivering	120
e. Sociale conventies.....	120
2. Conclusie over 1 Timoteüs 5,17-25	121
F. 1 TIMOTEÛS 6,1-2A	123
1. Slaven	123
a. Categorie	124
b. Gedrag	124
c. Waardering.....	125
d. Motivering	125

e. Sociale conventies.....	127
2. Conclusie over 1 Timoteüs 6,1-2.....	129
G. TITUS 1,5-9.....	131
1. De opziener.....	131
a. Categorie.....	132
b. Gedrag.....	133
c. Waardering.....	135
d. Motivering.....	135
e. Sociale conventies.....	137
2. Conclusie over Titus 1,5-9.....	137
H. TITUS 2,1-10.....	139
1. Aansporing in de gezonde leer.....	139
a. Categorie.....	140
b. Gedrag.....	142
c. Waardering.....	144
d. Motivering.....	144
e. Sociale conventies.....	147
2. Conclusie over Titus 2,1-10.....	147
I. TITUS 3,1-2.8.....	149
1. Gedrag naar ‘buitenstaanders’ toe.....	149
a. Categorie.....	150
b. Gedrag.....	150
c. Waardering.....	151
d. Motivering.....	152
e. Sociale conventies.....	153
2. Conclusie over Titus 3,1-2.8.....	153
CONCLUSIE.....	155

**DEEL II: DE MAN-VROUW VERHOUDING IN 1 TIMOTEÛS & TITUS
ENERZIJD EN 1 KORINTIËRS ANDERZIJD** 162

INLEIDING.....	162
A. 1 KORINTIËRS 7,1-7.....	168
1. Het is ‘goed’.....	168
a. Categorie.....	169
b. Gedrag.....	170
c. Waardering.....	172
d. Motivering.....	175
e. Sociale conventies.....	179
2. Conclusie over 1 Korintiërs 7,1-7.....	180
B. 1 KORINTIËRS 7,10-16.....	182
1. Over het uiteengaan van man en vrouw.....	182

a. Categorie	183
b. Gedrag	184
c. Waardering.....	187
d. Motivering	187
e. Sociale conventies.....	193
2. Conclusie over 1 Korintiërs 7,10-16.....	194
C. 1 KORINTIËRS 11,2-16	197
1. Over de hoofdbedekking.....	197
a. Categorie	199
b. Gedrag	199
c. Waardering.....	202
d. Motivering	202
e. Sociale conventies.....	209
2. Conclusie over 1 Korintiërs 11,2-16.....	210
D. 1 KORINTIËRS 14,33B-36	213
1. Over het zwijgen van vrouwen in de samenkomsten	214
a. Categorie	215
b. Gedrag	215
c. Waardering.....	217
d. Motivering	217
e. Sociale conventies.....	218
2. Conclusie over 1 Korintiërs 14,33b-36.....	219
E. VERGELIJKING TUSSEN 1 TIMOTEÛS & TITUS EN 1 KORINTIËRS.....	220
1. Overzicht van gegevens	220
2. Observaties met betrekking tot het gedrag.....	226
Convergentie naar twee basisverwachtingen	226
Een buiten- en een binnenperspectief	227
3. Observaties met betrekking tot motivering	228
Huwelijkstrouw.....	228
De eigen positie van (man en) vrouw.	229
4. Mogelijke verklarende factoren voor de verschillen.....	230
Medewerkersinstructie versus gemeentebrief.....	230
Een eigen praktische oriëntatie	231
5. Resultaat van de vergelijking.....	235
CONCLUSIE.....	236
EINDCONCLUSIE	238
1. TYPERING ALS ‘BURGERLIJK’.....	238
2. RESULTATEN UIT DE EXEGESE	239
3. EEN VRUCHTBARE WERKHYPOTHESE.....	242
4. RELEVANTIE VOOR HET PAULUSONDERZOEK	243

SUMMARY	245
GEBRUIKTE AFKORTINGEN.....	249
BIBLIOGRAFIE.....	250
INDEX	272
CURRICULUM VITAE.....	289

WOORD VOORAF

Paulus intrigeert mij al lang. Zijn brieven schetsen de contouren van een levende paradox: een zwakke verschijning met een krachtige boodschap. Gelijkvormigheid aan Jezus Christus was voor hem dan ook het duidelijkste waarmerk van zijn apostelschap. Een eerste kennismaking met deze bijzondere figuur vond plaats tijdens de inleidende colleges van prof.dr. J. Delobel in het tweede jaar van mijn theologiestudie aan de Katholieke Universiteit Leuven. In de daaropvolgende jaren bestudeerde ik de zogeheten authentieke Paulusbrieven van meer nabij. De Pastorale Brieven leerde ik pas later kennen, toen ik bij prof.dr. P.H.R. van Houwelingen aan de Theologische Universiteit Kampen een aanstelling als AIO (assistent in opleiding) kreeg. Binnen het *corpus paulinum* vormen deze drie brieven een ‘eigenaardig’ trio. Aanvankelijk met nieuwsgierigheid en later met genoegen heb ik de afgelopen jaren 1 Timoteüs en Titus mogen bestuderen.

Promoveren is vooral een overdrachtelijk werkwoord. Allereerst wil ik dan ook mijn promotor, prof.dr. P.H.R. van Houwelingen, bedanken voor de vorming die ik van hem mocht ontvangen en ook voor zijn zorgzame begeleiding. Hij heeft mij bij elke stap van het traject op een betrokken en deskundige manier begeleid. Dat hij gedurende een groot deel van mijn onderzoeksperiode werkte aan een commentaar op de Pastorale Brieven, leverde bovendien een vruchtbare uitwisseling van ideeën op.

Ook mijn tweede promotor, prof.dr. J.W. van Henten, wil ik hartelijk danken voor de bereidwilligheid om te investeren in dit onderzoeksproject. De feedback vanuit zijn kennis en ervaring was telkens waardevol. Ik dank ook prof.dr. A. Merz, prof.dr. R. Bieringer, prof.dr. G. Kwakkel en prof.dr. A.L.Th de Bruijne voor hun bereidheid om zitting te nemen in de examencommissie en voor hun opmerkingen bij het manuscript.

Vervolgens gaat mijn dank uit naar een grote kring van mensen zonder wie dit proefschrift nooit tot stand was gekomen. Allereerst wil ik de hoogleraren en docenten van de KU Leuven en de TU Kampen noemen. Zij hebben mij op theologisch gebied gevormd. Ook het overige personeel en de studenten van de TU wil ik noemen. De vele gesprekken in de wandelgangen getuigen van hun hartverwarmende betrokkenheid. In het bijzonder dank ik mijn collega’s aio’s en postdocs voor de gezellige en leerzame lunchgesprekken. De leden van de sectie Bijbel & Talen, de leden van de bibliologische onderzoeksgroep Apeldoorn – Kampen en de leden van de NOSTER netwerkgroep hebben stimulerende feedback gegeven op gedeelten van mijn onderzoek.

Speciale dank gaat uit naar Bart Dubbink en James Eglinton voor hun taalkundige correcties. Daarnaast wil ik de Stichting Afbouw bedanken voor het subsidiëren van de publicatie van dit boek.

Mijn waardering geldt ook familie en vrienden. Speciaal wil ik mijn ouders bedanken voor de mogelijkheden die ze me van kindsaf geboden hebben, voor hun liefdevolle interesse en hun niet aflatende steun bij alle kleine en grote stappen op mijn levensweg. Ook mijn schoonouders dank ik vanwege hun grote betrokkenheid. Mijn man Ron wil ik heel hartelijk bedanken voor zijn liefdevolle en onvoorwaardelijke support. Dit boek was er nooit geweest zonder zijn hulp in materieel en geestelijk opzicht. En ook onze kinderen Karst, Tiemen en Isa, die soms op hun 'quality time' moesten inleveren, wil ik hier uitdrukkelijk noemen.

God gaf de mogelijkheden, gezondheid en energie om dit project af te ronden. Bovenal past Hem mijn dank.

Emmeloord, voorjaar 2013

Inleidend hoofdstuk: Van herderlijke regel tot inburgeringscursus. De stand van het onderzoek naar de Pastorale Brieven

De beide brieven aan Timoteüs en de brief aan Titus ontleen hun verzamelnaam ‘Pastorale Brieven’ (verder: PB) aan een neologisme van professor Paul Anton uit Halle (1661-1730).¹ Al eerder in de geschiedenis karakteriseerde Thomas van Aquino de eerste brief aan Timoteüs als een ‘herderlijke regel’.² ‘Et est haec epistula quasi pastoralis regula, quam apostolus tradit Timotheo...’ (En deze brief is als het ware een herderlijke regel, die de apostel doorgeeft aan Timoteüs...). Voor Thomas lijkt het geen twijfel dat hij een brief van ‘de apostel’ voor zich heeft. Sinds de negentiende eeuw echter is in toenemende mate het Paulinische auteurschap van de brieven aan Timoteüs en de brief aan Titus betwijfeld.³ In het hedendaagse onderzoek worden de PB meestal gerekend tot de trito-paulinische literatuur. Zij weerspiegelen dan niet de historische setting van Paulus’ tijd, maar de situatie aan het einde van de eerste of aan het begin van de tweede eeuw. De karakterisering ‘Pastorale Brieven’ functioneert hierbij als aanduiding voor een apart minicorpus van drie pseudepigrafische brieven door dezelfde auteur vervaardigd. Hierdoor krijgen de afzonderlijke brieven een gemeenschappelijk profiel.

(A) Hieronder volgt allereerst een schets van dit profiel en de wijzigingen die in de laatste decennia optraden, (B) om op grond daarvan de onderzoeksvragen te formuleren en toe te lichten. (C) Tot slot worden de opzet, methode en relevantie van dit onderzoek beschreven.

¹ Voor een bespreking van de aanduiding ‘Pastorale Brieven’ zie H. von Lips, Von den ‘Pastoralbriefen’ zum ‘Corpus Pastorale’. Eine Hallische Sprachschöpfung und ihr modernes Pendant als Funktionsbestimmung dreier neutestamentlicher Briefe (Berlin/ New York: De Gruyter, 1994; 2010).

² In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria. Super I epistulam B. Pauli ad Timotheum Lectura, Caput 1, lectio 2. [<http://www.corpusthomaticum.org/ct1.html> (bezoekt op 24 mei 2011)].

³ De authenticiteit van de PB wordt betwijfeld op vier gronden. (1) Allereerst vallen de brieven historisch moeilijk in te passen in het door Handelingen beschreven kader van Paulus’ zendingsreizen. (2) Ten tweede verschilt de taal en stijl van de brieven aanzienlijk van het taal- en stijlregister in de onbetwiste brieven. Zo vertonen de PB een minder ‘bevolgen’ schrijfstijl dan de onbetwiste brieven en bevatten zij een groot aantal *hapax legomena*. (3) Ten derde lijkt de theologie in de PB af te wijken van Paulus’ theologie. Zo getuigen de brieven van een sterke aandacht voor de rechte leer, terwijl er geen aandacht is voor thema’s als de Geest en het kruis. Daarnaast lijkt de typisch Paulinische tegenstelling tussen geloof en wetswerken tot het verleden te behoren. Verder doen de ethische voorschriften, door hun overeenkomst met de gangbare moraal, ‘burgerlijk’ aan. (4) Ten vierde getuigen de brieven in hun vermelding van verschillende soorten ‘ambten’ binnen de gemeente van een verder gevorderd stadium van kerkontwikkeling. Voor een beknopt evaluerend overzicht van de argumenten zie M. Klinker-De Klerck, “The Pastoral Epistles: authentic Pauline writings,” *EJT* 17 (2008): 101-108.

A. HET PROFIEL VAN DE BRIEVEN

Het gemeenschappelijke profiel waarmee alle drie de PB lange tijd in het onderzoek gekarakteriseerd werden, valt onder twee noemers te beschrijven: incoherentie en burgerlijkheid.

1. Literaire en theologische incoherentie

Tot enkele decennia geleden werden de PB op literair vlak algemeen beschouwd als een weinig coherente verzameling van traditioneel materiaal.⁴ Hanson verwoordt het in zijn commentaar als volgt: ‘The Pastorals are made up of a miscellaneous collection of material. They have no unifying theme; there is no development of thought’.⁵ Dit is slechts één citaat in een rij van vele. Ook sommige voorstanders van de authenticiteit delen deze negatieve karakterisering van de drie brieven. Zo stelt Guthrie in zijn commentaar: ‘When the literary characteristics of these Epistles are examined, certain features are at once apparent. There is a lack of studied order, some subjects being treated more than once in the same letter without apparent premeditation’.⁶

Incoherentie werd niet alleen vastgesteld wat betreft de literaire opbouw van de PB. Ook op het theologische vlak ontberen de brieven de coherente visie van een creatieve auteur, zo werd gesteld.⁷ Opnieuw Hanson: ‘It is this impression of relative incoherence which, as much as anything else, makes it impossible to believe that the great bulk of the Pastorals is Pauline. This strange feature is, I believe, best accounted for by the supposition that the author of the Pastorals had no theology of his own. He is a purveyor of other men’s theology’.⁸

2. Burgerlijke ethiek

Volgens Martin Dibelius weerspiegelt de ethische instructie in de PB ‘das Ideal christlicher Bürgerlichkeit’ omdat zij aansluiting zoekt bij de gangbare Grieks-Romeinse moraal.⁹ De instructie in de brieven van de apostel Paulus getuigt van de eschatologische spanning tussen deze wereld en het komende Rijk. Anders ligt het bij de auteur van de PB. Hij hanteert een eschatologie zonder spanning: hij probeert, weliswaar op christelijke basis, een leven in deze wereld uit te bouwen.¹⁰

⁴ Onder meer Easton, *Pastoral Epistles* (1948); Guthrie, *Pastoral Epistles* (1957; 1990²); Hanson, *Pastoral Epistles* (1982); Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (1988).

⁵ A.T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles* (London: SPCK, 1968), 42.

⁶ Guthrie, *Pastoral Epistles*, 18.

⁷ Onder meer Easton, *Pastoral Epistles* (1948); Hanson, *Pastoral Epistles* (1968).

⁸ Hanson, *Pastoral Epistles*, 110-111.

⁹ M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe* (HNT 13; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1931), 24-25; vgl. Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe* (1955³), 7.32-33.

¹⁰ Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 32.

Dit streven weerspiegelt volgens Dibelius het veranderde zelfverstaan van de christelijke gemeente in de na-apostolische tijd zoals Rudolf Bultmann dat al eerder beschreven had in zijn theologie van het Nieuwe Testament.¹¹ Het uitblijven van de parousie vormde volgens Bultmann de basis voor dit veranderde zelf-verstaan van de kerk.¹² Bij aanvang zag de christelijke gemeente zichzelf als het eschatologische godsvolk, de gemeente der heiligen die weliswaar *in* deze wereld leeft, maar tegelijk *uit* deze wereld geroepen is. De Geest werkte door middel van allerlei gaven in de gemeente als onderpand van de komende heerlijkheid. Hopend op de voltooiing, leefden christenen bewust als vreemdelingen in deze wereld. Dit bewustzijn ging in de loop van de tijd niet verloren, maar werd ‘omgebouwd’, en wel door het uitblijven van de parousie. Christenen gingen zich vestigen in deze wereld voor de lange duur. Daarvan getuigen de latere nieuwtestamentische geschriften zoals Handelingen en de PB. De ‘christlich-bürgerlichen Frömmigkeit’ in de PB duidt erop dat het geloof zijn eschatologische spanning verliest.¹³ Natuurlijk bleef het leven van de gelovigen een leven in hoop. Ook in de PB is er sprake van eeuwig leven (bv. 1 Tim.1,16; Tit.3,7), redding (bv. 1 Tim.2,4; 2 Tim.2,10) en oordeel (bv. 1 Tim.5,24; 2 Tim.4,1). Maar de ἐπιφάνεια van Christus duidt in de PB ook op Christus’ aardse leven: nu al heeft Hij door het evangelie de dood ontkracht. Nu al heeft God ons gered en wel door het water van de doop. De nadruk komt in het zelfverstaan van de kerk veel meer te liggen op de tegenwoordigheid van het heil in sacramenten en instituties. En de gerichtheid op de wederkomst van Christus op deze aarde maakt plaats voor een gerichtheid op het leven van het individu na de dood. Hoewel dit alles wel degelijk in de lijn van Paulus’ denken ligt, blijft er van de oorspronkelijke *spanning* tussen heden en toekomst en van het oorspronkelijke verlangen naar de voltooiing niet veel meer over. Kortom, fundamentele veranderingen op eschatologisch en soteriologisch vlak leidden ertoe dat de christenen zich gingen instellen op een langduriger verblijf in deze wereld.

¹¹ Paragraaf 53 (“die Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche”) in R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1968⁶), 464-470.

¹² Bultmanns hypothese van de ‘Parusieverzögerung’ werd door velen gevolgd. Zo P. Stuhlmacher, “Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern,” in *EvTh* 28 (1963): 165-186, op p.182; E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 127; H. Von Lips, *Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefe* (FRLANT 122; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 99-100.

Toch bleef deze hypothese niet gevrijwaard van kritiek: W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik* (Gütersloh: Mohn, 1961), 13-26; F. Mussner, “Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenz,” pp.166-177 in H. Feld, J. Nolte (red.), *Wort Gottes in der Zeit*. FS K.H. Schelke, Düsseldorf: Patmos, 1973); D. Lührmann, “Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie,” in *NTS* 27 (1980): 83-97 op p.96; P. Trummer, “*Corpus paulinum – Corpus Pastorale*. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen,” pp.122-145 in K. Kertelge (red.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften: zur Paulusrezeption im NT* (QD 89; Freiburg: Herder, 1981), op p.227-229; R. Schwarz, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefe* (Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1983), 106-108; K. Ehrleemann, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament* (TANZ 12; Tübingen, Basel: Francke Verlag, 1995).

¹³ Bultmann, *Theologie*, 467.

In de lijn van Bultmann ziet dus ook Dibelius (later werd zijn commentaar bewerkt door Conzelmann) de PB als exponenten van dit veranderde zelfverstaan. Deze brieven ademen het ideaal van christelijke burgerlijkheid en getuigen op die manier van de ‘Verchristlichung der Welt’.¹⁴ Typerend hiervoor is de oproep in 1 Timoteüs 2,2 om te bidden voor koningen en gezagsdragers ‘opdat we een rustig en ongestoord leven kunnen leiden, in alle vroomheid en waardigheid’. Deze ‘geruhige Existenz’ steekt volgens Dibelius-Conzelmann schrill af tegen het ‘kampfreichen Dasein des Paulus’ waarvan bijvoorbeeld 2 Korintiërs 11,23-33 verslag doet. Het levensideaal dat in de PB geschilderd wordt, heeft volgens hen weinig meer te maken met verlorenheid en redding door het geloof zoals in de echte Paulusbrieven. Het draagt eerder het karakter van een burgerlijke ethiek die het christelijke leven in de tijd tot aan de parousie moet reguleren. Belangrijke factoren bij deze regulering zijn het goede geweten, goede werken, geloof, liefde, eerbaarheid en vroomheid. Zo is het begrip εὐσέβεια (Latijn: *pietas*) karakteristiek voor de PB.¹⁵ Dit begrip bracht in de hellenistische wereld de gepaste verering van de goden tot uitdrukking, zowel wat betreft de innerlijke gesteldheid als de uiterlijke handeling. Tegelijk hield εὐσέβεια ook in dat men het gepaste respect betoonde ten aanzien van bepaalde personen (verwanten, leiders) binnen de sociale orde.¹⁶ Een ander symptoom van de ‘Verchristlichung der Welt’ zien Dibelius-Conzelmann in het ontstaan van een ‘familie-ethiek’. Er is aandacht voor geloofsoverlevering in de lijn van de familie (2 Tim.1,3.5; 3,14). Verder wordt de zorg voor bejaarde familieleden een christelijke plicht (1 Tim.5,4.8.16), zoals ook het baren en opvoeden van nakomelingen tot gelovige en gehoorzame christenen (1 Tim.2,15; 5,14; 1 Tim.3,4.12; 5,10; Tit.1,6; Tit.2,4-5). Dit laatste vergelijken Dibelius-Conzelmann met de ἐν Χριστῷ παιδεία waarover Clemens schrijft aan de Korintiërs (1 Clemens 21,8). Paulus zelf legt geen

¹⁴ Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 7.32-33.

¹⁵ In het Nieuwe Testament komt het substantief εὐσέβεια vooral voor in de PB: acht keer in 1 Timoteüs (2,2; 3,16; 4,7.8; 6,3.5.6.11), één keer in 2 Timoteüs (3,5) en één keer in Titus (1,1). Verder komt εὐσέβεια nog voor in Handelingen (3,12) en 2 Petrus (1,3.6.7; 3,11). Ook het adjectief εὐσεβής is deze laatste documenten te vinden (2 Pe.2,9; Hand.10,2.7). Het werkwoord εὐσεβέω komt voor in 1 Timoteüs 5,4 en Handelingen 17,23, het bijwoord εὐσεβῶς in 2 Timoteüs 3,12 en Titus 2,12.

¹⁶ Vgl. p.177 in W. Foerster, “σεβομαι κτλ.,” in *TWNT* 7:168-195; Marshall, *Pastoral Epistles*, 135-144 geeft een overzicht van het onderzoek naar εὐσέβεια in de PB. Hij laat zien dat bij dit onderzoek het gebruik van εὐσεβέω κτλ. in het hellenistische Jodendom sterk onderbelicht is gebleven. Aandacht voor deze lacune is te vinden bij J.D. Quinn, *The Letter to Titus* (AB 35; New York: Doubleday, 1990), 282-291. De terminologie komt regelmatig voor in de LXX, maar is bijvoorbeeld ook in het vierde Makkabeëenboek een sleutelconcept (vergelijk J.W. van Henten, “The Christianization of the Maccabean Martyrs. The Case of Origen,” pp.333-351 in J. Leemans (red.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity*. FS B. Dehandschutter (BETL 241; Leuven: Peeters, 2010). Van Henten laat zien hoe Origenes dit sleutelconcept uit 4 Makkabeëen gebruikt om het martelaarschap van de moeder en haar zeven zonen uit 2 Makkabeëen 7 te duiden). Met betrekking tot de traditiehistorische achtergrond van het gebruik van de term εὐσέβεια in de PB zie onder meer A. Standhartiger, “Eusebeia in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum Einfluss römischen Denkens auf das entstehende Christentum,” *Novum Testamentum* 48 (2006): 51-82. Standhartiger benadrukt de centraliteit van het vroomheidsbegrip in de Romeinse politiek en samenleving van de vroege Keizertijd. Zowel Joden als christenen namen deel aan dit maatschappelijke discours. Dit verklaart volgens Standhartiger de veelvuldige aanwezigheid van de term εὐσέβεια in de joodse geschriften uit die periode en ook in de christelijke PB.

nadruk op een ‘familie-ethiek’ met een doorgaande lijn. Bij hem overheerst op dit gebied de verwachting van de wederkomst.¹⁷

De burgerlijke ethiek in de PB is echter niet helemaal gelijk te stellen aan de gangbare Grieks-Romeinse ethiek, aldus Dibelius-Conzelmann. De ethiek in de PB kent immers een vernieuwde, christelijke, motivering en is ook geboden met het oog op het voortbestaan van de kerk in deze wereld.

Na Dibelius hebben velen de interpretatie van *christliche Bürgerlichkeit* in de PB overgenomen, in elk geval wat betreft de grote lijnen.¹⁸ Deze komen hierop neer:

(1) De PB promoten een christelijk levensideaal dat gericht is op het vreedzaam samenleven met de niet-christelijke omgeving.

(2) Deze burgerlijke ethiek moet het leven van christenen in de tijd tot aan de parousie, die blijkbaar op zich laat wachten, reguleren.

Deze interpretatie werd leidend voor de daaropvolgende decennia.¹⁹ Hier valt eveneens te noteren dat ook sommige voorstanders van de authenticiteit dit burgerlijke karakter van de brieven benoemen.²⁰

Samengevat. Tot enkele decennia geleden deelden de beide brieven aan Timoteüs en de brief aan Titus een gemeenschappelijk, vooral negatief gekleurd, profiel. Op literair en theologisch vlak werden de brieven als incoherent getypeerd, op ethisch vlak als burgerlijk.

3. Erosie van het gemeenschappelijke profiel

Het onderzoek naar de PB werd gedurende het grootste deel van de twintigste eeuw door het boven beschreven gemeenschappelijke profiel gedragen. Towner spreekt van een ‘rigidly defined paradigm’.²¹ Daar kwam echter verandering in. Vooral

¹⁷ Dibelius-Conzelmann merken dit op onder verwijzing naar een artikel van W.G. Kümmel, “Verlobung und Heirat bei Paulus,” in W. Eltester (red.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (Berlin: Töpelmann, 1954), 275-295. Dit artikel heeft betrekking op de uitleg van 1 Korintiërs 7. Zie daarvoor verder in deze studie onder deel II.A.

¹⁸ “Some modern interpreters would perhaps be reluctant to accept this model in toto, but at the points in which they depart from the traditional interpretation they would generally find themselves in agreement with the model introduced above.” (P.H. Towner, *The Goal of our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNT 34; Sheffield: Academic Press, 1989), 9).

¹⁹ Onder meer: H. von Campenhausen, “Die Christen und das bürgerlichen Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments,” in G. Ruhbach (red.), *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte: Aufsätze und Vorträge* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960), 197-198; R. Völkl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg: Echter Verlag, 1961), 323-341; Brox, *Pastoralbriefe* (1969), 124-125; H.D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD Ergänzungsreihe 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 95-101; A. Lemaire, “Pastoral Epistles: Redaction and Theology,” *Biblical Theology Bulletin* 2 (1972): 25-42. Zie ook de bespreking bij Towner, *Goal*, 9-18.

²⁰ Zo onderscheidt Spicq *une morale bourgeoise* in de PB (Spicq, *Épîtres Pastorales* (1969⁴), 175-176). Maar hij wijt dit vooral aan het sociale karakter van het milieu waaraan deze brieven gericht zijn: een soort middle class van welvarende christenen. Vergelijk de studie van R.M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles* (SBL Diss. Series 122; Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990).

²¹ In zijn voorwoord op de studie van G.M. Wieland, *The Significance of Salvation. A Study of Salvation Language in the Pastoral Epistles* (Bletchley: Paternoster, 2006).

sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw gingen sommige onderzoekers, om met Towner te spreken, ‘buiten de lijntjes kleuren’.²²

Wat betreft de literaire en theologische incoherentie van de brieven vond een grondige verschuiving plaats. Steeds meer werd gewezen op coherentie binnen de brieven. Vooral in de jaren tachtig keerde op dit vlak het tij met het verschijnen van monografieën van de hand van Verner, Donelson, Fiore en Towner.²³ Ook publicaties uit de jaren negentig laten een toenemende interesse voor de literaire structuur en de theologie van de PB zien.²⁴ De in 2004 verschenen studie van Van Neste biedt een goed overzicht van de literatuur op dit gebied.²⁵

Ook wat betreft de waardering van de ethiek in de PB als ‘burgerlijk’ kwamen er in de jaren tachtig kritische geluiden. Trummer wees in 1978 al op de continuïteit van de ethiek in de PB ten opzichte van Paulus.²⁶ Zo argumenteerde ook Schwarz dat de ‘familie-ethiek’ in de PB weliswaar wijst op een voortgeschreden situatie ten opzichte van Jezus en Paulus, maar dat de teksten niet wijzen op een uitgestelde parousieverwachting als grond voor dit soort ethiek. De ethische begrippen zijn volgens Schwarz ook minder burgerlijk dan algemeen wordt aangenomen. Het gaat in de PB eerder om een accentverschuiving ten opzichte van Paulus dan om een

²² Towner in Wieland, *Salvation*, xv.

²³ D.C. Verner, *The Household of God* (SBL Diss Series 71; Chico, California: SBL, 1983); L.R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (HUT 22; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986); B. Fiore, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (Analecta Biblica 105; Rome: Biblical Institute Press, 1986); Towner, *Goal*, (1989).

²⁴ Literaire coherentie: P.G. Bush, “A Note on the Structure of 1 Timothy,” *NTS* 36 (1990): 152-156; J.T. Reed, “Cohesive Ties in 1 Timothy: in Defense of the Epistle’s Unity,” in *Neotestamentica* 26 (1992): 192-213; J.T. Reed, “Discourse Features in the New Testament Letters with Special Reference to the Structure of 1 Timothy,” *Journal of Translation and Textlinguistics* 6 (1993): 228-252; J.T. Reed, “To Timothy or Not? A Discourse Analysis of 1 Timothy,” pp.90-118 in S.E. Porter and D.A. Carson (red.), *Biblical Greek Language and Linguistics* (JSNT Suppl. 80; Sheffield: Academic Press, 1993); R.J. Gibson, “The Literary Coherence of 1 Timothy,” *RTR* 55 (1996): 53-66; C.J. Classen, “A Rhetorical Reading of the Epistle to Titus,” pp.427-444 in S.E. Porter and T.H. Olbricht (red.), *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (JSNT Suppl. 146; Sheffield: Academic Press, 1997); E. Wendland, “‘Let no One Disregard You!’ (Titus 2:15): Church Discipline and the Construction of Discourse in a Personal ‘Pastoral Epistle’,” pp.334-351 in S.E. Porter and J.T. Reed (red.), *Discourse Analysis and the New Testament* (JSNT Suppl. 170; Sheffield: Academic Press, 1999).

Theologische coherentie: F.Young, *The Theology of the Pastoral Letters* (New Testament Theology; Cambridge: University Press, 1994); R. Van Neste, *Cohesion and Structure in the Pastoral Epistles* (JSNT Suppl. 280; London, New York: T&T Clark, 2004); A. Lau, *Manifest in the Flesh* (WUNT 2.86; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1996); H. Stettler, *Die Christologie der Pastoralbriefe* (WUNT2.105; Tübingen: Mohr-Siebeck; 1998); G.A. Couser, “God and Christian Existence in the Pastoral Epistles: Toward Theological Method and Meaning,” *NovT* 42 (2004): 262-283; Zie verder ook P.G.R. de Villiers, “Heroes at Home: Identity, Ethos, and Ethics in 1 Timothy Within the Context of the Pastoral Epistles,” pp.357-386 in J.G. van der Watt (red.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament* (Berlin: de Gruyter, 2006); Wieland, *Salvation* (2006); J.W. Aageson, *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church* (Library of Pauline Studies; Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2008).

Toch klinkt nog een enkele stem tegen de coherentie van de PB: J.D. Miller, *The Pastoral Letters as Composite Documents* (SNTS Monograph Series 93; Cambridge: University Press, 1997).

²⁵ Van Neste, *Cohesion*, 1-5.

²⁶ P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1978), 227-240.

tegenstelling.²⁷ Ook Towner ging uitdrukkelijk in tegen de hypothese van burgerlijke ethiek in de PB.²⁸ Hij argumenteerde dat de ethische instructie in de brieven er niet in de eerste plaats op gericht is aan te sluiten bij de bestaande moraal. Veeleer zit er een diepere doelstelling achter, namelijk getuigen en verspreiden van het evangelie.²⁹

In 1990 verscheen een studie van Kidd waarin hij de ‘burgerlijke’ typering van de PB bespreekt in het licht van de sociale achtergrond van de eerste christelijke gemeenten.³⁰ Hij concludeerde voorzichtig dat, waar het gaat over ‘bourgeois’ christendom, meer zaken de PB en Paulus verenigen dan verdelen. Enkele jaren later bestreed Reiser het negatief klinkende etiket ‘burgerlijk’. Reiser argumenteerde dat de brieven in veel opzichten juist een versterking en legitieme ontvouwing bieden van gedachten en tendensen die bij Paulus zelf begonnen.³¹

Ook recente publicaties staan positiever tegenover de ethiek van de PB dan voorheen. Zo argumenteert De Villiers dat de ethische instructie in 1 Timoteüs gericht was aan een gemeenschap die leefde in een maatschappij gekenmerkt door moreel verval. De ethiek van de brieven mag dan niet heroïsch overkomen, toch vereiste het de nodige moed en toewijding om in zo’n setting naar deze hoge standaard te leven.³² Tot slot wijst Madsen overeenkomsten aan tussen de ethiek van de PB en de Paulinische ethiek.³³

Het gemeenschappelijke profiel blijkt dus aan erosie onderhevig. Dit heeft geleid tot de volgende stand van zaken in het onderzoek naar de PB:

(1) De beeldvorming rond de brieven is wat positiever dan voorheen. De auteur wordt hoger aangeslagen wat betreft zijn literaire en theologische capaciteiten, en de ethiek van de brieven wordt niet zo snel meer aangeduid met de negatief geladen term ‘burgerlijk’ (*bürgerlich*, *bourgeois*).

(2) Het adres van de brieven wordt niet per definitie meer als fictief beschouwd. Integendeel, er is meer oog gekomen voor de mogelijke invloed van concrete gemeenten op de theologische en ethische boodschap van de brieven.

(3) Na een periode van aandacht voor de discontinuïteit ten aanzien van de onbetwiste Paulusbrieven, is er tegenwoordig meer ruimte voor onderzoek naar continuïteit.³⁴

²⁷ R. Schwarz, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefe* (Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1983).

²⁸ Towner, *Goal* (1989).

²⁹ Ook Schwarz, *Bürgerliches Christentum*, 104 wijst op het getuigeniskarakter van de ethiek in de PB. Vergelijk P. Lippert, *Leben als Zeugnis* (Stuttgarter Biblische Monographien; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1968), 47.

³⁰ R.M. Kidd, *Wealth and Beneficence*.

³¹ M. Reiser, “Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?” *Biblica* 74 (1993): 27-44.

³² De Villiers, “Heroes”.

³³ T.B. Madsen “The Ethics of the Pastoral Epistles,” pp.219-240 in A.J. Köstenberger, T.L. Wilder (red.), *Entrusted with the Gospel. Paul’s Theology in the Pastoral Epistles* (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2010).

³⁴ Merz duidt deze tendens bij nieuwere bijdragen over de Pastorale Brieven aan met de overkoepelende term “Kontinuitätsmodell” (A. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus: intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 52; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 208). Zie bijvoorbeeld

(4) De erosie van het gemeenschappelijke profiel heeft ook de interesse voor de zelfstandigheid van de verschillende brieven gewekt. Zo brengt zowel Fuchs – voorstander van de authenticiteit – als Richards – voorstander van de inauthenticiteit – de verschillen tussen de drie brieven onderling in beeld.³⁵ De vraag wordt steeds vaker gesteld of het wel terecht is om de beide brieven aan Timoteüs en de brief aan Titus onder één noemer te behandelen, als ging het om één document.³⁶

B. NAAR EEN ONDERZOEKSVRAAG

De typering van de PB als literair en theologisch incoherent is tegenwoordig vrijwel geheel van de baan.³⁷ Ook de typering van de brieven als burgerlijk staat steeds meer ter discussie. Toch lijkt deze laatste typering dieper verankerd in de *communis opinio*. Daarbij wordt het burgerlijke gehalte van de ethiek eerder verondersteld dan geëxpliciteerd. De ethiek in de PB wordt opgevat als (al dan niet omstrede) Paulustraditie in een conservatief spoor, geheel in overeenstemming met de gangbare sociale moraal.³⁸ Dat deze karakterisering van de ethiek in de PB dieper verankerd lijkt in de *communis opinio* dan de incoherentie van de brieven, heeft ongetwijfeld te maken met het theoretische kader waarin de burgerlijke gedachte is

R.W. Wall, "The Function of the Pastoral Letters within the Pauline Canon of the New Testament: A Canonical Approach," in S.E. Porter (red.), *The Pauline Canon* (Leiden - Boston: Brill, 2004), 27-44; Y. Redalié, "Le rôle de la figure de Paul dans la théologie des Épîtres Pastorales," *Revue Biblique* 115 (2008): 596-612; M. Tsuji, "Persönliche Korrespondenz des Paulus: zur Strategie der Pastoralbriefe als Pseudepigrapha," *NTS* 56 (2010): 253-272.

³⁵ W.A. Richards, *Difference and Distance in Post-Pauline Christianity: an Epistolary Analysis of the Pastorals* (New York: Peter Lang, 2002); R. Fuchs, *Unerwartete Unterschiede* (Bibelwissenschaftliche Monographie 12; Wuppertal: Brockhaus, 2003).

³⁶ Zie M. Prior, *Paul the Letter-writer and the Second Letter to Timothy* (JSNT Supp. 23; Sheffield: Academic Press, 1989), 67; Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 89; De Villiers, "Heroes," 358-359; L.T. Johnson, "First Timothy 1,1-20: the Shape of the Struggle," in K.P. Donfried (red.), *1 Timothy Reconsidered* (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18; Leuven: Peeters, 2008), 19-39, op p.24; K.P. Donfried, "Rethinking Scholarly Approaches to 1 Timothy," in Donfried (red.), *1 Timothy Reconsidered*, 153-182, op p.155; Aageson, *Paul*, 11.16; Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 9. Zie vooral J. Herzer, "Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft," *Theologische Literaturzeitung* 129 (2004): 1280; J. Herzer, "Fiktion oder Täuschung? Zur Diskussion über die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe," pp. 489-536 in J. Frey et al. (red.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen* (WUNT 246; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009). Häffner daarentegen voert een pleidooi tegen de gedachte dat de PB beter begrepen worden in onderscheid van elkaar: G. Häffner, "Das Corpus Pastorale als literarisches Konstrukt," in *ThQ* 187 (2007): 258-273.

³⁷ Op de studie van Miller na: *The Pastoral Letters as Composite Documents* (1997).

³⁸ Vgl. Merz, *Fiktive Selbstausslegung*, 203. Volgens Merz gaat het om omstreden Paulustraditie, zie A. Merz, "Amore Pauli: Das Corpus Pastorale und das Ringen um die Interpretationshoheit bezüglich des paulinischen Erbes," in *ThQ* 187 (2007): 274-294; Vergelijk ook A. Merz, "Gen(de)red Power: Die Macht des Genres im Streit um die Frauenrolle in Pastoralbriefen und Paulusakten," in *HTS Theologische Studies / Theological Studies* 68 (1), 2012, # Art.1185, 9 pages. Zie ook M.Y. MacDonald, "Rereading Paul. Early Interpreters of Paul on Women and Gender," in R.S. Kraemer and M.R. D'Angelo (red.), *Women and Christian Origins* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999), 236-253.

ingebied, namelijk het veranderde zelfverstaan van de kerk door het uitblijven van de parousie zoals boven onder punt twee beschreven.³⁹

Het voorliggende onderzoek richt zich op de typering van de ethiek in de PB als burgerlijk. Daarbij wordt de volgende werkdefinitie gehanteerd, gebaseerd op de kenmerken die onder paragraaf twee werden aangedragen:

De burgerlijke ethiek in de PB

(1) zoekt aansluiting bij de gangbare sociale conventies en beoogt zo een vreedzaam samenleven met de niet-christelijke omgeving;

(2) is, gezien het uitblijven van de wederkomst, gericht op het reguleren van het christelijke leven voor een bestaan van langere duur in deze wereld.

Het is de bedoeling de ethische instructie en het waarom van deze instructie in kaart te brengen om het veronderstelde burgerlijke gehalte hiervan te peilen. Meer specifiek zal worden gekeken naar ethische instructie die betrekking heeft op intermenselijke relaties. De eerste brief aan Timoteüs en de brief aan Titus bevatten veel instructie op dit gebied. Te denken valt aan instructie voor mannen, vrouwen, ouders, kinderen, meesters, slaven, opziensers, diakenen en weduwen. Deze aandacht voor verschillende categorieën personen binnen de christelijke gemeente vormt een structureel en inhoudelijk punt van overeenkomst tussen 1 Timoteüs en Titus.⁴⁰ Hierin onderscheiden deze twee brieven zich sterk van 2 Timoteüs, dat eerder het karakter van een afscheidsbrief heeft. Vanwege deze overeenkomst typeert De Lestapis de beide brieven als ‘tweelingbrieven’ (‘les pastorales jumelles’).⁴¹ Deze aanduiding wijst op hun overeenkomsten en waardeert tegelijk hun eigenheid. In het vervolg van dit onderzoek wordt met de aanduiding ‘1 Timoteüs & Titus’ dezelfde gedachte van ‘verwantschap in onderscheid’ tot uitdrukking gebracht.

Gekozen is dus voor het bestuderen van ethische instructie op het gebied van intermenselijke relaties in 1 Timoteüs & Titus.⁴² De volgende onderzoeksvraag staat hierbij centraal:

³⁹ Zie bijvoorbeeld Y. Redalié, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Le Monde de la Bible; Genève: Labor et Fides, 1994), 403-454; B. D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York – Oxford: University Press, 1997), 339; L. Oberlinner, “Öffnung zur Welt oder Verrat am Glauben? Hellenismus in den Pastoralbriefen,” in J. Beutler (red.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 190)*; Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2001), 135-163; R.F. Collins, *1 & 2 Timothy and Titus*, 54-59 (2002); Fiore, *Pastoral Epistles*, 5-6 (2007). Hoewel hij een term als εὐσέβεια bijvoorbeeld niet interpreteert in het licht van de burgerlijke typering, stelt hij aan het begin van zijn inleiding voorop dat de PB tot doel hebben het christelijke leven in te richten op een bestaan van langere duur in deze wereld; zie ook recent B.D. Ehrman, *Forged. Writing in the Name of God – Why the Bible’s Authors Are Not Who We Think They Are* (New York: Harper Collins, 2011), 100-103.

⁴⁰ Of zoals Ehrman het formuleert: “The book of Titus sounds very much like the book of 1 Timothy, almost as if it is a *Reader’s Digest* version of the longer letter” (*Forged*, 95).

⁴¹ De Lestapis gaat kort in op de literaire verwantschap tussen beide brieven op p.26 van *L’énigme des Pastorales*, maar gebruikt de aanduiding ‘Pastorales jumelles’ voor de eerste maal op p.37 – S. De Lestapis, *L’énigme des Pastorales de Saint Paul* (Paris: Gabalda, 1976).

⁴² Bij de exegese van 1 Timoteüs 5,3-16 komt in een kort excurs 2 Timoteüs 3,6-9 aan bod.

In hoeverre getuigt de ethische instructie op het gebied van intermenselijke relaties in 1 Timoteüs & Titus van een burgerlijk christendom?

Bij de beantwoording van deze vraag worden drie stappen gezet:

(1) Allereerst is het van belang na te gaan of met de concrete ethische instructie daadwerkelijk aansluiting wordt gezocht bij de bestaande sociale conventies. Met andere woorden: *hoe verhoudt de instructie in 1 Timoteüs & Titus zich tot de sociale conventies op het gebied van intermenselijke relaties?*

(2) Ten tweede wordt de vraag naar de motivering van deze ethische instructie gesteld: *welke redenen en doelen geeft de tekst voor deze instructie? Ondersteunen zij de hypothese van een burgerlijk christendom dat uit de brieven zou blijken?*

Dibelius-Conzelmann stelden namelijk terloops dat de ethiek van de PB ‘mit christlichen Gedanken neu motiviert und um der Kirche willen befohlen’ werd.⁴³ Dit laatste, ‘vanwege de kerk’, dient opgevat te worden als: met het oog op het voortbestaan van de kerk op de langere termijn in deze wereld. ‘Der Verf. der Past sucht sich ein Leben in dieser Welt, wenn auch aus christlichen Grundsätzen heraus, zu gestalten; er wünscht, sich der Welt einzugliedern; so ist ihm die Ruhe des gesicherten Lebens ein Ziel für die Christen’.⁴⁴ Is dit laatste, de rust van het veilige bestaan in deze wereld, inderdaad het doel van de onderzochte ethische instructie? En welk licht werpen de motiverende ‘christliche Gedanken’ waarnaar Dibelius-Conzelmann verwijzen op het doel van de instructie?

De expliciete vraag naar het doel van de instructie uit de PB werd reeds opgepakt in een studie van Philip H. Towner: *The Goal of Our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (Sheffield: Academic Press, 1989). Towner bestudeert de integratie van theologie en ethiek in de brieven met speciale aandacht voor de dwaalleer. In zijn studie vergelijkt hij zijn resultaten met de gangbare interpretatie van christelijke burgerlijkheid in de PB. Uit deze vergelijking komt heel duidelijk naar voren dat niet de rust van een veilig leven in de wereld het uiteindelijke doel van de instructie vormt. Integendeel, getuigen en verspreiden van het evangelie zijn duidelijk aanwezige motieven in de PB. Het model van *christliche Bürgerlichkeit*, aldus Towner, ‘fails to recognise that social institutions were to be participated in because the Church’s mission continued to be vital, not because it had diminished in importance or vanished altogether with the hope of the parousia’.⁴⁵ De bevindingen van Towner laten alvast zien dat de vraag naar de motivering die uitdrukkelijk door de teksten zelf wordt aangedragen een belangrijke correctie kan opleveren op de interpretatie van christelijke burgerlijkheid. Towner benadrukt de missionaire motivering. De ethische instructie in de PB kent echter meerdere motiveringen. Het voorliggende onderzoek beoogt deze diverse motiveringen bij de instructie beter in kaart te brengen door exegetisch dieper in te gaan op de teksten van de instructie zelf.

⁴³ Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 33.

⁴⁴ Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 32-33.

⁴⁵ Towner, *Goal*, 198-199.

(3) Het in kaart brengen van de motiveringen vormt het vertrekpunt voor een derde vraag, namelijk naar de mogelijke verbindingen met onbetwiste Paulusbrieven. *Hoe verhouden instructie en motiveringen daarvan in 1 Timoteüs & Titus zich tot instructie en motiveringen daarvan in 1 Korintiërs, een onbetwiste Paulusbrief?*

Ter vergelijking zal dus de eerste brief aan de Korintiërs in beeld komen. Parallellen tussen de PB en 1 Korintiërs werden reeds gesignaleerd door Towner en Johnson. In zijn reconstructie van de door de PB geschetste historische setting stelt Towner parallellen vast tussen de situatie te Efeze en die te Korinte. Een centrale parallel is de ‘over-realized eschatological outlook’ en de pogingen in beide brieven om in de gemeenten tot een ‘forward look’ te komen, waarbij de eschatologische spanning van het ‘reeds’ en ‘nog niet’ in balans is.⁴⁶ Ook Johnson legt een verbinding tussen 1 Timoteüs en 1 Korintiërs. Deze beide brieven gaan onder meer in op de problemen veroorzaakt door een stedelijke setting, weelde, en de sociale rol van vrouwen en slaven.⁴⁷

Towner en Johnson stippen deze parallellen slechts kort aan. In het voorliggende onderzoek zal de ethische instructie met betrekking tot de verhouding tussen man en vrouw onderwerp van vergelijking tussen 1 Timoteüs & Titus en 1 Korintiërs zijn. Dit onderwerp vormt een duidelijk raakpunt tussen de verschillende brieven én biedt voldoende concreet vergelijkingsmateriaal.

Alles samengenomen ligt de volgende onderzoeksvraag voor, uitgewerkt in drie subvragen:

In hoeverre getuigt de ethische instructie op het gebied van intermenselijke relaties in 1 Timoteüs & Titus van een burgerlijk christendom?

(1) Hoe verhoudt de instructie in 1 Timoteüs & Titus zich tot de sociale conventies op het gebied van intermenselijke relaties?

(2) Welke redenen en doelen geeft de tekst voor deze instructie? Ondersteunen deze de hypothese van een burgerlijk christendom dat uit de brieven zou blijken?

(3) Hoe verhouden instructie en motiveringen daarvan in 1 Timoteüs & Titus zich tot instructie en motiveringen daarvan in 1 Korintiërs, een onbetwiste Paulusbrief?

C. OPZET, METHODE EN RELEVANTIE VAN HET ONDERZOEK

Opzet

Deze studie bestaat verder uit twee hoofddelen en een kort concluderend hoofdstuk.

(1) Het eerste deel bevat een exegese van relevante passages met instructie uit 1 Timoteüs & Titus. Speciale aandacht gaat telkens uit naar de motiveringen van de instructie en de relatie met de bestaande sociale conventies. (2) In het tweede deel vindt aan de hand van een concrete *case study* een vergelijking plaats tussen 1 Timoteüs & Titus enerzijds en 1 Korintiërs anderzijds. Deze vergelijkende *case*

⁴⁶ Towner, *Goal*, 29-36.42-43.

⁴⁷ Johnson, “First Timothy 1,1-20,” 24, voetnoot 19.

study concentreert zich op de man – vrouw verhouding. Er wordt gekeken naar eventuele verbindingen en verschillen wat betreft de gegeven instructie en de motivering hiervan. In het concluderende hoofdstuk zullen de bevindingen geconfronteerd worden met de gangbare opvatting dat de ethiek in 1 Timoteüs & Titus, anders dan in de onbetwiste Paulusbrieven, van een christelijke burgerlijkheid getuigt.

Methodie

De relevante perikopen met instructie uit 1 Timoteüs & Titus en 1 Korintiërs worden exegetisch onderzocht. Daarbij wordt de Griekse tekst uit Nestle – Aland²⁷ telkens kolometrisch weergegeven.⁴⁸

Het in kaart brengen van de sociale conventies op het gebied van intermenselijke relaties ten tijde van het Nieuwe Testament gebeurt voornamelijk via literatuurstudie.

In dit onderzoek worden 1 Timoteüs & Titus, bij wijze van werkhypothese, in termen van hun ‘zelfpresentatie’ als Paulinische correspondentie begrepen. Met behulp van deze werkhypothese wordt gekeken of de ethische instructie in de beide brieven, los van het theoretische kader van de *Parusieverzögerung*, zin geeft. Met andere woorden: zou de concrete ethische instructie in de PB, los van deze theoretische inbedding, ook als burgerlijk ervaren worden? Met de werkhypothese van de ‘zelfpresentatie’ zoekt deze studie aansluiting bij de methodologie die Johnson in zijn commentaar op 1 en 2 Timotheüs hanteert. Hij verbindt de ‘zelfpresentatie’ van deze beide brieven met de volgende uitgangspunten.

- (1) They are real rather than fictional letters. They were written by Paul to his delegate Timothy and are to be understood within the framework of Paul’s ministry, the relationship between Paul and his delegate and the socio-historical realities of the first century.
- (2) Each letter addresses a particular situation, has its own literary form, and uses its own mode of argumentation. Each letter must therefore be considered individually and in particular rather than in general and as part of a larger group.
- (3) The Pauline corpus is assumed to be the appropriate comparative context for each letter.⁴⁹

Waar deze uitgangspunten enkele decennia geleden sterk ter discussie stonden, bestaat er in de huidige stand van het onderzoek meer ruimte om ze te overwegen. Donfried noemde deze uitgangspunten op het *Colloquium Oecumenicum Paulinum* in 2006 zelfs ‘worthy of our serious attention’.⁵⁰ Ze hebben het onderzoek naar de brieven tot aan de negentiende eeuw beheerst. En het huidige onderzoek, zo stelt

⁴⁸ Bij deze kolometrische weergave wordt getracht de interne structuur en samenhang van de tekst visueel weer te geven door het laten inspringen van ondergeschikte zinnen of zinsdelen en deze op te lijnen wanneer ze zich op een zelfde niveau ten aanzien van de hoofdzin bevinden.

⁴⁹ Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 98. Ook de term ‘self-presentation’ komt hier vandaan.

⁵⁰ Donfried, “Rethinking Scholarly Approaches,” 155.

Donfried, staat voor de uitdaging bewijs voor of tegen deze uitgangspunten te verzamelen.⁵¹

Het begripen van 1 Timoteüs & Titus in termen van hun zelfpresentatie als Paulinische correspondentie sluit goed aan bij huidige tendensen in het onderzoek naar de PB die boven onder paragraaf twee beschreven werden. Er is in het recente onderzoek immers een toegenomen interesse voor het concrete adres van de brieven, voor de zelfstandigheid van de drie afzonderlijke brieven en voor de continuïteit met de overige brieven uit het *corpus paulinum*. De in dit onderzoek gehanteerde werkhypothese vormt als het ware een samenvattende doorontwikkeling van deze tendensen.

Overeenkomstig hun zelfpresentatie worden 1 Timoteüs & Titus in deze studie concreet geïnterpreteerd als ‘medewerkersinstructie’ van de apostel.⁵² Met andere woorden, Paulus zelf richtte zich met deze brieven uitdrukkelijk tot twee van zijn medewerkers.⁵³ Timoteüs was tijdelijk werkzaam in de christelijke gemeente te Efeze. Titus werkte tijdelijk op Kreta waar christelijke gemeenten zich in de stichtingsfase bevonden. De precieze datering van de brieven, tijdens de derde zendingsreis of na de in Handelingen 28 beschreven periode van gevangenschap, kan binnen het kader van dit onderzoek in principe opengelaten worden. Maar met de keuze voor het Paulinische auteurschap is het jaar 68 na Christus in elk geval de *terminus ad quem*.⁵⁴ Wat betreft de bestaande sociale conventies wordt dan ook gekeken naar de Grieks-Romeinse samenleving tijdens de eerste eeuw.

Bredere relevantie: het referentiekader van 1 Timoteüs & Titus

Het onderzoek wil een bijdrage leveren aan de bredere discussie met betrekking tot het historische en literaire referentiekader van 1 Timoteüs & Titus.

Dit gebeurt allereerst door een confrontatie met de nog steeds gangbare hypothese van *christliche Bürgerlichkeit* in deze brieven. Daarmee plaatst de voorliggende studie zich in de bovenvermelde rij studies die op verschillende wijzen deze theorie en de historische inbedding ervan op houdbaarheid toetsen. Ten tweede wil het onderzoek een bijdrage leveren aan de discussie rond het meest passende

⁵¹ Donfried, “Rethinking Scholarly Approaches,” 156.

⁵² Term ontleend aan de commentaar van Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 10. Hij geeft zijn commentaar de volgende ondertitel mee: ‘pastorale instructiebrieven’. Hiermee zoekt hij enerzijds aansluiting bij de gangbare term ‘Pastorale Brieven’, een aanduiding die oorspronkelijk ook met het paulinische auteurschap samenging. Anderzijds wordt door deze ondertitel de eigenheid van de brieven als medewerkersinstructie binnen het *corpus paulinum* geaccentueerd, hetgeen ook aandacht mogelijk maakt voor de onderlinge verschillen tussen de drie brieven.

⁵³ Dit hoeft niet te betekenen dat Paulus persoonlijk de pen ter hand nam. De secretarishypothese blijft een mogelijk alternatief. Verder is de laatste jaren nog meer inzicht gegroeid in de complexiteit van het auteurschap, waar concepten als co-auteurschap en autorisatie van de briefinhoud een grotere rol zijn gaan spelen. Vergelijk onder meer A.D. Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum* (WUNT 2.138; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001); Johnson, “First Timothy 1,1-20,” 24.

⁵⁴ Zie H.W. Tajra, *The Martyrdom of St. Paul* (WUNT 2.67; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994). Hij beschouwt het als vrijwel zeker dat Paulus geëxecuteerd werd tijdens de regering van Nero (54-68 na Christus).

referentiekader om de brieven te interpreteren, door 1 Timoteüs & Titus met 1 Korintiërs te vergelijken. Daarmee volgt deze studie een recente trend in het onderzoek die zich (opnieuw) richt op de verbindingslijnen tussen de PB en de overige brieven van het *corpus paulinum*.

Deel I: Ethische richtlijnen in 1 Timoteüs en Titus

INLEIDING

Het eerste deel van dit onderzoek biedt een exegese van de ethische richtlijnen in 1 Timoteüs & Titus op het gebied van intermenselijke verhoudingen. Voorafgaand wordt ter inleiding de achtergrond van de beide brieven in kaart gebracht.

De eerste brief aan Timoteüs

Op zijn tweede zendingsreis ontmoet Paulus in Lystra een jonge man, Timoteüs (Τιμόθεος), zoon van een Griek en een Joods-christelijke vrouw. Deze jonge man vergezelt Paulus op het vervolg van zijn reis en wordt vanaf dat moment vaste medewerker van de apostel. In elf brieven van het *corpus paulinum* wordt Timoteüs genoemd. In zes van deze brieven is hij mede-afzender (2 Kor.; Fil.; Kol.; 1 Tes.; 2 Tes.; Film) en twee andere brieven zijn aan hem geadresseerd (1 en 2 Tim.). Lukas noemt hem zes maal in het boek Handelingen. De apostel beschouwde Timoteüs als zijn ‘geesteskind’, zo blijkt uit de aanhef van de beide brieven aan hem gericht: Τιμοθέω γνησίω τέκνω ἐν πίστει (1 Tim.1,2) en Τιμοθέω ἀγαπητῷ τέκνω (2 Tim.1,2). Op het moment van Paulus’ schrijven is Timoteüs gestationeerd in Efeze.⁵⁵ Paulus heeft hem opgedragen een tijdlang in deze stad te blijven om te voorkomen ‘dat bepaalde mensen daar een afwijkende leer onderwijzen en zich verdiepen in verzinsels en eindeloze geslachtsregisters’ (1,3-4). Het doel van deze opdracht is ‘liefde die voortkomt uit een rein hart, een zuiver geweten en een oprecht geloof’ (1,5).

In Paulus’ tijd behoorde de gehele westkust van Turkije tot de provincie Asia. Efeze (Ἔφεσος) was één van de oudste en belangrijkste steden van deze provincie. De stad kende een strategische positie door haar gunstige ligging aan twee belangrijke landwegen en aan de monding van de rivier Kaystros in de Egeïsche Zee.⁵⁶ Omdat de Kaystros steeds meer dichtslibde, liet Lysimachos, één van de opvolgers van Alexander de Grote, Efeze in 281 vóór Christus wat hoger in de heuvels herbouwen. Efeze behoorde in de loop van de geschiedenis tot verschillende machtsgebieden (Lydisch, Perzisch, Grieks, Romeins). Verder maakte de stad ook kort deel uit van de Ionische 12-stedenbond en van de Attische Zeebond.⁵⁷ Tijdens het Keizerrijk

⁵⁵ Over de persoon van Timoteüs en zijn opdracht te Efeze zie Fuchs, *Unterschiede*, 87-88.

⁵⁶ P. Trebilco, “Asia,” pp.291-362 in D.W.J. Gill, C. Gempf (red.), *The Book of Acts in its First Century Setting vol.2* (Grand Rapids – Michigan: Eerdmans, 1994) op p.308; P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (WUNT 166; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004), 17-18. Zie J. Murphy-O’Connor, *St. Paul’s Ephesus. Texts and Archeology* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2008), pp.26-27 en pp.36-37 over de havens van Efeze (Strabo, *Geographica* 14.1.24) en over de handelsroutes bij Efeze (Strabo, *Geographica* 14.2.29).

⁵⁷ Zie pp.147-148 in T. Corsten, J. Zangenberg, “Ephesos,” pp.147-153 in K. Erlemann, K. Scherberich (et.al.) (red.), *Neues Testament und Antike Kultur II: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener, 2005).

kende Efeze een bloeiperiode op politiek en economisch gebied.⁵⁸ Keizer Augustus maakte Efeze tot hoofdstad van Asia. Met haar 250.000 inwoners was deze stad, na Rome en Alexandrië, de derde grootste in het Keizerrijk.⁵⁹ Efeze beschikte over drie havens, een groot theater met vijftigduizend zitplaatsen, meerdere badhuizen, straten die 's nachts verlicht waren, markten, sportplaatsen, bibliotheken, waterleidingen en een groot aantal openbare gebouwen.⁶⁰ Verder kende de stad een rijke schakering aan politieke en sociale groeperingen.⁶¹ Na een bloeiperiode van twee eeuwen raakte de stad echter in verval door plundering, aardbevingen en het dichtslibben van de haven.⁶²

Efeze stond ook bekend als religieus centrum. Van groot belang voor de stad was de Artemiscultus, niet alleen in de religieuze sfeer, maar ook politiek en economisch. Efeze duidde zichzelf aan met de term *νεοκόρος* ('tempelbewaarster'), een term die de unieke band tussen Artemis en de stad uitdrukte.⁶³ Sporen van Artemisverering leiden tot de elfde eeuw vóór Christus⁶⁴. Het *Artemisium* bevond zich buiten de stadsmuur, ongeveer twee kilometer verwijderd van het centrum.⁶⁵ Het behoorde tot de lijst van de zeven wereldwonderen uit de Oudheid en was een trekpleister voor reizigers. Festiviteiten in en rond het heiligdom, waaronder de jaarlijkse *Artemisia*, brachten veel mensen op de been. Bovendien fungeerde het *Artemisium* als bank en droeg het ook op die manier bij aan de economische welvaart van de regio.⁶⁶

Met het aantreden van Augustus kwam ook de keizercultus in Asia op, zowel provinciaal als plaatselijk.⁶⁷ Hoewel deze cultus pas vanaf Domitianus haar hoogtepunt kende, was de keizer wel 'alomtegenwoordig'. Daarvan getuigden bijvoorbeeld de tempel voor Roma en Divius Julius te Efeze en de standbeelden van de keizers in traditionele heiligdommen. De keizercultus en de plaatselijke cultussen vormden geen bedreiging voor elkaar, integendeel. Van de keizercultus ging vooral een unificerende werking uit. Zo werden Augustus en Artemis ook wel samen afgebeeld op munten. Veel inwoners van Efeze waren lid van meerdere cultussen

⁵⁸ Eigenlijk kende de provincie Asia als geheel een bloeiperiode vanaf het aantreden van keizer Augustus. Zie hierover onder meer J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 259-281; Trebilco, "Asia," 292-300.

⁵⁹ Trebilco, *Early Christians*, 17.

⁶⁰ Corsten - Zangenberg, "Ephesos," 148.

⁶¹ R. Strelan, *Paul, Artemis and the Jews in Ephesus* (Beihefte zur ZNW 80; Berlin: Walter de Gruyter, 1996), 34-36. Strelan wijst op de politieke en sociale impact van verschillende religieuze en etnische groeperingen, waaronder Joden, christenen, Romeinen, Grieken, Lydiërs, Kretenzers en Frygiërs.

⁶² Corsten - Zangenberg, "Ephesos," 148.

⁶³ Strelan, *Paul, Artemis and the Jews*, 46-48; Trebilco, *Early Christians*, 27-30. Volgens de mythologie zou Leto in Ortygia, vlakbij Efeze, de tweeling Artemis en Apollo ter wereld hebben gebracht (Strabo, *Geographica* 14.1.20).

⁶⁴ Strelan, *Paul, Artemis and the Jews*, 44.

⁶⁵ Over de bouw van dit heiligdom en over de dienstdoende priesters zie Strabo, *Geographica* 14.1.22-23 en Murphy-O'Connor, *Ephesus*, 20-24.

⁶⁶ Dio Chrysostomus, *Orationes* 31.54-55; Trebilco, *Early Christians*, 25-26; Corsten - Zangenberg, "Ephesos," 149.

⁶⁷ Trebilco, *Early Christians*, 30-35; Vergelijk Strelan, *Paul, Artemis and the Jews*, 98-104; Met betrekking tot de keizercultus later in de eerste eeuw zie onder meer S.J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family* (Religions in the Greco-Roman World; Leiden: Brill, 1993).

tegelijk. Naast de Artemis- en de keizercultus, bestonden er in Efeze ook andere cultussen, onder meer voor Hestia Boulaia, Serapis en Isis.⁶⁸

Wellicht al vanaf de derde eeuw vóór Christus leefden er Joden te Efeze. Toch is het niet meteen duidelijk hoe groot deze gemeenschap was en in welk deel van de stad zij zich bevond.⁶⁹ Ondanks het feit dat veel van deze Joden sterk gehelleniseerd waren, leidde hun afzondering en 'bevreemdende' wetsonderhouding bij de overige bevolking van de stad toch tot vijandigheid.⁷⁰

Tegen het einde van zijn tweede zendingsreis brengt de apostel Paulus de Joodse gemeenschap te Efeze een bezoek en neemt afscheid met een belofte. Hij zal, als God het wil, later terugkeren (Hand.18,19-21). Dit gebeurt dan ook op de derde zendingsreis, rond het jaar 53. Efeze vormt zelfs gedurende meer dan twee jaar Paulus' vaste standplaats, van waaruit hij tegelijk contacten onderhoudt met gemeenten uit zijn vorige zendingsreis.⁷¹ Handelingen 19 beschrijft deze periode. Bij aankomst in de stad treft Paulus al enkele christenen aan. Zij waren tot geloof gekomen door de verkondiging van Apollos, een uit Alexandrië afkomstige Jood die ondertussen was afgereisd naar Achaje (Hand.18,24-28). Zoals bijna altijd start Paulus zijn verkondiging in de synagoge. Na drie maanden moet hij wegens spottende afwijzing door sommige bezoekers uitwijken van de synagoge naar de school van Tyrannus. Zijn prediking vindt gehoor, niet alleen in Efeze maar in heel Asia (Hand.19,10,26). Dit leidt echter tot spanningen met aanhangers van de Artemiscultus. De zilversmeden zien in Paulus' prediking een ontluistering van de grote godin Artemis en een gevaar voor hun broodwinning, het maken van tempeltjes. De spanningen ontaarden in een volksoproer die door de stadssecretaris wordt bedwongen (Hand.19,23-40). Na deze opstand verlaat Paulus de stad en reist af naar Macedonië en Achaje om de christenen in die gebieden te bemoedigen en ook om de collecte voor de armere christengemeenschap te Jeruzalem op te halen. Drie maanden later reist hij met zijn collecte en een aantal reisgenoten over land naar Jeruzalem. Tijdens deze 'collectereis' ontmoet hij te Milete nog één maal de oudsten van Efeze en spreekt hen indringend toe. Na een emotioneel afscheid reist het gezelschap verder richting Jeruzalem.

Over de christelijke gemeenschap in het Efeze uit de jaren vijftig van de eerste eeuw valt weinig met zekerheid te noteren. Wat de sociale samenstelling betreft,

⁶⁸ Zie voor meer detail en relevante literatuur Strelan, *Paul, Artemis and the Jews*, 114-118.

⁶⁹ Trebilco, *Early Christians*, 37-38,43-44,50-51.

⁷⁰ W. Thiessen, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe* (Tübingen: Franke Verlag, 1995), 16-17.

⁷¹ Korinte is hiervan een goed voorbeeld: zie de inleiding op deel II. Wat betreft Paulus' verblijf in de stad: Handelingen 19 vermeldt een verkondiging van drie maanden in de synagoge (v.8), een periode (van twee jaar?) in de school van Tyrannus (vv.9-10), en tot slot een verder verblijf van 'enige tijd' in Asia (v.22). Het is niet helemaal duidelijk of τούτο en de periode van twee jaren in vers 10 alleen verwijzen naar vers 9 of ook naar vers 8. In dat laatste geval zou het gaan om twee jaar verkondiging inclusief de drie maanden in de synagoge (contra J. Van Bruggen, *Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe* (Wuppertal: Brockhaus, 1981), 22). Hoe dan ook, Handelingen 20,31 vermeldt kortweg een totaalperiode van 'drie jaren'.

reflecteert 1 Timoteüs in elk geval de aanwezigheid van welvarende christenen.⁷² Uit de eerste brief aan Timoteüs blijkt verder dat hij te maken heeft met dwalingen en tegenstand in de gemeente zelf.⁷³ Ingaan tegen wat deze personen beweren, vormt zelfs het belangrijkste doel van Timoteüs' tijdelijke stationering te Efeze (1 Tim. 1,3-4). Pietersen geeft een overzicht van de elementen in de oppositie en de richtingen waarin deze oppositie in de PB tot nog toe is geïnterpreteerd.⁷⁴ De oppositie bevat een duidelijk Joods element (1 Tim. 1,7; Tit. 1,10.14;3,9) en een ascetisch element (1 Tim. 4,3). Verder hechten de opponenten belang aan mythen (1 Tim. 1,4; 4,7; 2 Tim. 4,4; Tit. 1,14), geslachtslijsten (1 Tim. 1,4; Tit. 3,9), speculatie (1 Tim. 1,4; 6,4; 2 Tim. 2,23; Tit. 3,9), strijd over woorden (1 Tim. 6,4; 2 Tim. 2,14), kennis (1 Tim. 6,20) en het geloof dat de opstanding al had plaatsgevonden (2 Tim. 2,18). Er is weinig consensus over het precieze karakter van deze oppositie: 'the problem arises in trying to combine the above elements'.⁷⁵ Wel zijn er een aantal richtingen van karakterisering te onderscheiden. Sommigen leggen meer de nadruk op het Joods-christelijke element in de oppositie.⁷⁶ Anderen denken meer in de richting van gnostische invloeden.⁷⁷ Weer anderen zien het hele betoog van de PB tegen opponenten als een literair construct.⁷⁸ Tegen dit laatste argumenteert Van Houwelingen overtuigend dat de aanwezigheid van dwalingen in de gemeente een belangrijke overeenkomst vertoont met de situatie te Efeze zoals beschreven in Handelingen 20,30. Bovendien worden er ook specifieke personen genoemd: ὧν ἐστὶν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν (1 Tim. 1,20). Van Houwelingen wijst er ten slotte op dat het overleveren van Hymeneüs en Alexander aan de Satan overeenstemt met wat Paulus de Korintiërs voorhoudt (1 Kor. 5,5).⁷⁹ Kortom, de urgentie die uit de PB spreekt, getuigt wellicht van een reële bedreiging door dwaling en oppositie. Verder plaatst Van Houwelingen enkele belangrijke kanttekeningen wat betreft de pogingen tot karakterisering van 'de dwaalleer' in de PB.⁸⁰ Allereerst wordt vaak te weinig onderscheid gemaakt tussen Efeze en Kreta. Ondanks de parallellen tussen de oppositie zijn er ook opvallende verschillen te markeren. Zo is het joodse element

⁷² Dit wordt uitgebreid beargumenteerd in R.M. Kidd, *Wealth and Beneficence*, 75-109. Vergelijk ook Verner, *Household*, 133.180; Thiessen, *Ephesus*, 191-192.

⁷³ Verwijzingen naar dwalingen of tegenstand zijn te vinden in 1,3-7; 1,18-20; 4,1-5; 4,6-7; 6,20-21a; en mogelijk in 5,14-15 en 6,2b-5.6-10.

⁷⁴ Zie het eerste hoofdstuk in L.K. Pietersen, *The Polemic of the Pastorals. A Sociological Examination of the Development of Pauline Christianity* (JSNT Suppl. Series 264; London – New York: T&T Clark, 2004), 3-26.

⁷⁵ Pietersen, *Polemic*, 4.

⁷⁶ Zo J.J. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (Novum Testamentum Supplement Series 35; Leiden: Brill, 1973), 314-317; E. Schlarb, *Die Gesunde Lehre: Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe* (Marburger Theologische Studien 28; Marburg: Elwert Verlag, 1990).

⁷⁷ Zo W. Schmithals, "The Corpus Paulinum and Gnosis," pp.107-124 in A.H.B. Logan, A.J.M. Wedderburn (red.), *The New Testament and Gnosis* (Edinburg: T&T Clark, 1983) die er echter vanuit gaat dat de oppositie van buitenaf komt (p.116).

⁷⁸ Zo Dibelius – Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 6; In afgezwakte vorm: R.J. Karris, "The Background and Significance of the Polemic in the Pastoral Epistles," *JBL* 92 (1973): 549-564.

⁷⁹ Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 24.

⁸⁰ Het gaat hier om enkele punten van zijn kritiek op de reconstructie die Pietersen biedt die eigenlijk ook breder gelden. Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 25.

in de oppositie op Kreta sterker – en anders – vertegenwoordigd dan in Efeze. Ten tweede is het nog maar de vraag of de opposenten een hechte groep vormden en, hieraan gerelateerd, of het om een coherente ‘dwaalleer’ ging.

Kortom, de dwalingen waarvan 1 Timoteüs getuigt, kunnen het best opgevat worden als een historisch reële bedreiging voor de toenmalige gemeente te Efeze. Wat betreft de verdere karakterisering ervan lijkt het beter de kwestie open te laten en uitdrukkelijk ook oog te hebben voor het onderscheid met de situatie op Kreta.

Uitgaand van de zelfpresentatie van deze eerste brief aan Timoteüs, zijn er wat de datering betreft twee mogelijkheden.

(1) Een datering na Handelingen 28, in de periode van Paulus’ leven die niet meer door Lukas beschreven is. Op die manier lost het boven genoemde probleem van de historische inpasbaarheid zichzelf op. Hoewel niet onmogelijk, rijzen er toch een aantal bezwaren met betrekking tot deze datering. Zo zou men in deze brieven bijvoorbeeld meer toespelingen verwachten op de vervolgingen en de toestand van christenen onder Nero. Ook het jeugdige profiel van Timoteüs (1 Tim.4,12) pleit niet voor deze vrij late datering. Los van dit soort bezwaren ontbreekt verder elk kader om deze hypothese te toetsen.

(2) Een datering binnen de periode door Lukas in Handelingen beschreven. Meestal wordt dan de derde zendingsreis genoemd.⁸¹ Concreet vormt 1 Timoteüs 1,3 hier een probleem: nergens in Handelingen lijkt een moment aan te duiden waarop Paulus ‘optrekt’ naar Macedonië en Timoteüs te Efeze ‘achterlaat’. Er zijn meerdere oplossingen mogelijk. Zo argumenteert Van Bruggen dat Paulus in de tijdsspanne tussen vers 20 en 21 van Handelingen 19 een door Lucas verder onvermelde rondreis door de gebieden van de tweede zendingsreis maakte.⁸² De Lestapis biedt een andere oplossing.⁸³ Hij wijst erop dat men de uitdrukking προσμῆναι ἐν Ἐφέσῳ (1,3) meestal opvat als een aanduiding dat de apostel te Efeze afscheid nam van zijn medewerker. Men gaat dus op zoek naar een moment waarop Paulus te Efeze afscheid neemt van Timoteüs en vervolgens ‘optrekt naar Macedonië’ (πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν). Toch is dit geen noodzakelijke interpretatie van het werkwoord προσμῆνω. Het werkwoord betekent (onoverdrachtelijk) ‘blijven’ in de zin van ‘wachten, afwachten’ en ook wel ‘volhouden, volharden, nog langer wachten’.⁸⁴ Dit impliceert niet noodzakelijk dat men het moment van scheiding moet situeren op de plaats van het ‘blijven’ (Efeze). Dat doet De Lestapis dan ook niet. Hij plaatst dit

⁸¹ Zie bijvoorbeeld De Lestapis, *L'énigme*, 121-146; Van Bruggen, *Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe* (Wuppertal: Brockhaus, 1981); D.P. Moessner and I. Reicke, red., *Re-examining Paul's Letters, The History of The Pauline Correspondence* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001); Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 135-137; P. Walker, “Revisiting the Pastoral Epistles – Part 1,” in *EJT* 21 (2012): 4-16. Vergelijk de datering in K. Berger, *Kommentar zum Neuen Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011), 793-794.

⁸² Deze hypothese werd ook al verdedigd door Wieseler: ‘K. Wieseler gab seine Lösungen bereits in 1842 in einer Rezension, die in den Göttingischen gelehrten Anzeigen veröffentlicht ist (I. Göttingen 1842, S. 82-89). Er wiederholte dies in grösserem Zusammenhang in seiner Chronologie aus dem Jahr 1848.’ (Van Bruggen, *Einordnung*, 19-20).

⁸³ De Lestapis, *L'énigme*, 58-59.

⁸⁴ Liddel-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1940 - met supplement 1996): bide, wait. F. Hauck, “μένω κτλ.” in *TWNT* 4:583: dabei bleiben, ausharren, nog länger warten.

moment in Korinte, gekoppeld aan Handelingen 20,3. Daar gaan volgens hem beider wegen uit elkaar. Het participium πορευόμενος wijst dan op Paulus' voetreis naar Macedonië (εἰς Μακεδονίαν), nadat hij zijn medewerkers per boot naar Troas gestuurd had (en Timoteüs dus naar Efeze). De Lestapis dateert vervolgens de eerste brief aan Timoteüs op Paulus' collectereis, ergens tussen Filippi en Milete. Beide oplossingen laten in elk geval zien dat een datering *binnen* het historisch kader door Handelingen beschreven niet onmogelijk is.

Wat betreft de structuur van de brief, zie verder onder punt 2.

De brief aan Titus

Ook Titus (Τίτος) was een naaste medewerker van Paulus. Behalve dat hij onbesneden was (Gal.2,1-3) is over zijn afkomst niets bekend. Evenmin is het duidelijk hoe Paulus hem ontmoet heeft. De informatie over Titus in het Nieuwe Testament is dan ook schaarser dan de informatie over Timoteüs. Zo wordt hij nergens in Handelingen genoemd. Wel figureert hij dertien maal in het *corpus paulinum*, voornamelijk in de tweede brief aan de Korintiërs. Titus speelde namelijk een verzoenende rol in Paulus' relatie met deze gemeente (7,6.13.14; 12,18). Hij heeft zich bij hen ook ingespannen voor de collecte ten behoeve van de gemeente te Jeruzalem (8,6.16.23). Verder wordt Titus nog genoemd in Galaten, in de tweede brief aan Timoteüs, en natuurlijk in de brief die aan hemzelf als medewerker van Paulus is gericht. Ook Titus wordt door Paulus gekarakteriseerd als 'geesteskind': Τίτω γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν (1,4).⁸⁵ Titus bevindt zich op het moment van Paulus' schrijven op Kreta.⁸⁶ Paulus heeft hem gevraagd om volgens zijn richtlijnen 'de resterende zaken te regelen en in elke stad oudsten aan te stellen' (1,5). Verder vraagt Paulus dat Titus zich, na de afronding van zijn taak, bij hem voegt te Nikopolis. Op deze plek verwacht de apostel te overwinteren (3,12).⁸⁷

Het eiland Kreta (Κρήτη) ligt in de Egeïsche Zee en is het grootste van de Griekse eilanden.⁸⁸ Door het bergachtige landschap kende het eiland veel kleine steden 'und so galt K. seit Homer (Hom. Od. 19,174) als die sprichwörtliche Insel der 90 (später 100) Städte – tatsächlich gab es in klass. Zeit knapp 60 selbständige Gemeinwesen'.⁸⁹ Belangrijke steden waren Knossos in het noorden en Gortys in het zuiden. Rond 2000 vóór Christus bloeide in Kreta de Minoïsche beschaving. Deze werd rond 1500 verwoest door een natuurramp. Tussen 1500 en 1100 kende Kreta

⁸⁵ Van Houwelingen wijst, onder verwijzing naar Grotius, op het onderscheid tussen de karakterisering van Timoteüs (γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει) en die van Titus (γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν). De aanduiding 'gemeenschappelijk geloof' duidt op de gemeenschappelijkheid in de relatie tussen een Jood en een niet-Jood. 'Vanwege hun geloof in Jezus Christus, de Messias van Israël en de Redder van de wereld, kunnen besnedenen en onbesnedenen met elkaar omgaan en zelfs verbroederen (zoals Paulus en Titus: 2 Kor.2,12-13).' (Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 256-257).

⁸⁶ Over de persoon van Titus en zijn opdracht op Kreta zie Fuchs, *Unterschiede*, 85-86.

⁸⁷ Te denken valt aan Nikopolis in Epirus, een bekende stad van waaruit men wel vaker de oversteek naar Italië maakte.

⁸⁸ J. Niehoff, "Kreta," *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 6 (Stuttgart -Weimar: J.B. Metzler, 1999): 828-834.

⁸⁹ Niehoff, "Kreta," 829.

een kort ‘Mykeens intermezzo’ waarna het eiland onder de invloed van Dorische volken kwam. Zij handhaafden een strakke, archaische en hiërarchische maatschappijordening in de steden, met een boerenbevolking onderworpen aan een adel van krijgers. Kreta verdween tijdens de klassieke periode wat uit beeld. De Kretenzers waren namelijk niet verwickeld in de Perzische en Peloponnesische oorlogen. In de hellenistische tijd komt de geschiedenis van Kreta weer meer op de voorgrond. Dit heeft te maken met een internationalisering van de conflicten tussen de verschillende Kretenzische steden.⁹⁰ De hellenistische machthebbers kregen namelijk interesse in het gunstig gelegen eiland. Verder waren ook de Kretenzische soldaten gewild als boogschutters en vanwege hun militaire tactiek. Daartegenover was de Kretenzische piraterij gevreesd. Kreta werd in 67 vóór Christus door de Romeinen veroverd.⁹¹ Keizer Augustus voegde Kreta en Cyrene samen in één ‘dubbelprovincie’ waarvan Gortys de hoofdstad werd. Later, onder Diocletianus, werd Kreta opnieuw een zelfstandige provincie. Naast de keizercultus was op Kreta ook de cultus voor de oppergod Zeus populair.⁹² Verder is de cultus voor Asklepios in diverse plaatsen op het eiland aangetroffen.⁹³

Titus 1,12 beschrijft de Kretenzers als ἀὲλ̄ ψεῦσθαι, verwijzend naar een uitspraak van Epimenides of Callimachus.⁹⁴ De leugenachtigheid van de Kretenzers was een begrip voor Grieken. En de term κρητίζω gold als synoniem voor ψεῦδομαι. Toch was de beeldvorming over Kretenzers niet uitsluitend negatief. Het volk stond ook bekend om zijn gemeenschapszin, matiging en afkeer van onrecht. Zo waardeerden Aristoteles en Strabo de Kretenzische grondwet omdat deze zocht naar een evenwicht in de relaties tussen de geslachten, de leeftijden, de familie en de machtsgroeperingen. Verder beschreef de grondwet het ideaal van de gemeenschappelijke maaltijd waarbij niemand iets tekort kwam. Strabo geeft echter aan dat de meeste van deze eigenschappen lang verleden tijd waren.⁹⁵

De termen κρήτη κτλ. komen zeven maal in het Nieuwe Testament voor. In Hand. 2,11 wordt de aanwezigheid van Kretenzers op de Pinksterdag in Jeruzalem

⁹⁰ Voornamelijk tussen Knossos en Gortys.

⁹¹ Zie D.W.J. Gill, “A Saviour for the Cities of Crete: The Roman Background to the Epistle to Titus,” pp.220-230 in P.J. Williams et.al. (red.) *The New Testament in its First Century Setting. Essays on Context and Background in Honour of B.W. Winter* (Grand Rapids Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2004) voor meer literatuur over de Romeinse invloeden op Kreta (p.221).

⁹² Kreta kende niet alleen de traditie dat Zeus er opgegroeid was, maar ook dat hij er gestorven zou zijn. Dit laatste was voor Callimachus een teken van de notoire leugenachtigheid van de Kretenzers. Zij hebben een graf voor Zeus gebouwd en ontkennen daarmee zijn eeuwigheid (Callimachus, *In Jovem* 8-9).

⁹³ Gill, “Saviour,” 227-230.

⁹⁴ Sinds Clemens van Alexandrië (*Stromateis* 1.49.2) wordt Paulus’ gehele citaat toegeschreven aan Epimenides, een Kretenzische dichter van rond de zesde eeuw vóór Christus. Het werk van Epimenides is echter niet bewaard gebleven. Het eerste gedeelte van de uitspraak, namelijk met betrekking tot de leugenachtigheid van de Kretenzers, komt al voor bij Callimachus (*In Jovem* 8-9) in de derde eeuw vóór Christus. Zie pp. 135-136 in R. Faber, “‘Evil Beasts, Lazy Gluttons’: A Neglected Theme in the Epistle to Titus,” *WTJ* 67 (2005): 135-145; vergelijk ook R.M. Kidd, “Titus Apologia: Grace for Liars, Beasts, and Bellies,” *Horizons in Biblical Theology* 21 (1999): 185-209, pp.4.7; P.H.R. van Houwelingen, “Waarom alle Kretenzers leugenaars zijn,” in *De Reformatie* 83 (2008): 701-703. Vergelijk ook Polybius, *Historiae* 6.46.1-47.6 in verband met de slechte reputatie en het op winst uit zijn (vergelijk Tit. 1,11!) van de Kretenzers.

⁹⁵ Aristoteles, *Politica* 2.2.12; 2.7; Strabo, *Geographica* 10.4.20-22.

vermeld. In Handelingen 27,7-21 verhaalt Lukas hoe Paulus het eiland ‘aandoet’ op zijn weg naar Rome. Verder komen de termen uitsluitend voor bij Titus (1,5.12). Over het ontstaan van het christendom op Kreta is vrijwel niets bekend. Nergens uit Handelingen of de Paulinische literatuur blijkt dat Paulus er zelf gepredikt heeft. Ook geeft de brief aan Titus niet de indruk dat hij er goed bekend was. Niehoff stelt op grond van Handelingen 27,7 dat Paulus Gortys in het jaar 58 zou hebben bezocht en er Titus aanstelde als eerste opziener. Hierdoor werd Gortys het centrum van het vroege christendom op Kreta.⁹⁶ Deze hypothese valt echter lastig te onderbouwen. Uit de brief aan Titus blijkt in elk geval wel dat Paulus’ medewerker bij de beginnende organisatie van de gemeenten betrokken was.⁹⁷ Ook wat betreft de samenstelling van de christelijke gemeenten op Kreta is er weinig duidelijkheid. Wellicht was een belangrijk deel van de Kretenzische christenen Joods van origine. Er woonden in elk geval vrij veel Joden op het eiland.⁹⁸ Ook Titus 1,10-14 vermeldt Joodse gelovigen op Kreta. Tot slot levert ook het epigrafisch materiaal weinig informatie met betrekking tot het Kretenzische christendom van de eerste eeuw. Pas in de vierde eeuw treft men op het eiland duidelijk herkenbare formules, namen en symbolen aan die een onderscheid tussen christelijke en pagane opschriften mogelijk maken.⁹⁹

Uit de brief aan Titus valt op te maken dat ook Titus te kampen had met dwalingen onder de Kretenzische christenen.¹⁰⁰ Deze dwalingen lijken op die te Efeze, maar vertonen ook verschillen (zie boven bij de bespreking van de dwalingen te Efeze).

Wat betreft de datering moet, net als bij 1 Timoteüs, ook bij de brief aan Titus gedacht worden aan de periode na Handelingen 28 of aan de derde zendingsreis. Dit heeft vooral te maken met de overeenkomsten die deze tweelingbrieven vertonen. Wellicht heeft Paulus de brieven kort na elkaar geschreven. De Lestapis beschouwt Titus als een eerste, kortere versie van 1 Timoteüs. Paulus zou de brief tijdens zijn afsluitende collectereis verzonden hebben vanuit Filippi.¹⁰¹ Titus 1,5 (Τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτη...) hoeft geen bezwaar te vormen voor deze interpretatie. Dit vers impliceert strikt genomen Paulus’ persoonlijke aanwezigheid op Kreta niet. De teksttraditie is verdeeld en biedt in dit verband ofwel de lezing ἀπολείπω¹⁰² ofwel καταλείπω.¹⁰³ Van Bruggen stelt:

⁹⁶ Niehoff, “Kreta,” 830.

⁹⁷ Volgens de traditie is Titus na een verblijf in Dalmatië (zie 2 Tim.4,10) teruggekeerd naar Kreta en heeft hij er de rest van zijn leven de kerk gediend (E. Ferguson (red.), *Encyclopedia of Early Christianity* (New York – London: Garland Publishing, 1990), 904).

⁹⁸ P.W. van der Horst, “The Jews of Ancient Crete,” *Journal of Jewish Studies* 39 (1988): 183-200.

⁹⁹ A.C. Bandy, *The Greek Christian Inscriptions of Crete* (Athens: Christian Archeological Society, 1970), 3-4.

¹⁰⁰ Verwijzingen naar dwaling en oppositie komen voor in 1,9-16; 2,8.(15); 3,9-11.

¹⁰¹ De Lestapis, *L’ énigme*, 88-89.

¹⁰² In sommige hss: Ν* D* Ψ A C F G 81. 365. 1505. 1739. 1881.088. 0240. 33. 1175 pc.

¹⁰³ In andere hss: Ν² D² ℣ L P 104. 326 al. Van Bruggen merkt op dat het gebruik van καταλείπω geen betekenisverschil inhoudt omdat de werkwoorden als synoniemen verwisselbaar zijn. Hij verwijst naar Josephus *De Bello Judaico* 1.259 en *Antiquitates Judaicae* 14.346 (Paulus, 98).

Deze werkwoorden worden vaak gebruikt voor het achterlaten van iemand wanneer men zelf verder reist, maar soms ook voor het ergens gedetacheerd laten via instructies vanaf enige afstand. Zo kan een koning garnizoenen in strategische vestingen “laten blijven” (Josephus *c. Apionem* 1,77) en men kan een broer op een eiland waar men zelf niet was “achterlaten en dus niet meenemen” (Josephus *Ant.* 17,324-335, m.n. 335).¹⁰⁴

Strikt genomen hoeft Paulus dus niet samen met Titus op Kreta gewerkt te hebben.

Van Houwelingen wijst op de sterke overeenkomst tussen de tweelingbrieven wat betreft hun structuur.¹⁰⁵ Wendland zag reeds een concentrische structuur in Titus met 2,15 als scharniervers van de brief.¹⁰⁶

Ten onrechte meent Wendland dat Titus zich door deze structuur als ringcompositie onderscheidt van 1 Timoteüs. Zoals uit het bijgevoegde schema blijkt, is het goed mogelijk dat beide instructiebrieven juist volgens hetzelfde procédé zijn opgezet. Alleen waren de meer polemische gedeelten over dwaalgeesten voor Paulus verwisselbaar met de meer instructieve gedeelten.¹⁰⁷

TITUS

1,1-4	opening
1,5-9	instructies voor Titus' gemeentewerk in de opbouwfase
1,10-16	waarschuwing tegen dwaalgeesten
2,1-3,8	Titus temidden van de gemeenten op Kreta
3,9-11	waarschuwing tegen dwaalgeesten
3,12-14	instructies voor Titus' gemeentewerk in de afbouwfase
3,15	afsluiting

In het centrum bevindt zich het scharniervers 2,15: ‘Gebruik je gezag om dit te verkondigen. Moedig aan en wijs terecht. Laat niemand op je neerkijken’.

1 TIMOTEÛS

1,1-2	opening
1, 3-20	omgaan met dwaalgeesten
2,1-3,13	aanwijzingen voor het kerkelijk leven
3,14-5,2	Timoteüs temidden van de gemeente
5,3-6,2	aanwijzingen voor het kerkelijk leven
6,3-19	omgaan met dwaalgeesten (weelde)
6,20-21	afsluiting

¹⁰⁴ J. Van Bruggen, *Paulus. Pionier voor de Messias van Israël* (CNT; Kampen: Kok, 2001; 2003²), 98.

¹⁰⁵ Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 32-36.

¹⁰⁶ E.R. Wendland, “‘Let No One Disregard You!’ (Titus 2.15): Church Discipline and the Construction of Discourse in a Personal, ‘Pastoral’ Epistle,” pp.334-351 in S.E Porter, J.T. Reed (red.), *Discourse Analysis and the New Testament. Approaches and Results* (Sheffield: Academic Press,1999).

¹⁰⁷ Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 34.

In het centrum bevindt zich het scharniervers 4,6: ‘Wanneer je dit alles aan de broeders en zusters voorhoudt, zul je een goede dienaar van Jezus Christus zijn, gevoed door de woorden van het geloof en de juiste leer, waarvan je een trouw aanhanger bent.’

Opzet deel I

Het eerste deel van dit onderzoek biedt een exegese van de ethische richtlijnen in de tweelingbrieven op het gebied van intermenselijke verhoudingen. Twee vragen staan hierbij centraal:

- (1) Hoe verhoudt de instructie zich tot de bestaande maatschappelijke conventies op het gebied van intermenselijke verhoudingen?
- (2) Welke redenen en doelen worden in de tekst aangedragen voor deze instructie?

Achtereenvolgens worden geëxegetiseerd: 1 Timoteüs 2,8-3,1a; 3,1b-13; 5,1-2; 5,3-16; 5,17-25; 6,1-2; Titus 1,5-9; 2,1-10 en 3,1-2.8 (punten A t/m D).

Vijf richtvragen dienen als insteek bij de exegese:

- a. Categorie: voor wie is deze instructie bestemd?
- b. Gedrag: welk gedrag komt ter sprake?
- c. Waardering: hoe wordt dit gedrag gewaardeerd?
- d. Motivering: hoe wordt de instructie gemotiveerd?
- e. Sociale conventies: hoe verhoudt de instructie zich tot de sociale conventies op dit punt?

De exegese van elke perikoop afzonderlijk wordt afgesloten door een korte conclusie.

Nadat alle perikopen geëxegetiseerd zijn, wordt in de conclusie van deel I gekeken naar hoe de resultaten zich verhouden tot de hypothese van *christliche Bürgerlichkeit* in deze brieven.

Voorafgaand aan de exegese moet kort worden ingegaan op de vraag in welke mate de instructie in 1 Timoteüs & Titus (meer bepaald 1 Tim.2,2-6,2 en Tit.2,2-3,2) past binnen het ‘genre’ van de zogeheten huisregels (Engels: ‘house codes’ – Duits: ‘Haustafeln’).¹⁰⁸

In het Nieuwe Testament bevinden zich meerdere teksten die tot de categorie huisregels gerekend worden: Kolossenzen 3,18-4,1; Efeziërs 5,22-6,9; 1 Petrus 2,13-3,7. Het gaat hierbij om teksten met de volgende kenmerken.¹⁰⁹ (1) De teksten zijn parenetisch (2) en betreffen verschillende concrete groepen personen. (3) Deze worden aangespoord zich op een bepaalde wijze te verhouden (4) tot andere groepen personen (5) binnen de context van een hiërarchische structuur.

¹⁰⁸ Zie voor uitvoeriger bespreking de studie van J.Woyke, *Die neutestamentlichen Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick* (Stuttgarter Bibelstudien 184; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000).

¹⁰⁹ Deze kenmerken zijn gebaseerd op de definitie die Woyke geeft (*Haustafeln*, 18).

De instructie vertoont dus interesse in diverse sociale relaties die tot het huishouden (Grieks: οἶκος / Latijn: *familia*) behoren zoals mannen en vrouwen, ouders en kinderen, meesters en slaven. De instructie is vaak, maar niet altijd, wederzijds geformuleerd.¹¹⁰ Karakteristiek voor huisregels is de nadruk op onderschikking (ὑποτάσσω κτλ. of ὑπακούω κτλ.) binnen dit soort relaties.

Over de herkomst van deze nieuwtestamentische huisregels bestaat discussie. Zijn ze uniek in hun soort of weerspiegelen ze een duidelijke, bijvoorbeeld stoïcijnse of joods-hellenistische achtergrond? Binnen het bestek van deze inleiding voert het te ver hier uitgebreid op in te gaan.¹¹¹ Soortgelijke interesse voor de verhoudingen binnen het huishouden – ingebed in de ruimere context van de staat – is in elk geval te vinden in de antieke en contemporaine literatuur.¹¹²

Zoals uit de exegese zal blijken, vertoont de instructie in 1 Timoteüs 2,2-6,2 en Titus 2,2-3,2 wel karakteristieken van de nieuwtestamentische huisregels. Het gaat om parenese aan verschillende groepen personen, de gedachte van onderschikking is aanwezig. Maar 1 Timoteüs & Titus zijn vooral georiënteerd op de gemeente als huishouden van God: ἵνα εἰδῆς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι (1 Tim.3,15). Dit blijkt bijvoorbeeld ook uit de aanwezigheid van instructie voor opziensers of oudsten, diakenen en weduwen in deze brieven, naast de meer gebruikelijke instructie voor personen binnen het huishouden.

¹¹⁰ Zo worden in 1 Petrus 2,18-25 alleen slaven aangespoord.

¹¹¹ Zie voor een overzicht bijvoorbeeld U. Wagoner, *Die Ordnung des 'Hauses Gottes'. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* (WUNT 65; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994), 15-65; zie ook Woyke, *Haustafeln*, 27-39.

¹¹² Bijvoorbeeld Aristoteles, *Politica* 1253 b – 1255 b. Voor discussie over dit topos en verwijzingen: D.L. Balch, *Let the Wives Be Submissive. The Origin, Form, and Apologetic Function of the Household Duty Code (Haustafel) in 1 Peter* (SBL Monograph Series 26; Chico: Scholars Press, 1981).

A. 1 TIMOTEÛS 2,8-3,1A

De perikoop 1 Timoteüs 2,8-3,1a bevindt zich in een tekstgedeelte met instructie (2,1-3,13) voor verschillende categorieën personen binnen de gemeente. Binnen de verzen 2,1-3,13 zijn inhoudelijk drie kleinere perikopen te onderscheiden. In een eerste perikoop (2,1-7) formuleert Paulus een algemene oproep tot gebed (2,1) die in de verzen 3-7 theologisch gemotiveerd wordt. In een tweede perikoop (2,8-3,1a) geeft de apostel - aansluitend bij de algemene oproep in vers 1 - meer specifieke instructie aan mannen (2,8) en vrouwen (2,9-15). In een derde perikoop (3,1b-13) sluit hij de instructie – voorlopig – af met regelgeving voor opzieners (3,1b-7) en diakenen (3,8-13). In 3,14-15 licht Paulus het waarom van zijn schriftelijke instructie toe. Vers 3,16 sluit deze sectie af met een doxologie.

Vers 3,1a – de formule $\pi\sigma\tau\acute{o}\varsigma \acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ – wordt in de meeste commentaren bij de derde perikoop gerekend.¹¹³ Deze formule, die men buiten de PB (1 Tim.1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim.2,11; Tit.3,8) niet in het *corpus paulinum* aantreft, wordt doorgaans beschouwd als bevestiging van de geloofwaardigheid van een vroegchristelijke spreuk ($\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) die in de onmiddellijke context geciteerd wordt.¹¹⁴ Van Bruggen tekent enkele bezwaren aan tegen deze interpretatie.¹¹⁵ Citaten worden in het Nieuwe Testament soms ingeleid door citeringsformules. Maar in 1 Timoteüs 4,9 en Titus 3,8 bijvoorbeeld zou het citaat worden afgesloten door de formule. Verder voldoen de zogeheten citaten niet aan criteria voor spreuken of gestolde traditie. Titus 3,4-7 bijvoorbeeld bevat veel bijzinnen en uitweidingen.¹¹⁶ Van Bruggen stelt voor om de uitdrukking $\pi\sigma\tau\acute{o}\varsigma \acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ op te vatten als een affirmerende exclamatie bij ‘het evangelie’ zelf. De aanduiding $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ verwijst dan niet naar een citaat, maar naar ‘het Woord’ van redding en behoud.¹¹⁷ Opvallend is namelijk dat de

¹¹³ Niet iedereen volgt deze indeling. Sommige commentaren behandelen 3,1a als afsluiting van de instructie aan mannen en vrouwen. Zie onder meer Dibelius – Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 42; Quinn-Wacker, *The first and Second Letters to Timothy*, 234-235; H.-W. Neudorfer, *Der erste Brief des Paulus an Timotheus* (HTA; Wuppertal: Brockhaus, Giessen: Brunnen), 134; Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 83; zie ook NA²⁷.

¹¹⁴ Zie de dissertatie van G.W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters* (Kampen: Kok, 1968). In 1 Tim.1,15 en 1 Tim.4,9 is de formule uitgebreid met $\kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\chi\eta\varsigma \acute{\alpha}\xi\iota\omicron\varsigma$. Deze formule en varianten komen ook in de profane literatuur voor. Spicq, *Épîtres Pastorales*, 277, noot 2 geeft hiervan een overzicht.

¹¹⁵ J. van Bruggen, “Vaste grond onder de voeten, de formule *pistos ho logos* in de Pastorale Brieven,” in *Bezield verband, opstellen aangeboden aan prof. J. Kamphuis* (Kampen: Uitgeverij Van den Berg, 1984), 38-45.

¹¹⁶ Verder wijst Van Bruggen op het ontbreken van een aanwijzend voornaamwoord in de formule terwijl het lidwoord \acute{o} niet de indruk wekt dat ‘het woord’ verwijst naar iets anders in de context. (Van Bruggen, “Vaste grond,” 41-42).

¹¹⁷ Ook in 2 Timoteüs 4,2 bijvoorbeeld wordt het evangelie met deze term aangeduid ($\kappa\eta\rho\upsilon\zeta\omicron\nu \tau\acute{o}\nu \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$). En in Titus 1,9 wordt ‘het woord’ gekarakteriseerd als betrouwbaar ($\tau\omicron\upsilon \pi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$). Dezelfde interpretatie werd recent beargumenteerd door L.T. Swinson in een lezing op de *Annual Meeting* van de SBL waarin hij naar Van Bruggen verwijst. Swinson wijst verder op een artikel van Frederic Rendall in *The Expository Times* van 1887 waar deze interpretatie ook onderbouwd wordt en op een vermelding van de interpretatie door Adolf Schlatter in diens commentaar op de PB (1936). (L.T. Swinson, “Πιστός ὁ λόγος: An Alternative Analysis,” lezing gehouden op de *Annual Meeting* van de SBL, november 2009 te New Orleans).

formule in de PB telkens in een soteriologische context wordt gebruikt. Onderstaande fragmenten kunnen dit illustreren:

De formule in 1 Tim. 1,15 staat in de context van verlossing door Jezus Christus: πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιός ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι.

De formule in 1 Tim.3,1 staat in de context van verlossing voor de vrouw (2,14-15): (...) ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν· σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἂν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης· Πιστὸς ὁ λόγος.

De formule in 1 Tim.4,9 staat in de context van de levende God, redder van alle mensen (4,10): πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιός· εἰς τοῦτο γὰρ κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα, ὅτι ἠλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι, ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν.

De formule in 2 Tim.2,11 staat in de context van redding in Christus Jezus (2,10): διὰ τοῦτο πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου. πιστὸς ὁ λόγος·

De formule in Titus 3,8 staat in de context van redding door God en Jezus Christus: ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Πιστὸς ὁ λόγος· Omdat, zoals de bovenstaande teksten illustreren, de formule telkens in een soteriologische context gebruikt is, lijkt het aangewezen πιστὸς ὁ λόγος ook hier te lezen in aansluiting bij 2,15 (σωθήσεται δὲ ...) en de aanduiding ὁ λόγος op te vatten als een verwijzing naar het evangelie als 'Woord van redding'. De volgende perikoop begint dan met een nieuwe categorie voor instructie in vers 1b: Εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται

Ook wat betreft de argumentatieve structuur van de instructie aan vrouwen (vanaf vers 9) bestaat discussie.¹¹⁸ Deze richt zich voornamelijk op de vraag hoe de motiverende verzen 13-14.(15) zich verhouden tot de parenetische tekst die eraan vooraf gaat. Dit parenetische gedeelte bevat instructie op twee concrete terreinen: enerzijds de opsmuk van vrouwen (vv.9-10) en anderzijds het ontvangen *versus* geven van onderricht (vv.11-12). De meeste onderzoekers betrekken het motiverende tekstgedeelte op de instructie in de verzen 11-12.¹¹⁹ Enkele onderzoekers argumenteren dat de motiverende verzen zich op een chiasmatische manier verhouden tot het *geheel* van de parenese aan vrouwen. Zij koppelen het

¹¹⁸ Vergelijk de bespreking bij Merz, *Fiktive Selbstaeslegung*, 273-274.

¹¹⁹ Zie onder meer de commentaren van Fee, Roloff, Oberlinner, en Towner. Zo ook Merz, maar in tegenstelling tot de meeste onderzoekers beargumenteert zij een sterke samenhang tussen de beide parenetische gedeelten voorafgaand aan de motivering: "M.E. stellt der Verfasser in 2,9-10 unter Aufnahme eines moralphilosophischen Topos ('Tugend statt Tünche') eine Zentrale Forderung auf ('ich will, das Frauen sich schmücken durch gute Werke'), die in den Versen 11-15 entfaltet wird." (*Fiktive Selbstaeslegung*, 274).

motief van verleiding in vers 14 aan de instructie met betrekking tot de opsmuk. De volgorde van de schepping in vers 13 motiveert dan het verbod op het geven van onderwijs als gezaghebbende activiteit.¹²⁰ Het verband tussen de verzen 9-10 en vers 14 steunt echter op een interpretatie van Eva's verleiding in een seksuele zin. Deze interpretatie is wel in de Joodse traditie vertegenwoordigd.¹²¹ Maar in de argumentatieve structuur van de verzen 13-15 als zodanig, lijkt de verwijzing naar Eva's verleiding niet in die zin bedoeld (zie hiervoor onder punt 3.d). Verder behoeven de verzen 9-10, net zoals vers 8, strikt genomen geen onderbouwing meer. De kledingkwestie is duidelijk en wordt met het alternatief in vers 10 dan ook afgesloten.¹²²

Gekozen is dus voor de volgende onderverdeling van de perikoop:

2,8	het gebed van mannen
2,9-10	de opsmuk van vrouwen
2,11-12 (annex 2,13-3,1a)	onderricht ontvangen vs. onderwijzen

Onderstaande exegese volgt in haar opbouw deze onderverdeling: (1) het gebed van mannen, (2) de opsmuk van vrouwen, (3) onderricht ontvangen versus onderwijzen (plus de argumentatie uit Genesis) en (4) een conclusie tot slot.

⁸ Βούλομαι οὖν
προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας
ἐν παντὶ τόπῳ
ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας
χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ.

⁹ Ὡσαύτως [καὶ] γυναῖκας
ἐν καταστολῇ κοσμίῳ
μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης
κοσμεῖν ἑαυτάς,
μὴ ἐν πλέγμασιν καὶ χρυσίῳ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῶ πολυτελεῖ,
¹⁰ ἀλλ' ὃ πρέπει γυναίξιν ἐπαγγελόμεναις θεοσέβειαν, δι' ἔργων ἀγαθῶν.

¹¹ Γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω
ἐν πάσῃ ὑποταγῇ·

¹² διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω

¹²⁰ Zo Wagener, *Ordnung*, 71-76 en 105-106; Vgl. oorspronkelijk M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 1; Freiburg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 11-53. Deze interpretatie levert echter moeilijkheden op bij het interpreteren van de argumentatieve kracht van vers 15 (vergelijk de kritiek van Merz op Küchler: *Fiktive Selbstausslegung*, 271, noot 21.) Ook Holmes neemt een eigen positie in: de verzen 13-15 zijn geen ondersteuning of illustratie bij de voorafgaande instructie aan vrouwen. Ze vormen volgens Holmes een afsluiting van geheel 1 Timoteüs 2, meer specifiek van de instructie aan beide geslachten in 2,8-12 (J.M. Holmes, *Text in A Whirlwind. A Critique of Four Exegetical Devices at 1 Timothy 2.9-15* (JSNT Suppl. Series 196; Sheffield: Academic Press, 2000)).

¹²¹ Zie Küchler, *Schweigen*, 44-50.

¹²² Zo Marshall, *Pastoral Epistles*, 460-461.

οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός,
ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ.

- ¹³ Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὐά.
¹⁴ καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη,
ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν·
¹⁵ σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας,
ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ
μετὰ σωφροσύνης·
^{3,1a} Πιστὸς ὁ λόγος

⁸ *Ik wil dus dat in iedere plaats de mannen bidden met opgeheven heilige handen, zonder toorn en twist.* ⁹ *Zo (wil ik) [ook] dat vrouwen zich kleden in een eerbaar gewaad, bescheiden en ingetogen, niet met gekunstelde kapsels, goud, parels of dure kleding,* ¹⁰ *maar, zoals past voor vrouwen die godvrezendheid belijden, met goede werken.* ¹¹ *Een vrouw moet zich rustig, in alle onderdanigheid, laten onderrichten.* ¹² *Ik sta een vrouw echter niet toe te onderwijzen en daardoor gezag over de man te claimen. Nee, zij moet zich rustig houden.* ¹³ *Adam is immers als eerste geschapen en dan Eva.* ¹⁴ *En Adam werd niet verleid, maar de vrouw is, nadat ze verleid werd, in staat van overtreding geraakt;* ¹⁵ *maar zij zal gered worden door het krijgen van kinderen, indien zij in geloof en liefde en heiliging blijven met ingetogenheid.* ^{3,1a} *Betrouwbaar is het Woord.*

1. Het gebed van mannen (1 Timoteüs 2,8)

⁸ *Ik wil dus dat in iedere plaats de mannen bidden met opgeheven heilige handen, zonder toorn en twist.*

a. Categorie

Dit vers bevat een aanwijzing voor ‘de mannen’ (τοὺς ἄνδρας). De Griekse term is dubbelzinnig en kan zowel ‘mannen’ (generiek) als ‘echtgenoten’ (specifiek) betekenen.¹²³ Dit geldt ook voor het woord γυναικας (‘vrouwen’ of ‘echtgenotes’) in vers 9.¹²⁴ Het is dus de vraag of de instructie in de perikoop bedoeld is voor mannen en vrouwen algemeen of eerder voor gehuwde mannen en vrouwen specifiek.¹²⁵ De specifieke betekenis wordt elders aangegeven met een voornaamwoord of op een andere manier, bijvoorbeeld door het adjectief ἰδίους in 1 Korintiërs 14,35.¹²⁶ Zo’ n aanduiding ontbreekt hier echter zowel bij ἄνδρας als bij γυναικας. De keuze voor generiek of specifiek zal dus afhangen van andere argumenten.

¹²³ LSJ, 138.

¹²⁴ LSJ, 363.

¹²⁵ Een voorstander van de algemene interpretatie is bijvoorbeeld D. J. Moo, “1 Timothy 2: 11-15: Meaning and Significance,” *TrinJ* 1 (1980): 62-83 (zie pp.63-64). Argumenten voor de specifieke interpretatie zijn onder meer te vinden bij G. P. Hugenerberger, “Women in Church Office: Hermeneutics or Exegesis? A Survey of Approaches to 1 Tim 2:8-15,” *JETS* 35 (1992): 341-360 (zie pp.350-360).

¹²⁶ Zie bijvoorbeeld 1 Timoteüs 3,2.12; 5,9; Titus 1,6; 2,5.

(1) Sommige onderzoekers wijzen op parallellen met andere passages in het Nieuwe Testament zoals 1 Korintiërs 14,34-35, Titus 2,5 en 1 Petrus 3,3-6.¹²⁷ Ook daar is de houding van de vrouw en haar verhouding tot de man aan de orde.¹²⁸ Omdat in deze passages duidelijk de gehuwde vrouw in beeld is, lijkt het aannemelijk dat Paulus ook in 1 Timoteüs 2,9-15 de gehuwde vrouw voor ogen heeft. Anderzijds kan men hiertegen inbrengen dat in deze gevallen de context juist duidelijk uitsluitel geeft. Een ander argument is de stelling dat in vers 15 – σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας – gesproken wordt over een vrouw met kinderen en dat het dus om een gehuwde vrouw gaat.¹²⁹ Toch staat er niet letterlijk dat zij kinderen heeft. Ook het argument dat de verwijzing naar Adam en Eva inhoudt dat het om gehuwde mannen en vrouwen gaat is niet overtuigend.¹³⁰ Een sterk argument voor de generieke betekenis zijn de aanwijzingen in verband met het gebed waarvan in vers 8 sprake is. Moeten bijvoorbeeld alleen gehuwde mannen hun toorn staken bij het gebed? Parallel daaraan kan men zich afvragen of alleen gehuwde vrouwen bescheiden gekleed dienen te gaan.¹³¹

(2) Verder lijkt de sociaal-historische setting waarbinnen men de perikoop situeert, mede bepalend voor de keuze tussen de generieke of specifieke betekenis van γυναῖκα en ἀνήρ. Zo ziet Bruce Winter in vv.9-10 een aanduiding voor het specifieke gebruik van het woord γυναῖκας ('wives').¹³² In zijn studie *Roman Wives, Roman Widows* vestigt hij de aandacht op het fenomeen van *the new Roman woman*.¹³³ Dit 'nieuw type vrouw' kwam op aan het einde van de Romeinse Republiek en het begin van het Keizerrijk. Het ging om gehuwde vrouwen uit de hogere klassen die – door een grotere financiële zelfstandigheid – buiten de sfeer van het huis traden en actief waren op het publieke forum. Deze vrouwen gingen weelderig, uitdagend gekleed en tooiden zich met de meest ingewikkelde kapsels. Zij leidden een losbandig leven en verwaarloosden hun familiale verantwoordelijkheden. Vanuit deze sociale setting kiest Winter in zijn exegese van 1 Timoteüs 2,9-15 voor de specifieke betekenis 'gehuwde vrouw': 'It is not the indulged pre-puberty girls who wed at a very young age who are the subject of discussion in this passage, but the married woman,

¹²⁷ Zo zijn voor Hugenberger de verbale en conceptuele parallellen tussen 1 Timoteüs 2 en 1 Petrus 3 sterk bepalend voor zijn exegese van 1 Timoteüs 2 – Hugenberger, "Women in Church Office," 355-358. Zie ook E.E. Ellis, *Pauline Theology. Ministry and Society* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1989), 72-75.

¹²⁸ In 1 Korintiërs 14,34-35 is het onderricht (μανθάνω) en het spreken vs. zwijgen / onderschikken (ὑποτάσσω) van vrouwen in de samenkomsten aan de orde. Dit wordt gerelateerd aan hun verhouding tot hun echtgenoot. In 1 Petrus 3,3-6 is sprake van 'opsmuk' voor vrouwen, hun houding en hun verhouding tot hun echtgenoot (ὑποτάσσω). Ook in Titus 2,5 tenslotte wordt de verhouding van de vrouw tot haar echtgenoot beschreven met de term ὑποτάσσω.

¹²⁹ Mounce, *Pastoral Epistles*, 112 vermeldt onder meer dit argument, maar kiest zelf voor de generieke betekenis van de term.

¹³⁰ Hugenberger spreekt van 'a paradigm for marriage' en vergelijkt dit met Petrus' beroep op Abraham en Sara in 1 Petrus 3,6 ("Women in Church Office," 356-357).

¹³¹ Uit 1 Timoteüs 5 blijkt bijvoorbeeld dat de christengemeente te Efeze een behoorlijk aantal weduwen telde. Het is onaannemelijk dat Paulus deze groep niet aanspreekt wanneer het over kleding gaat.

¹³² Zo ook Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 201, 204-210.

¹³³ B.W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities* (Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2003). Cohick betwijfelt overigens de historische realiteit van dit fenomeen (L.H. Cohick, *Women in the World of the Earliest Christians. Illuminating Ancient Ways of Life* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009), 72-75).

whether young or old, and the way they dressed'.¹³⁴ Hij ziet verdere bevestiging van deze interpretatie door de nadruk op het baren van kinderen (v.15) en de *inclusio* gevormd door de term *σωφροσύνη* in vers 9a en vers 15. Andere exegeten kiezen eerder voor de generieke betekenis van *ἄνδρας - γυναίκα*s en argumenteren dat de perikoop in de historische setting van de dwaalleer moet worden gelezen.¹³⁵ Paulus richt zich hier dus niet uitsluitend tot gehuwde vrouwen, maar tot alle vrouwen in de christengemeente te Efeze vanwege de invloed die de dwaalleraars op hen hadden (zie verder onder punt 3.d).

Kortom, zowel voor de generieke als voor de specifieke betekenis zijn goede argumenten aan te dragen. Bij gebrek aan doorslaggevende argumenten om de doelgroep van de instructie in te perken tot de 'gehuwde mannen en vrouwen', wordt hier uitgegaan van een generieke betekenis. Toch moet men het onderscheid misschien niet al te sterk benadrukken. De gehuwde staat was vermoedelijk de 'meest gangbare' situatie voor mannen en vrouwen.¹³⁶

b. Gedrag

Paulus beschrijft hoe 'de mannen' dienen te bidden (*προσεύχεσθαι*). Hiermee sluit hij weer aan op de thematiek van vers 1 (*ποιεῖσθαι δεήσεις προσευχὰς ἐντεῦξεις εὐχαριστίας*). Dit bidden specificeert hij verder met drie bepalingen: de plaats van handeling (*ἐν παντὶ τόπῳ*), de wijze waarop (*ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας*) en de hoedanigheid waarin (*χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ*) deze handeling dient te gebeuren.

De uitdrukking *ἐν παντὶ τόπῳ* is op drie andere plaatsen in het *corpus paulinum* te vinden, in contexten van gebed of prediking (1 Kor.1,2; 2 Kor.2,14; 1 Tes.1,8), en verder nergens in het Nieuwe Testament. Ook hier komt de uitdrukking in een gebedscontext voor. Dat Paulus denkt aan collectief gebed tijdens christelijke samenkomsten is waarschijnlijk, gezien zijn verdere bepaling niet te bidden in onderlinge onenigheid. Doelt Paulus met deze uitdrukking op 'elke plaats (elke huiskerk) te Efeze' of doelt hij op 'alle plaatsen over de hele wereld'? Aansluitend op de universaliteitsgedachte in 2,1-7, lijkt het er eerder op dat hij doelt op elke plaats in de wereld waar christenen samenkomen. Bovendien kan de uitdrukking een allusie zijn op Maleachi 1,11: 'Van waar de zon opgaat tot waar ze onder gaat staat mijn naam bij alle volken in aanzien, overal (LXX: *ἐν παντὶ τόπῳ*) brengt men mij reukoffers en reine offergaven. Mijn naam staat bij alle volken in aanzien – zegt de Heer van de hemelse machten ...'. Met deze allusie zou Paulus de samenkomst van christenen nog sterker binnen de eschatologische verstaanshorizon van Gods beloofde redding aan de volken plaatsen.¹³⁷

¹³⁴ Winter, *Roman Wives*, 109.

¹³⁵ Zo Marshall, *Pastoral Epistles*, 441, 467; Mounce, *Pastoral Epistles*, 118, 120, 143.

¹³⁶ Zo Marshall, *Pastoral Epistles*, 444.

¹³⁷ Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 126-127; Zie ook Marshall, *Pastoral Epistles*, 444-445; Towner, *Timothy and Titus*, 203-204. Een duidelijke verwijzing naar Maleachi 1,11 is te vinden in Didachè 14,3. Deze verwijzing bevindt zich in de context van de christelijke samenkomst en motiveert een aanmaning zich met elkaar te verzoenen.

De uitdrukking ἐπαίροντας ὀσίους χεῖρας is een combinatie van twee elementen. Allereerst gaat het om een houding (ἐπαίρω χεῖρας) die ook in het Oude Testament verbonden werd met gebed.¹³⁸ Verder was het opheffen van de handen in contexten van zegening of gebed gebruikelijk in de vroege kerk.¹³⁹ Ten tweede refereert de vereiste ‘heiligheid’ (ὀσιος) van de handen aan het cultische gebruik van rituele wassing bij de ingang van een heiligdom.¹⁴⁰ Deze uiterlijke reiniging symboliseerde tegelijk een innerlijke reinheid voor God, moreel en spiritueel.¹⁴¹ Beide elementen samengenomen, ligt de nadruk in 1 Timoteüs 2,8 niet zozeer op het opheffen van de handen in gebed als wel op het feit dat deze ‘handen’ ὀσιος moeten zijn, zoals ook blijkt uit de verdere bepaling χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ. Of deze laatste bepaling een bestaand conflict in de gemeente te Efeze weerspiegelt, is uit de onmiddellijke context niet rechtstreeks af te leiden.

c. Waardering

Paulus waardeert het gebed als zodanig positief. Meer nog, hij geeft opdracht tot gebed, zoals blijkt uit παρακαλῶ in vers 1. Dit παρακαλῶ en de thematiek van het gebed worden in vers 8 weer opgenomen (βούλομαι). De focus verschuift echter naar de instelling waarmee de mannen dienen te bidden. De apostel formuleert deze instelling enerzijds positief (ἐπαίροντας ὀσίους χεῖρας), anderzijds negatief (χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ).

d. Motivering

Waarom wil de apostel dat mannen op deze wijze bidden? Paulus formuleert geen expliciete redenen. De derde bepaling bij het bidden beoogt wellicht eendracht en rust in de gemeente. Mogelijk komt deze aansporing voort uit een reële situatie van conflict tussen mannelijke christenen te Efeze. Dit conflict zou dan verband kunnen houden met de dwaalleer.¹⁴² Noch de tekst noch de ruimere context wijzen echter duidelijk in die richting.

Verder: heeft Paulus’ oproep tot rust bij het gebed ook te maken met de goede reputatie van de christengemeente in de buitenwereld? Een aantal opmerkingen in de brief lijkt te wijzen op Paulus’ algemene bekommernis op dat vlak. Zo moet een

¹³⁸ LXX Psalm 133,2; 140,2; zie ook 27,2; 62,5. Deze gebedshouding was trouwens niet specifiek Joods: verwijzingen zie Spicq, *Épîtres Pastorales* I, 372-373.

¹³⁹ Lucas 24,50 en eventueel geïmpliceerd in 18,13; zie ook 1 Clemens 2,3; 29,1; Tertullianus *Apologeticum* 30,4.

¹⁴⁰ Voor verwijzingen en toelichting zie Spicq, *Épîtres Pastorales* I, 373-374.

¹⁴¹ Zie ook LXX Ps.25,6; 72,13. Oberlinner waarschuwt voor een eenzijdige toespitsing op morele reinheid. In de context van gebedsvoorschriften is de vereiste ‘heiligheid’ verbonden met de heiligheid van God (*Pastoralbriefe*, 86). Vgl. G. Kwakkel, ‘According to my Righteousness’. *Upright Behaviour as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44* (Oudtestamentische Studiën 46; Leiden: Brill, 2002), 124. Over de precieze verhouding van de term ὀσιος tot de term καθαρὸς zie Spicq, *Épîtres Pastorales* I, 373-374.

¹⁴² Zo D.J. Moo, “What Does It Mean Not to Teach or to Have Authority over Men,” in J. Piper and W. Grudem (red.), *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1991), 179-193 op p.182 met een verwijzing naar 1 Timoteüs 6,4-5 waar Paulus onenigheid en strijd als kenmerk van dwaalleraren neerzet; zie ook A. Padgett, “Wealthy Women at Ephesus: 1 Timothy in Social Context” *Interpretation* 41 (1987): 19-31 op p.22 met verwijzing naar het ἐκζητήσεις in 1 Timoteüs 1,4.

opziener ook buiten de christelijke gemeente een goede reputatie hebben (3,7). Verder mogen christelijke slaven de naam van God en de leer niet schaden door een gebrek aan respect voor hun meesters (6,1). Maar ook 2,2, een vers in de meer nabije context, lijkt te wijzen op het belang dat Paulus hecht aan een goede reputatie van christenen in de buitenwereld. De apostel spoort er aan tot gebed voor gezagsdragers opdat christenen rustig en ongestoord zouden kunnen leven. Maar het heeft weinig zin te bidden voor koningen en gezagsdragers met het oog op een rustig leven voor de christengemeente wanneer het gebed van diezelfde christenen openlijk een podium voor twist en onenigheid vormt.¹⁴³ Christelijke samenkomsten waren namelijk toegankelijk voor buitenstaanders. Het atrium-huis, een belangrijke setting voor de Paulinische gemeenten, was eigenlijk een ruimte in de publieke sfeer.¹⁴⁴ Dit verklaart bijvoorbeeld ook waarom Paulus in 1 Korintiërs 14,23 rekent met de mogelijkheid dat buitenstaanders de samenkomst bezoeken.

e. Sociale conventies

In welke mate stemt het door Paulus gewenste gedrag overeen met de bestaande sociale conventies? Het gedrag dat Paulus in v.8 verlangt, is in elk geval maatschappelijk wenselijk gedrag. In de mate dat de apostel mede door de reputatie van de christenen in de buitenwereld gemotiveerd werd, is dit ook niet zo vreemd.

2. De opsmuk van vrouwen (1 Timoteüs 2,9-10)

⁹ *Zo (wil ik) [ook] dat vrouwen zich kleden in een eerbaar gewaad, bescheiden en ingetogen, niet met gekunstelde kapsels, goud, parels of dure kleding,* ¹⁰ *maar, zoals past voor een vrouw die godvrezendheid belijdt, met goede werken.*

a. Categorie

Na 'de mannen' (τοὺς ἄνδρας) in vers 8 komen hier 'vrouwen' (γυναῖκας) ter sprake. De apostel duidt deze groep ook aan in het meervoud maar deze keer zonder het bepalend lidwoord. Parallel aan vers 8 rijst ook hier de vraag of Paulus de generieke ('vrouwen') of meer specifieke betekenis ('echtgenotes') voor ogen heeft. Op dit moment lijkt de generieke betekenis de meest waarschijnlijke (zie voor argumentatie onder 1a).

¹⁴³ Dit wordt sterk benadrukt door Giles. Hij plaatst deze aandacht voor een goede reputatie in een ontwikkeling die Paulus' regelgeving doormaakte van egalitair naar aanpassing aan traditionelere normen binnen de Grieks-Romeinse maatschappij. De regelgeving in de PB vormde dan zowat het eindpunt van deze ontwikkeling (K. Giles, "A Critique of the 'Novel' Contemporary Interpretation of 1 Timothy 2:9-15 Given in the Book, Women in the Church, Part I," *EQ* 72 (2000): 151-167; p.213). De vraag is echter of de PB 'als laatsten' binnen de Paulinische briefwisseling ontstaan zijn. Anders stelt Gruenler dat de context waarin men de perikoop dient te lezen missionair is en dat Paulus hier aandringt op een 'proper mission lifestyle' (R. G. Gruenler, "The Mission-lifestyle Setting of 1 Tim 2:8-15," *JETS* 41 (1998): 215-238).

¹⁴⁴ C. Osiek, D.L. Balch, *Families in the New Testament World. Households and Housechurches* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 16-17.

b. Gedrag

In terminologie die doet denken aan 1 Petrus 3,1-7 vraagt de apostel van vrouwen dat ze zich op een bepaalde wijze kleden (κοσμεῖν ἑαυτάς).¹⁴⁵ Het werkwoord κοσμέω kan zowel letterlijk als metaforisch worden opgevat. Beide betekenissen komen hier in beeld: zich kleden met ‘haardracht, goud, parels’ tegenover zich kleden met ‘goede werken’. Het γυναικας κοσμειν ἑαυτάς wordt in eerste instantie nader bepaald door twee uitdrukkingen: ἐν καταστολῇ κοσμίῳ en μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης. Het substantief καταστολή, een hapax binnen het Nieuwe Testament, kan zowel ‘kleding’ aanduiden als ‘gematigd, bescheiden gedrag’. Beide interpretaties passen in de context. Wellicht heeft de apostel juist vanwege deze dubbelheid de term gekozen.¹⁴⁶ Het adjectief κόσμιος (welgemanierd, eerbaar, bescheiden) en de substantieven αἰδώς (bescheidenheid, schaamte, zelfrespect) en σωφροσύνη (matiging, zelfbeheersing, kuisheid) liggen allemaal in dezelfde betekenisfeer. Deze begrippen fungeerden in de hellenistische wereld als *topoi* om het ideaal van de deugdzame vrouw te beschrijven, soms in contrast met een overdreven aandacht voor het uiterlijk.¹⁴⁷

Met een soortgelijk contrast verduidelijkt Paulus in tweede instantie zijn instructie. De apostel formuleert een tegenstelling (μὴ... ἀλλ’...) tussen enerzijds oppervlakkige uiterlijkheden (haartooi, juwelen en kleding) en anderzijds een deugdzame houding van dienstbaarheid. Het substantief πλέγμα refereert aan een ingewikkelde, gedraaide haartooi. De combinatie van het adjectief πολυτελής (duur) en het substantief ἱματισμός (kleding) spreekt voor zich. Verder noemt de apostel nog juwelen: χρυσίον (goud) en μαργαρίται (parels).

Sommige onderzoekers stellen op basis van het conventionele en algemene karakter van de richtlijnen in verzen 9-10 dat hier een karikatuur van welgestelde vrouwen

¹⁴⁵ In 1 Petrus gaat het echter om vrouwen in de specifieke zin (echtgenotes). Hugenberger maakt een korte vergelijking tussen beide passages (“Women in Church Office,” 355-357). Interessant detail: net als 1 Timoteüs is ook 1 Petrus een brief gericht aan christenen te Klein-Azië. (Zie P.H.R. van Houwelingen, *1 Petrus: Rondzendbrief uit Babylon* (CNT; Kampen: Kok, 1991), 26-34). In bepaalde regio’s van Klein-Azië leken vrouwen zich een redelijk grote vrijheid te kunnen veroorloven (zie verder onder punt 3.e).

¹⁴⁶ Een vertaling in de zin van ‘gedrag’ zou mooi aansluiten bij de inhoud van vers 8. Het is echter even goed mogelijk om καταστολή als ‘gewaad’ te vertalen waarbij enerzijds (volgens de letterlijke betekenis van κοσμεῖν) ἐν καταστολῇ κοσμίῳ (v.9a) zou corresponderen met μὴ ἐν πλέγμασιν καὶ χρυσίῳ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ (v.9b) en anderzijds (volgens de metaforische betekenis van κοσμεῖν) μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης (v.9a) zou corresponderen met οὐ ἔργων ἀγαθῶν (v.10a).

¹⁴⁷ Zie vooral Plutarchus, *Conjugal Praecepta* 10.12 (*Moralia* 139) en de neopythagorese instructie aan vrouwen. Het gebruik van deze *topoi* is uitvoeriger gedocumenteerd bij Wagener, *Ordnung*, 77-92; Zie ook Winter, *Roman Wives*, 98-109 en Merz, *Fiktive Selbstausslegung*, 274-277. Winter geeft met betrekking tot σωφροσύνη aan dat dit voor vrouwen dé deugd bij uitstek was. Meer dan andere deugden wordt σωφροσύνη in grafopchriften van vrouwen vermeld (*Roman Wives*, 64 en 101-102). In welke mate voor Paulus ook de gedachte aan ‘kuisheid’ in het hele betekenisveld mee speelt, is niet zeker. Bevestigend: onder meer Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 133; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 89; Mounce, *Pastoral Epistles*, 109; Towner, *The letters to Timothy and Titus*, 206-207. Voorzichtiger: Marshall, *Pastoral Epistles*, 448: “The specific nuance ‘free from sexual immorality’ may be intended, but this may be too narrow a meaning.” Als antivoorbeeld van deugdzaamheid kan Cleopatra VII, zoals onder meer beschreven door Flavius Josephus, worden aangehaald. Bij Cleopatra speelt de seksuele verleiding (als strategie) duidelijk wel een rol. Vergelijk J.W. van Henten, “Cleopatra in Josephus: From Herod’s Rival to the Wise Ruler’s Opposite,” in A. Hilhorst, G.H. van Kooten (red.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen* (Ancient Judaism and Early Christianity 59; Leiden: Brill, 2005, 115-134).

wordt geschetst, zonder enige relatie tot een bepaalde groep vrouwen te Efeze.¹⁴⁸ Anderen willen de verzen meer realiteitswaarde toekennen vanuit de sociaalhistorische context.¹⁴⁹ Zo beschouwt Winter de richtlijnen niet als correctief op een bestaand probleem, maar wel als preventief in het licht van de mogelijke invloed die het fenomeen van the *new Roman woman* te Efeze kreeg.¹⁵⁰ Dat Paulus zich hier concreet richt tot een groep rijke vrouwen te Efeze is niet onmogelijk. Ook de uitgebreide aandacht voor ‘ware rijkdom’ in tegenstelling tot hebzucht in 6,3-10 en de instructie voor rijken in 6,17-18 kunnen wijzen op de aanwezigheid van vermogende personen in de gemeente.¹⁵¹

Paulus vervolgt met ἄλλ’ ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλόμεναις θεοσέβειαν, δι’ ἔργων ἀγαθῶν. De zaak waar het hem om gaat is niet de kleding op zich, maar de instelling en het gedrag van deze personen. Dit blijkt duidelijk uit het overdrachtelijk gebruik van κοσμεῖν. De term θεοσέβεια (godvrezendheid) is een hapax binnen het Nieuwe Testament en vrijwel synoniem aan εὐσεβεία (eerbied).¹⁵² Het werkwoord ἐπαγγέλλομαι zou ‘belijden’ of sterker, ‘een belofte maken’ kunnen betekenen. Het is veiliger om voor het iets meer neutrale ‘belijden’ te kiezen als de hier bedoelde betekenis.¹⁵³ In de context is namelijk geen duidelijke aanwijzing voor de sterkere betekenis. Door hun deelname aan de christelijke samenkomst belijden vrouwen hun godvrezendheid. Deze ‘belijdenis’ dient in het dagelijkse leven gepaard te gaan met goede werken (δι’ ἔργων ἀγαθῶν). Het concept van de goede werken keert

¹⁴⁸ Onder meer Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 134. Vergelijk R.W. Wall: “The Pastor’s caricature serves an apologetic rather than a polemic purpose; the modest woman commends the Christian gospel to outsiders rather than correcting the immodest behaviors of certain anonymous women who lurk somewhere behind the text of 1 Timothy.” (op pp.86-87 in “1 Timothy 2:9-15 Reconsidered (Again),” *BBR* 14 (2004): 81-103). Een tekst kan echter meerdere effecten beogen en daarin hoeven apologetische en polemische doelstellingen elkaar niet uit te sluiten.

¹⁴⁹ Een interpretatie van de parenese in de verzen 9-10 vanuit de religieus-historische context is te vinden bij Gritz. Zij ziet een verbinding tussen het gedrag van christelijke vrouwen te Efeze en de opsmuk van priesteressen in de Artemiscultus (S.H. Gritz, *Paul, Woman Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus. A Study of 1 Timothy 2: 9-15 in the Light of the Religious and Cultural milieu of the First Century* (Maryland: University Press of America, 1991), 125-128; zie ook C. Kroeger, R.C. Kroeger, *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 63. Contra Strelan, *Paul, Artemis and the Jews*, 154-155).

¹⁵⁰ Winter, *Roman Wives*, 120-121.

¹⁵¹ Vergelijk Kidd, *Wealth and Beneficence*, 75-109. Soms wordt ook 2 Timoteüs 3,1-9 als indicatief beschouwd voor de aanwezigheid van een aantal welgestelde vrouwen in de gemeente. In die perikoop wordt Timoteüs gewaarschuwd voor personen die binnendringen in de huishoudens om ‘vrouwjes’ in te palmen die er voortdurend op uit zijn onderricht te ontvangen (vv.6-7). Onderricht aan huis kwam voor bij welgestelde vrouwen. (Zo onder meer A. Padgett, “Wealthy Women,” 23). Precies op het punt van de rijkdom ziet Merz een verbinding tussen de actuele dimensie van de instructie in de verzen 9-10 en het verbod op onderwijs en gezag dat daarop volgt. Rijkdom was, maatschappelijk gesproken, voor vrouwen een veelbelovende weg om toegang te krijgen tot het publieke leven (*Fiktive Selbstaulesung*, 278-279).

¹⁵² Mounce, *Pastoral Epistles*, 117; vgl. Louw-Nida 53.1. De term θεοσέβεια komt ook voor in Gen.20,11; 4 Ma 7,6.22; 17,15; Job 28,28; Sir.1,25; Bar.5,1. Het adjectief θεοσεβής komt één maal voor in het NT (Joh.9,31); verder komt θεοσεβής voor in Ex.18,21; Jdt.11,17; 4 Ma.15,28; 16,12; Job 1,1,8;2,3. De terminologie Θεοσεβέω κτλ. komt zes maal bij Josephus voor (*Antiquitates Judaicae* 7.130.2; 7.153.3; 12.284.3; 14.p.54; 14.309.1; 20.195.3; *Contra Apionem* 2.140.2) en tien maal bij Philo.

¹⁵³ In deze betekenis wordt het werkwoord binnen het *corpus paulinum* ook gebruikt in 1 Timoteüs 6,21. In de betekenis van ‘een belofte maken’ komt ἐπαγγέλλομαι voor in Titus 1,2; Romeinen 4,21 en Galaten 3,19.

regelmatig terug in de PB.¹⁵⁴ Het is een theologisch bepaald concept. De goede werken verwijzen naar het gehele christelijke leven als de zichtbare vrucht van Gods genadewerk in Christus.¹⁵⁵ Het duidelijkst wordt dit verwoord in de brief aan Titus. Zo blijkt uit Titus 2,14 dat Paulus het doen van goede werken rechtstreeks verbindt met de kruisdood van Jezus: ‘Hij heeft zichzelf voor ons gegeven om ons van alle zonde vrij te kopen, ons te reinigen en ons tot zijn volk te maken, dat vol ijver is om het goede te doen’. En uit Titus 3,8 valt af te leiden dat het doen van goede werken een vrucht moet zijn van het geloof: ‘Ik wil dat je hierover met overtuiging spreekt, opdat zij die op God vertrouwen zich erop toeleggen het goede te doen’. Wat Paulus zoal concreet onder het doen van goede werken verstaat, valt vooral op te maken uit de eerste brief aan Timoteüs (3,1; 5,10; 6,18). Het gaat dan niet alleen om algemenere zaken als gastvrijheid, vrijgevigheid en hulp in nood, maar ook heel concreet over het grootbrengen van kinderen of het vervullen van een opzienersambt.

Het bereik van Paulus’ instructie in de vv.9-10 is niet meteen duidelijk. Paulus opent vers 8 met een duidelijk βούλομαι. Vervolgens formuleert hij een hiervan afhankelijke infinitiefzin: προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας. Vers 9 geeft een tweede van βούλομαι afhankelijke infinitiefzin verbonden met vers 8 door het bijwoord ὡσαύτως, namelijk γυναικας κοσμεῖν. De meeste onderzoekers nemen de context van vers 8 mee naar vers 9: de samenkomsten waar ook het gebed plaatsvond.¹⁵⁶ Maar wellicht

¹⁵⁴ Een verwijzing naar ‘goede werk(en)’ komt opvallend vaak voor in de PB: zeven maal met het adjectief καλός (1Tim.5,10.25; 6,18; Tit.2,7.14; 3,8a.14) en zes maal met het adjectief ἀγαθός (1 Tim.2,10; 5,10; 2 Tim.2,21; 3,17; Tit.1,16; 3,1). Het vaak voorkomen van deze uitdrukking in de PB wordt regelmatig beschouwd als indicatief voor de toewending van de kerk naar de wereld omwille van de *Parusieverzögerung* (onder meer Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 38; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 91, Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 134). In de onbetwiste brieven vormen werken en geloof immers een tegenstelling in het kader van Paulus’ visie op de wet. In de PB echter, valt van deze tegenstelling niets te bespeuren. Sterker nog, het lijkt erop dat de werken en het geloof samen opgaan. Verder is in de onbetwiste brieven ἔργον meestal in het enkelvoud gebruikt. Roloff ziet hier een consequente vermijding van het meervoud door de apostel “um sich vom pharisäisch-jüdischen Verständnis einzeln, vom Menschen zu erbringender Leistungen polemisch zu distanzieren.” (*Der erste Brief an Timotheus*, 134). Dat de PB dan juist de nadruk leggen op het doen van goede werken en wel als onlosmakelijk verbonden met het geloof, wijst erop dat dit begrip niet meer ‘belast’ is door de het eerdere conflict waar Paulus’ generatie mee te maken had. De christen in de PB wendt zich naar de wereld toe en houdt, door het doen van goede werken, de christelijke reputatie binnen de samenleving hoog. Marshall argumenteert dat het motief van de goede reputatie weliswaar in de PB aanwezig is, maar dat de nadruk toch vooral ligt op het feit dat Góð deze werken goed acht. Bovendien is het motief van de goede reputatie t.a.v. buitenstaanders ook al in de onbetwiste Paulusbrieven aanwezig (Rom.12,17; 13,1-7; 1 Tes.4,12). Verder is het concept van de goede werken in de PB weliswaar sterker benadrukt dan in de rest van het *corpus paulinum*, maar dit biedt als zodanig nog geen grond “for claiming an ‘altered understanding of Christianity’. The difference from Paul is one of degree rather than of kind.” (Marshall, *Pastoral Epistles*, 229). Ook Wall wijst op de continuïteit met Paulus’ gedachtegoed wat betreft het concept van de goede werken in de PB (Wall, “Function of the Pastoral Letters,” 43-44).

¹⁵⁵ Schwarz, *Bürgerliches Christentum*, 142-145; Marshall, *Pastoral Epistles*, 229.

¹⁵⁶ Paulus’ algemene oproep tot gebed in 2,1 wordt vanaf 2,8 verder uitgewerkt. De apostel wijst mannen op een houding die zij bij het gebed dienen te vermijden. Zie R. Van Neste, *Cohesion and Structure in the Pastoral Epistles* (JSNT 280; London – New York, T&T Clark, 2004), 36, 83-84. In vers 9 ontbreekt het werkwoord (ellips). In elk geval mag men βούλομαι veronderstellen. Grammaticaal gesproken wordt aanvullen met βούλομαι προσεύχεσθαι (zie v.8) lastiger (zie uitgebreid K.L. Cukrowski, “An Exegetical Note on the Ellipsis in 1 Timothy 2:9,” in J. Childers (red.), *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies* (Piscataway: Gorgias Press, 2006), 232-238; contra K. Zamfir and J. Verheyden, “Text-Critical and Intertextual Remarks on 1 Tim 2:8-10,” *NovT* 50 (2008): 376-406). Wel

mag men er ook vanuit gaan dat de hier gegeven instructie zich niet beperkt tot de bedoelde samenkomsten. Het is bijvoorbeeld de vraag of deze ‘kledingvoorschriften’ uitsluitend van toepassing zijn op de samenkomsten. Dan zou het er op lijken dat vrouwen bij het verlaten van de samenkomst de goede werken wel achter zich kunnen laten. Integendeel, juist de verwijzing naar goede werken geeft de instructie een ruimer bereik.¹⁵⁷ Kortom, de instructie is primair bedoeld voor de samenkomst, maar op de achtergrond is ook het dagelijks samenleven van christenen in beeld.

c. Waardering

Het werkwoord κοσμέω, op zich een neutraal gegeven, wordt zoals het gebed in vers 8 verder gekwalificeerd op een positieve en op een negatieve manier. (1) Negatief: vrouwen mogen zich niet kleden (opsmukken, tooien) met een ingewikkelde haartooi, juwelen en dure kleding. (2) Positief: de apostel wil dat vrouwen zich ‘kleden’ (tooien) met eerbaar gedrag, in bescheidenheid en matiging. Concreet houdt dit in dat zij zich onderscheiden door een christelijke levenshouding, gekenmerkt door goede werken.

d. Motivering

In de tekst zelf zijn weinig elementen die een duidelijke motivering aangeven. Alleen de uitdrukking ὁ πρέπει (wat passend is) uit vers 10 gaat in die richting. Blijkbaar appelleert Paulus hier aan een ‘gangbare’ norm. Het metaforisch gebruik van woorden als κοσμέω en καταστολή en de tegenstelling tussen kleding en gedrag maken in elk geval duidelijk dat het niet zozeer gaat om de kleding als zodanig. Paulus wil de vrouwen eerder aanspreken op een bepaalde houding.¹⁵⁸

Toch blijft de vraag waarom ingewikkelde haartooi, juwelen en dure kleding volgens de apostel niet passend zijn voor vrouwen die ‘godvrezendheid belijden’. Een mogelijke interpretatie is dat deze uiterlijkheden de aandacht niet op God, maar op de persoon zelf vestigen – eventueel met de bedoeling te verleiden (zie boven).

Verder lijkt ook hier de bekommernis om de reputatie van de christengemeente in de ruime publieke context belangrijk. Daarop kan Paulus’ gebruik van stereotiepen in deze verzen wijzen. Dit geldt zeker als men tegen de achtergrond van 2,9-10 het fenomeen van *the new Roman woman* mag veronderstellen. Kleding weerspiegelde immers de normen en waarden die een vrouw erop nahield.¹⁵⁹

zou men een participium (προσευχομένων) kunnen veronderstellen bij het subject γυναῖκας – zo Marshall, *Pastoral Epistles*, 446-448. Maar Paulus’ nadruk op de goede werken in vers 10 en de onderwijssituatie in de verzen 11-12 (binnen de samenkomst?) suggereren toch een wat ruimere setting voor de instructie dan ‘technisch gesproken’ het gebed alleen.

¹⁵⁷ Zie ook Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 210.

¹⁵⁸ Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 74 spreekt over “de intentie waarmee men God tegemoet treedt. Heetgebakerde mannen en rijk uitgedoste vrouwen zijn veel teveel op zichzelf gericht om voor anderen te kunnen bidden.”

¹⁵⁹ Winter, *Roman Wives*, 101; zie ook Quinn-Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 216-217.

e. *Sociale conventies*

In welke mate was de regelgeving in de verzen 9-10 al dan niet conform de bestaande sociale conventies? Uit bovenstaande bespreking blijkt duidelijk dat de tegenstelling tussen uiterlijke opsmuk en een deugdzame houding geen specifiek christelijke *topos* was. Meer nog, het fenomeen van the *new Roman woman* zorgde ervoor dat vanaf de late Republiek tot ver in de eerste eeuw kritische geluiden over kleding en gedrag van sommige welgestelde vrouwen niet van de lucht waren. Zo verzette de Stoa zich tegen de levensstijl van deze vrouwen.¹⁶⁰ De kritiek manifesteerde zich echter niet alleen in filosofische of in andere literatuur, maar bijvoorbeeld ook in de nieuwe wetgeving van keizer Augustus.¹⁶¹ Deze zag in het promiscue gedrag van de *new Roman woman* een bedreiging voor de Romeinse samenleving. In 17 vóór Christus vaardigde hij de *Lex Julia* uit. Deze wet stelde mensen die kinderen kregen in het voordeel en voorzag in straffen voor mensen die weigerden kinderen te krijgen. Ook werd het promiscue gedrag van gehuwde vrouwen aan de kaak gesteld en werd er voorzien in een speciaal gerechtshof voor dit soort zaken. De *Lex Julia* had verregaande invloed op zaken die eerst tot de privésfeer van een huishouden behoorden. De wet bevatte ook kledingvoorschriften. Kleding moest bij een vrouw haar legale status en klasse markeren. De kledingvoorschriften voor gehuwde vrouwen waren niet verplicht. De sluier echter werd door veel vrouwen wel gedragen als teken van hun gehuwd zijn. Vrouwen die voor ontucht veroordeeld waren, verplichtte de wet wel onderscheiden kleding te dragen en zij mochten de huwelijksluier niet meer dragen. Augustus wilde door kledingvoorschriften de bescheiden, respectabele vrouw duidelijk onderscheiden van de overspelige en de prostituee.¹⁶²

Kortom, in dezelfde lijn pleit ook Paulus voor eerbaar gedrag van (gehuwde) vrouwen conform de sociale normen die in de antieke wereld traditioneel gangbaar waren. Daarmee gaat hij in tegen gedrag dat in welgestelde kringen steeds meer ingang vond.

¹⁶⁰ Zo prijst Seneca zijn moeder om haar hoge morele standaard en het feit dat zij nooit voor rijkdom of uiterlijk zwichtte ten koste van het krijgen en opvoeden van kinderen (*Ad Helviam* 16.3-4).

¹⁶¹ Zie Winter, *Roman Wives*, 23-24, 39-58 en 59-74. Er is wel discussie over de achterliggende motieven van deze nieuwe wetgeving (Winter, *Roman Wives*, 47.56-58). Het promiscue gedrag van gehuwde vrouwen is zeker niet de enige invalshoek om deze wetgeving te begrijpen. Zie bijvoorbeeld E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003²), 75: "His aim, directed at the upper classes, was not to regulate public morals but to increase the birthrate through encouraging marriage and stable family life."

¹⁶² Augustus voerde ook een visuele campagne: overal in het Romeinse Rijk propageerden standbeelden van leden van de keizerlijke familie het 'gepaste uiterlijk' van een respectabele vrouw. Publieke figuren die toch traditionele waarden incorporeerden, werden aan alle vrouwen tot voorbeeld gesteld. Overigens was het met de keizerlijke familie niet altijd even voorbeeldig gesteld. Julia, de dochter van Augustus, was een typerend voorbeeld van de 'new woman'. En enkele jaren na het verschijnen van de *Lex Papia Poppaea* (die in 9 na Christus de *Lex Julia* op enkele punten wijzigde) verliet Augustus Rome met zijn (gehuwde) maîtresse Terentia. Daarmee vervielen echter niet zijn wetten.

3. Zich laten onderrichten versus onderwijzen (1 Timoteüs 2,11-3,1a)

¹¹ Een vrouw moet zich rustig, in alle onderdanigheid, laten onderrichten. ¹² Ik sta een vrouw echter niet toe te onderwijzen en daardoor gezag over de man te claimen. Nee, zij moet zich rustig houden. ¹³ Adam is immers als eerste geschapen en dan Eva. ¹⁴ En Adam werd niet verleid, maar de vrouw is, nadat ze verleid werd, in staat van overtreding geraakt; ¹⁵ maar zij zal gered worden door het krijgen van kinderen, indien zij in geloof en liefde en heiliging blijven met ingetogenheid. ^{3,1a} Betrouwbaar is het Woord.

a. Categorie

Ook de instructie in de verzen 11-12 betreft de vrouw (γυνή).¹⁶³ In vers 12 komt iets van de verhouding tot de man (ἄνθρωπος) in beeld. De substantieven γυνή en ἄνθρωπος zijn zonder lidwoord en in het enkelvoud gebruikt.

b. Gedrag

De verzen 11-12 vormen zowel structureel als inhoudelijk een hechte eenheid.

Structureel. De eenheid wordt gemarkeerd door een inclusio (ἐν ἡσυχίᾳ in 11a en 12c). Verder bevat de compacte tekst maar liefst 5 werkwoorden: een imperatief praesens derde persoon enkelvoud in 11a (μαιθαιέτω) met een dubbele voorzetselbepaling; een indicatief praesens eerste persoon enkelvoud (ἐπιτρέπω) in vers 12 met twee afhankelijke praesens infinitieven (διδάσκειν in 12a en αὐθεντεῖν in 12b plus object); een infinitief praesens in vers 12c (εἶναι) met een enkele voorzetselbepaling. Deze laatste infinitief mist een hoofdwerkwoord (elliptische constructie) maar de doorgaande οὐκ + οὐδέ + ἀλλά syntactische constructie in vers 12 maskeert dit.

(γυνή) μαιθαιέτω	ἐν ἡσυχίᾳ ἐν πάσῃ ὑποταγῇ
------------------	------------------------------

οὐκ ἐπιτρέπω (γυναικὶ) οὐδέ	διδάσκειν αὐθεντεῖν ἄνδρός
--------------------------------	-------------------------------

ἀλλ' [...]	εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ
------------	-----------------

Inhoudelijk. De tekst formuleert een gebod voor de vrouw (v.11 μαιθαιέτω ἐν ἡσυχίᾳ / ἐν πάσῃ ὑποταγῇ en v.12c ἀλλ' [...] εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ) gecontrasteerd met een verbod voor de vrouw (vv.12ab οὐκ ἐπιτρέπω διδάσκειν / οὐδέ αὐθεντεῖν

¹⁶³ Winter vertaalt ook hier consequent met 'wife' (*Roman Wives*, 113-114). Zo ook Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 213: "The assumption here is that it was specifically the bearing of wives (modesty in dress and purity in behavior) that in that cultural setting was likely to attract the attention of outsiders and critics. The norm was for women to be married, and the approved pattern of behavior is expressed in distinctively domestic terms (v.15a)." Zie ook Hugenerberger, "Women in Church Office," 350-360.

ἀνδρός). Opvallend is (1) het belang van de term ἡσυχία, (2) de tegenstelling tussen het ontvangen van onderricht (μανθάνειν) enerzijds en het onderwijzen (διδάσκειν) anderzijds, en (3) Paulus' gebruik van de zeldzame term αὐθέντειν.

(1) Het belang van de term ἡσυχία blijkt uit het feit dat hij twee maal voorkomt en wel bij wijze van *inclusio*. De uitdrukking ἐν ἡσυχίᾳ kan op twee manieren vertaald worden: ofwel 'in stilte' ofwel 'met een rustige houding'. De meeste onderzoekers kiezen ervoor ἡσυχία door 'rust' te vertalen op grond van de volgende argumenten.¹⁶⁴ (a) Uit 1 Korintiërs 11,5 blijkt dat vrouwen wel degelijk konden spreken (bidden en profeteren) tijdens de samenkomst. (b) In de nabije context (1 Tim.2,2) wordt ἡσύχιος in de betekenis 'rust' gebruikt. (c) Ook in de twee andere vindplaatsen binnen het *corpus paulinum* (1 Tes.4,11 en 2 Tes.3,12) wordt 'rust' bedoeld. (d) Niets in de context vereist de betekenis van totale stilte. De vertaling 'rust' voor 1 Timoteüs 2,11-12 geeft aan dat Paulus in deze verzen vooral de nadruk legt op de houding waarmee het onderricht moet worden ontvangen. Daarop wijst ook de tweede bepaling bij μανθανέτω, namelijk ἐν πάσῃ ὑποταγῇ. Het substantief ὑποταγή betekent 'onderschikking'. Zowel ὑποταγή als ὑποτάσσω wordt vaker gebruikt in het Nieuwe Testament, en wel typisch in de context van intermenselijke verhoudingen.¹⁶⁵ Met name in de huisregels vormt onderschikking een belangrijke, steeds terugkerende gedachte. Maar Paulus gebruikt het werkwoord ὑποτάσσω ook wel om de relatie tussen Christus en God te beschrijven in 1 Korintiërs 15,27-28. De onderschikking kan een gedwongen of vrijwillig karakter hebben.¹⁶⁶ In dit laatste geval gaat het dan om een 'onderworpen zijn', zoals de schepping onderworpen is aan zinloosheid in Romeinen 8,20. Maar de vrijwillige onderschikking heeft meer te maken met 'inschikkelijkheid'. De persoon in kwestie schikt zich onder een andere persoon of instantie door zich te gedragen in overeenstemming met de hem of haar toegemeten positie. Uit 1 Timoteüs 2,11 blijkt niet meteen aan wie de vrouw zich dient onder te schikken. Een onderschikking aan mannen algemeen ligt niet voor de hand.¹⁶⁷ Paulus vraagt immers nergens onderschikking van alle vrouwen aan alle mannen. Wel wordt bijvoorbeeld in Titus 2,5 aangespoord tot onderschikking aan de eigen man (ὑποτασσομένας τοῖς ἰδοῖς ἀνδράσιν). Maar deze specifieke betekenis wordt in de context van 1 Timoteüs 2,11 op geen enkele manier aangegeven. Veeleer suggereren de onmiddellijke context van het zich laten onderwijzen (μανθάνετω) en het vervolg in vers 12 (διδάσκειν) onderschikking aan de

¹⁶⁴ Mounce, *Pastoral Epistles*, 118-119; Zie ook pp. 169-170 in P.B. Payne, "Libertarian women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo's Article, '1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance'," *TrinJ* 2 (1981): 169-197; Contra Moo, "Meaning and Significance," 64 en Moo, "What Does it Mean," 183.

¹⁶⁵ Vergelijk G. Delling, "τάσσω κτλ.," in *TWNT* 8:27-49, op pp.43-44 voor het veelvuldig gebruik van het medium in de nieuwtestamentische parenese met betrekking tot intermenselijke verhoudingen.

¹⁶⁶ Verhouding mensen – autoriteiten (Tit.3,1; Rom.13,1; 1 Pe.2,13); verhouding echtgenotes – echtgenoten (Tit.2,5; Kol.3,18; Ef.5,22.24; 1 Pe.3,1.5); verhouding kinderen – ouders (1 Tim.3,4; cf. Luc.2,51); verhouding slaven – meesters (Tit.2,9; 1 Pe.2,18) verhouding jong – oud (1 Pe.5,5). Vrijwillige onderschikking: bijvoorbeeld 2 Kor.9,13; Gal.2,5. Onvrijwillig: bijvoorbeeld Lc.10,17.20.

¹⁶⁷ Contra Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 97.

onderwijzende persoon – eventueel de opziener.¹⁶⁸ Kortom, Paulus' nadruk op ἡσυχία bij het ontvangen van onderricht (vv.11a ἐν ἡσυχία μανθανέτω en 12c εἶναι ἐν ἡσυχία) duidt erop dat hij vrouwen vooral aanmaant tot een rustige houding gekarakteriseerd door onderschikking (ὑποταγή).

(2) Van het ontvangen van onderricht in vers 11 verschuift de focus in vers 12 naar het onderwijzen zelf. De tegenstelling (v.12a adversatief δὲ) tussen het geboden μανθάνειν enerzijds en het verboden διδάσκειν anderzijds valt op. Het werkwoord μανθάνω heeft geen object. Veelal wordt, gezien de setting van de samenkomst in vers 8 en – primair – ook in de verzen 9-10, aangenomen dat het om onderricht uit de Schrift gaat.¹⁶⁹ Ook het werkwoord διδάσκειν heeft geen object. Paulus' betoog blijft cryptisch. Hij geeft niet expliciet aan (a) waar vrouwen niet mogen onderwijzen, (b) wie vrouwen niet mogen onderwijzen, en (c) wat vrouwen niet mogen onderwijzen. Toch valt hier wel iets over te zeggen. (a) Wat betreft de vraag waar vrouwen niet mogen onderwijzen, kiezen de meeste onderzoekers vanuit de voorgaande verzen voor de context van de samenkomst.¹⁷⁰ (b) Wat betreft de vraag aan wie vrouwen geen onderricht mogen geven, is het duidelijk dat Paulus geen verbod op onderricht aan iedereen kan bedoelen. Binnen het *corpus paulinum* zijn immers genoeg plaatsen aan te wijzen waar de apostel onderricht door vrouwen veronderstelt.¹⁷¹ Sommige onderzoekers argumenteren dat zowel grammaticaal als contextueel ἀνδρός het object kan zijn van διδάσκειν en αὐθευτεῖν.¹⁷² Toch is het de

¹⁶⁸ Padgett, "Whealy Women," 24; Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 137-138; Marshall, *Pastoral Epistles*, 454; Mounce, *Pastoral Epistles*, 119-120; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 214-216; Wat betreft de nadere invulling 'opziener': Mounce verwijst naar de verbinding van 2,11-15 met 3,1-7 en naar de onderwijstaak die opziemers hadden (v.2: διδασκαλικόν). In dezelfde lijn leest Bowman onderschikking aan 'de ouderling'. Zij ziet daarnaast ook de mogelijkheid voor een onderschikking aan 'de gezonde leer' of aan 'ouderlingen die de gezonde leer onderwezen' (pp.198-199 in A.L. Bowman, "Women in Ministry: An Exegetical Study of 1 Timothy 2:11-15," *BibIs* 149 (1992): 193-213); zo ook Moo, "Meaning and Significance," 64. Cfr. Moo, "What Does it Mean," 183; Van Houwelingen stelt dat de uitdrukking ἐν πάσῃ ὑποταγῇ niets zegt over de relatie tussen leraar en leerling, maar betekent dat vrouwen (net als mannen) zich dienen te voegen naar de onderwijsleersituatie (*Timoteüs Titus*, 74). Belleville oppert de mogelijkheid dat het om onderschikking aan de eigen persoon zou gaan – 'self-control' – "A calm submissive spirit was a necessary prerequisite for learning back then (as now)." (p.208 in L.L. Belleville, "Teaching and Usurping Authority, 1 Timothy 2:11-15," in R.W. Pierce and R.M. Groothuis (red.), *Discovering Biblical Equality. Complementarity Without Hierarchy* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 205-223).

¹⁶⁹ Zo bijvoorbeeld Bowman, "Women in Ministry," 198; Mounce, *Pastoral Epistles*, 119; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 213; Roloff specificeert dat het hier gaat om "die lehrhafte Verkündigung" en dat er – gezien zijn late datering van de PB – van "die freie prophetische Rede" geen sprake meer kan zijn (*Der erste Brief an Timotheus*, 135).

¹⁷⁰ Zie Hugenberger, "Women in Church Office," 343-344 voor een goede beschrijving van de voornaamste argumenten.

¹⁷¹ Mounce, *Pastoral Epistles*, 123 wijst bijvoorbeeld op Titus 2,3-4; 2 Timoteüs 1,5; 3,15; Kolossenzen 3,16; zie ook Handelingen 18,26. Marshall, *Pastoral Epistles*, 455 wijst daarnaast op profetie door vrouwen in 1 Korintiërs 11,5 – zie ook Handelingen 21,9 en verschillende vormen van dienstwerk door vrouwen in de PB zelf (1 Tim.3,11; 5,9-16). Maar zeker dit laatste is al verder verwijderd van het strikte διδάσκειν. Bovendien staat de interpretatie van deze passages ter discussie. Zie verder ook Moo, "Meaning and Significance," 67.

¹⁷² Wall, "1 Timothy 2:9-15 Reconsidered," 90; Moo, "What Does it Mean," 186; Mounce, *Pastoral Epistles*, 124,126. De vraag blijft dan welke mannen niet mogen onderwezen worden: 'mannen als zodanig' of een beperkte doelgroep? Mounce presenteert argumenten voor beide interpretaties maar maakt hierin geen keuze.

vraag of men bij διδάσκειν een expliciet object dient te postuleren. Immers, met de context van de samenkomst is het ook het object van διδάσκειν impliciet gegeven. Met andere woorden: vrouwen mogen geen onderricht geven aan de ‘bezoekers’ van de samenkomsten. (c) De vraag wat vrouwen tijdens de samenkomst niet mogen onderwijzen is complexer om te beantwoorden. Mag men vanuit de dwaalleer als briefcontext denken aan een specifiek verbod op dwaalleer?¹⁷³ Of heeft Paulus het hier algemener over (autoritatief) onderwijs over Christus en de Schrift?¹⁷⁴ Met andere woorden: duidt het διδάσκειν op een ‘negatieve’ (dwaalleer onderwijzen) of eerder op een ‘neutrale’ (onderwijzen als zodanig) handeling? Het overwegend neutraal gebruik van de term in de PB pleit ervoor dat διδάσκειν ook hier neutraal gebruikt is.¹⁷⁵ In gevallen waar de term toch binnen een context van dwaling is gebruikt, wordt dit steeds uitdrukkelijk gespecificeerd. Bijvoorbeeld in Titus 1,11 door het expliciete object: ἄ μή δεῖ. Met andere woorden: de term διδάσκειν (in tegenstelling tot ἐπεροδιδασκαλεῖν) behoeft een uitdrukkelijk object waarmee eventueel dwaling wordt aangeduid. Hiertegenin redeneert Towner dat niet alleen een geëxpliciteerd object maar ook de context de betekenis van een werkwoord kan aanleveren. Als Paulus zich dus richt tot vrouwen die dwaalleer onderwijzen, dan is het διδάσκειν ‘under a negative evaluation’.¹⁷⁶ Dat het onderwijzen negatief geëvalueerd wordt, is wel duidelijk door het verbod dat Paulus hier formuleert. Verder is het goed mogelijk dat het onderwijs van bepaalde vrouwen te Efeze feitelijk dwaalleer inhield. Maar ook dan lijkt het plausibeler dat διδάσκειν eerder algemeen gebruikt is, breed refererend aan onderwijs binnen de setting van de samenkomst. ‘Dwaalleer’ presenteert zichzelf immers van tevoren niet als zodanig. Met andere woorden: het lijkt waarschijnlijker dat Paulus de vrouwen niet toestond binnen de samenkomst te onderwijzen - eventueel omdat de inhoud van hun onderwijs door dwaalleer beïnvloed was.

(3) Het werkwoord διδάσκειν (v.12a) is door een οὐκ + οὐδὲ constructie, syntactisch verbonden met het werkwoord ἀθροεῖν. Dit werkwoord is een hapax binnen de bijbel en eveneens in de buitenbijbelse literatuur zeldzaam.¹⁷⁷ Net als bij διδάσκειν speelt in de discussie over de betekenis van ἀθροεῖν in 1 Timoteüs 2,12 allereerst

¹⁷³ Padgett bijvoorbeeld interpreteert het verbod vanuit deze context als ‘a temporary restriction on particular women’ - Padgett, “Wealthy Women,” 25.30.

¹⁷⁴ Moo, “Meaning and Significance,” 65-66; Robert L. Saucy, “Women’s Prohibition to Teach Men: An Investigation into Its Meaning and Contemporary Application,” *JETS* 37 (1994): 79-97; Zo ook Knight, *Pastoral Epistles*, 141; Mounce, *Pastoral Epistles*, 126. Hij wijst op de problemen met de interpretatie dat Paulus vrouwen hier (uitsluitend) verbiedt dwaling te onderwijzen (een reeks van negen argumenten op pp.124-126).

¹⁷⁵ Het werkwoord διδάσκειν wordt in de PB nagenoeg steeds gebruikt in een context van ‘de waarheid van het evangelie onderwijzen’ (zie 1 Tim.4,11; 6,2 en 2 Tim.2,2). Alleen Titus 1,11 vormt hierop een uitzondering en verder gebruikt Paulus twee maal uitdrukkelijk de term ἐπεροδιδασκαλεῖν. Het substantief διδασκαλία komt vijftien maal voor in de PB, waarvan veertien maal verwijzend naar (de inhoud van) het evangelie en één maal naar de leer van demonen. Tot slot wordt ook διδαχή twee maal gebruikt, telkens verwijzend naar het evangelie.

¹⁷⁶ Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 223-224.

¹⁷⁷ Knight geeft een overzicht waaruit blijkt dat van de zeldzame vindplaatsen van ἀθροεῖν in de buitenbijbelse literatuur slechts drie chronologisch voorafgaan aan het gebruik ervan in 1 Timoteüs 2,12. (pp.144-149 in G.W. Knight, “AYΘENTEΩ in Reference to Women in 1 Timothy 2:12,” *NTS* 30 (1984): 143-157).

vraag of men het werkwoord eerder neutraal dan wel negatief moet interpreteren, respectievelijk ‘gezag hebben over’ dan wel ‘domineren’.¹⁷⁸ Een tweede vraag betreft de verbinding tussen beide infinitieven verbonden door de οὐκ + οὐδὲ constructie: gaat het hier om twee aparte handelingen of zijn de werkwoorden dusdanig met elkaar verbonden dat zij samen één idee communiceren? De discussie wordt vooral gevoerd tussen Andreas Köstenberger en Philip Payne. Deze onderzoekers komen na een studie van de syntactische parallellen tot een verschillende interpretatie. Köstenberger argumenteert vanuit de syntactische parallellen dat de beide infinitieven aparte handelingen weergeven en dat deze handelingen neutraal vertaald dienen te worden: ‘I do not permit a woman to teach or to have (or exercise) authority over a man’.¹⁷⁹ Payne argumenteert vanuit de syntactische parallellen dat beide infinitieven samen ‘a single idea’ communiceren en waardeert διδάσκειν positief en αὐθεντεῖν negatief: ‘I am not permitting a woman to teach and [in combination with this] to assume authority over a man’.¹⁸⁰ Het lijkt erop dat een argumentatie vanuit syntactische parallellen in het geval van 1 Timoteüs 2,12 geen uitsluitel biedt. De reden hiervoor is dat beide onderzoekers een ander ‘bestand’ van syntactische parallellen voor 1 Timoteüs 2,12 hanteren. Köstenberger vergelijkt de uitdrukking namelijk strikt met nieuwtestamentische en buitenbijbelse parallellen die aan de volgende kenmerken voldoen: (1) een ontkenkende indicatief + (2) infinitief + (3) οὐδέ met infinitief + (4) ἀλλά met infinitief.¹⁸¹ Payne richt zich eerder op het specifieke gebruik van οὐδέ binnen het *corpus paulinum* en vergelijkt de uitdrukking ook met andere οὐκ + οὐδὲ + ἀλλά constructies, die bijvoorbeeld substantieven in plaats van infinitieven bevatten. Dit verschillende parallellenbestand als referentiekader bemoeilijkt de discussie.¹⁸² Eenzelfde methodologische moeilijkheid geldt voor de woordstudie van H.S. Baldwin.¹⁸³ Baldwin bestudeerde de 85 plaatsen waar het werkwoord αὐθεντέω in de

¹⁷⁸ De eerste betekenis is bijvoorbeeld te vinden bij Moo, “Meaning and Significance,” 67, de tweede betekenis bij C.S. Keener, *Paul, Women and Wives. Marriage and Women’s Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1992), 109. LSJ, 275 geeft voor αὐθεντέω twee betekenissen: 1. to have full power or authority over en 2. to commit a murder. Met name deze laatste betekenis bezorgt de term – in afgezwakte zin – zijn negatieve kleur.

¹⁷⁹ De argumentatie is na te lezen in A.J. Köstenberger, “A Complex Sentence. The Syntax of 1 Timothy 2:12,” in A.J. Köstenberger and T.R. Schreiner (red.), *Women in the Church. An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005²), 53-84.

¹⁸⁰ De argumentatie is na te lezen in P.B. Payne, “1 Timothy 2.12 and the Use of οὐδὲ to Combine Two Elements to Express a Single Idea,” *NTS* 54 (2008): 235-253.

¹⁸¹ Köstenberger, *A Complex Sentence*, 55.

¹⁸² Vergelijk ook de kritiek van Belleville op de analyse van Köstenberger. Volgens Belleville was het spectrum van Köstenbergers vergelijkingsmateriaal niet breed genoeg: “It is limited to formally equivalent constructions, excluding functionally equivalent ones ... it overlooks the fact that the infinitives (“to teach”, *authentēin*) are functioning grammatically not as verbs but as nouns in the sentence structure (as one would expect a verbal noun to do so).” Volgens Belleville is de constructie in 1 Timoteüs 2,12 te vergelijken met een constructie als Matteüs 6,20 waar door de tweede werkwoordsvorm een doel van de eerste wordt uitgedrukt. De vertaling van 1 Timoteüs 2,12 zou dus luiden: “I do not permit a woman to teach so as to gain mastery over a man.” (Belleville, “Teaching and Usurping Authority,” 217-219.). Deze vergelijking is echter niet helemaal helder. Zowel διορύσσοισιν als κλέπτουσιν in Matteüs 6,20 functioneert namelijk niet als zelfstandig naamwoord.

¹⁸³ H.S. Baldwin “An Important Word. Αὐθεντέω in 1 Timothy 2:12,” in Köstenberger, Schreiner (red.), *Women in The Church*, 39-51.

bijbelse en buitenbijbelse literatuur (tot in de Middeleeuwen) voorkomt en stelde een set van mogelijke betekenissen op. Wat betreft de mogelijke vertalingen voor 1 Timoteüs 2,12 komt hij tot de conclusie dat (gezien de context en de nieuwtestamentische periode) wellicht alleen neutrale betekenissen van het woord mogelijk zijn. Zijn keuze voor een neutrale betekenis in 1 Timoteüs 2,12 overtuigt echter niet iedereen. Marshall bijvoorbeeld levert kritiek op Baldwins methodologie. Baldwin laat namelijk de verwante substantieven ἀθέντης (a. moordenaar; b. auteur, dader; c. meester), ἀθεντία (absolute autoriteit) en het adjectief ἀθεντικός (a. gerechtvaardigd; authentiek; b. origineel) buiten beschouwing. Wanneer men deze termen echter meeneemt in de analyse, kleurt dit de betekenis van ἀθεντεῖν eerder negatief. Verder komt ἀθεντεῖν in de vroege periode minstens éénmaal voor in de negatieve betekenis (omstreeks 390 na Christus bij Johannes Chrysostomus).¹⁸⁴ Kortom, ook de woordstudie van ἀθεντέω levert tegenstrijdige interpretaties op. Wanneer men kijkt naar de tekstopbouw van de verzen 11-12 en Paulus' argumentatielijnen hierin, valt meteen de *inclusio* van de uitdrukking ἐν ἡσυχίᾳ op. Deze opvallende nadruk op rust geeft aan dat Paulus' primaire belang wat betreft de vrouwen hun 'rustige houding' is. Deze rust wordt vooral gekenmerkt door een houding van onderschikking (ἐν ἡσυχίᾳ = ἐν πάσῃ ὑποταγῇ). Paulus' bekommernis om rust speelt hier concreet in het proces van onderricht ontvangen versus zelf onderrichten binnen de setting van de samenkomst. Paulus staat het ene toe, mits het ἐν ἡσυχίᾳ = ἐν πάσῃ ὑποταγῇ gebeurt. Het andere verbiedt hij en dit verbod vult hij aan met de uitdrukking: οὐδὲ ἀθεντεῖν ἄνδρός. Het is niet toevallig dat ὑποτάσσω en ἀθεντέω twee contrasterende begrippen zijn. Blijkbaar hield het onderricht dat vrouwen gaven een omkering van de gezagsverhouding in, ergo een verstoring van de gewenste 'rust' binnen de samenkomst. Dit wordt bevestigd door Paulus' nadrukkelijke tegenstelling waarmee hij de zaak besluit: ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. Deze interpretatie benadert de uitleg van Payne.¹⁸⁵ Hij interpreteert het verbod in 2,12 echter vanuit de dwaalleer-setting te Efeze. Onder invloed van de dwaalleer gingen sommige vrouwen in hun onderwijs voor zichzelf een vorm van gezag opeisen die verder niet geautoriseerd was. Dit brengt Payne tot de conclusie dat 1 Timoteüs 2,12 'does not contradict Paul's and the Pastoral Epistles' affirmations of women teaching nor does it prohibit women such as Priscilla (...) from teaching men, as long as their authority is properly delegated, not self-assumed. It simply prohibits women from assuming for themselves authority to teach men'.¹⁸⁶ Een interpretatie vanuit de dwaalleer is niet hard te maken. Maar de opbouw van de tekst en Paulus' argumentatie wijzen erop dat het ἀθεντεῖν wel degelijk iets over het διδάσκειν zegt.¹⁸⁷ Dit hoeft niet te betekenen dat het onderwijs door vrouwen op een 'dominerende' manier gebeurde, maar minimaal wel dat het een omkering van de gezagsverhouding inhield. En dit zou de rust binnen de samenkomst in het

¹⁸⁴ Marshall, *Pastoral Epistles*, 457-458.

¹⁸⁵ Payne, "1 Timothy 2.12 and the use of οὐδὲ," 244-250.

¹⁸⁶ Payne, "1 Timothy 2.12 and the use of οὐδὲ," 253.

¹⁸⁷ Vergelijk Towner, *Goal*, 216: "I do not permit women to teach (in the assembly), for I do not allow them to have authority over (to misappropriate the authority of) men"; Merz, *Fiktive Selbstausslegung*, 294-295.

gedrang brengen. De volgende vertaling van de verzen 11-12 valt dus te verkiezen: ‘Een vrouw moet zich rustig, in alle onderdanigheid, laten onderrichten. Ik sta een vrouw echter niet toe te onderwijzen en daardoor gezag over de man te claimen. Nee, zij moet zich rustig houden’.

c. Waardering

Paulus formuleert in de verzen 11 en 12c dus een gebod en in vers 12 een verbod voor vrouwen. Het gebod betreft het zich laten onderrichten. De apostel gebruikt een imperatief in de derde persoon enkelvoud: *μανθανέτω*. Dit gebod heeft eenzelfde draagkracht als het *βούλομαι* uit vers 8. Het ontvangen van onderricht moet gekenmerkt worden door rust en onderschikking. Het belang hiervan blijkt uit de inclusio van *ἐν ἡσυχίᾳ* in vers 11a en vers 12c.

Het verbod in vers 12 wordt uitgedrukt door de negatie van een indicatief praesens eerste persoon: *οὐκ ἐπιτρέπω*. Het betreft de handeling onderwijzen (*διδάσκειν*) en daarbij gezag claimen over de man (*αὐθεντεῖν ἄνδρός*). Het verbod richt zich op vrouwen (de datief *γυναικὶ*), meer specifiek in de context van de samenkomst.

d. Motivering

Bovenstaande exegese van de verzen 11-12 draagt al één expliciete motivering aan. Daarbij bleek immers dat het *αὐθεντεῖν* wel degelijk iets over het *διδάσκειν* zegt: onderricht door vrouwen keerde de bestaande gezagsverhouding om. Dat Paulus vrouwen niet toestaat onderricht te geven, wordt dus gemotiveerd door het feit dat hij de bestaande sociale verhouding tussen man en vrouw als zodanig wil respecteren.

Vervolgens rijst de vraag hoe de apostel dan het verbod op een gezagsclaim over de man motiveert.

In aansluiting bij de overige instructie in deze perikoop lijkt (impliciet) ook met betrekking tot dit onderwerp Paulus’ bekommernis om rust binnen de samenkomst een belangrijke motiverende factor.¹⁸⁸

Maar de apostel motiveert zijn instructie ook expliciet vanaf vers 13. De verzen 13-15 dienen dus ter verheldering van het verbod op de gezagsclaim.¹⁸⁹ Paulus verwijst

¹⁸⁸ Van Houwelingen karakteriseert het ruimere gedeelte 2,1-3,13 als een ‘rustgevende kerkorde’ die de gemeente te Efeze houvast kon bieden tegen dwaalleer en kritiek van buitenstaanders gedurende Paulus’ afwezigheid (*Timoteüs Titus*, 61).

¹⁸⁹ De redengevende betekenis van het partikel *γάρ* is niet zonder meer de basisbetekenis. Voor een overzicht van de verschillende betekenisnuances zie J.D. Denniston, *The Greek Participles* (Oxford: Clarendon Press, 1954²), 56-98. Zo ook verschillen de meningen over het gebruik van het partikel in 1 Timoteüs 2,13. Gaat het om een motivering (de grond, oorzaak, reden) voor het verbod of eerder om een illustratie bij het verbod? Redengevend bijvoorbeeld Bowman, “Women in Ministry,” 203 *versus* illustratief bijvoorbeeld Padgett, “Wealthy Women,” 25. Dit subtiele onderscheid heeft te maken met de vraag naar het blijvend gezag van de instructie. Mulder argumenteert echter dat niet zozeer de verbinding met de schrifttekst, als wel het apostolisch spreken van Paulus (“ik sta niet toe”) van belang is (pp.175-179 en 181 in M.C. Mulder, “En daarna Eva. Over het schriftberoep van Paulus met name in 1 Timoteüs 2:11-15,” in J.M. Aarnoudse e.a. (red.), *Vrouwen op een zij-spoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in gereformeerd perspectief* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1998), 174-200.)

in deze verzen naar de eerste hoofdstukken van Genesis. Hij verwijst niet uitdrukkelijk naar de tekst ('zoals de Schrift zegt'...), maar tekent de positie van de vrouw bij drie 'momenten' in de heilshistorie: schepping, zondeval en verlossing.¹⁹⁰

Hoe argumenteert Paulus concreet? Een eerste argument waarmee hij zijn verbod onderbouwt, is de chronologische volgorde (πρώτος ... εἶτα...) waarin Adam en Eva geschapen zijn (v.13).¹⁹¹ Adam was eerst, Eva werd pas in tweede instantie geschapen. Paulus verwijst hiermee naar wat verteld wordt in Genesis 2.¹⁹² Marshall merkt op dat, in tegenstelling tot in 1 Korintiërs 11,8-9, de apostel hier niets zegt over het 'uit de man afgeleid zijn' van de vrouw.¹⁹³

Vervolgens wijst Paulus op de zondeval, beschreven in Genesis 3. Van Adams prioriteit in de schepping verschuift de blik als het ware naar Eva's prioriteit in verleiding en zonde.¹⁹⁴ Daarbij is het opmerkelijk dat Paulus van de eigenaam Εὐα in vers 13 weer overschakelt op de term γυνή in vers 14. Hiermee verweeft hij zijn verwijzing naar het eerste mensenpaar sterker met zijn instructie in de voorgaande verzen (11-12). De apostel wijst erop dat niet Adam maar de vrouw verleid werd (ἐξαπατηθεῖσα)¹⁹⁵ en daardoor een overtreding beging (ἐν παραβάσει γέγονεν).¹⁹⁶ Deze overtreding had blijvende gevolgen, zoals blijkt uit het perfectum in vers 14. Sommige onderzoekers wijzen in dat kader op Sirach 25,24: 'Bij een vrouw is de zonde begonnen en door haar moeten wij allen sterven' (Willibrordvertaling, 1995). Volgens hen sluit de apostel met zijn argument bij deze voorgegeven Joodse traditie aan.¹⁹⁷

¹⁹⁰ Belangrijk is hierbij vast te stellen dat ook vers 15a nog een verwijzing naar de geschiedenis van Adam en Eva bevat. Argumenten hiervoor zijn: (1) zowel in vers 14 als in vers 15 is 'de vrouw' het subject. In vers 13 wordt deze vrouw 'Eva' genoemd (2) de term τεκνογονία verwijst naar Gen.3,16 en 4,1 (twee maal het werkwoord τίκτω (3) door het enkelvoud σωθήσεται is vers 15a grammaticaal gekoppeld aan het voorgaande (Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 77; vergelijk Mulder, "En daarna Eva," 189; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 233-235).

¹⁹¹ Het temporeel argument van de scheppingsvolgorde staat niet op zichzelf. De ontwikkeling van de denklijn binnen het Jodendom dat het oudere hoger in waarde is dan het jongere, is onderzocht en gedocumenteerd door M. Küchler, *Schweigen*, 21-32. Vergelijk de 'samenvattende uitspraak' in (latere) rabbijnse geschriften dat alles wat waardevoller is het andere vooraf gaat (*Sifre Deut.* 37). Ook Grieken kenden dit temporele argument (bijv. Plato, *Leges* 11.917a).

¹⁹² Paulus gebruikt hier trouwens hetzelfde werkwoord dat in Genesis 2,7-8.15 (LXX) voorkomt voor de schepping van de man (πλάσσω).

¹⁹³ Marshall, *Pastoral Epistles*, 461.

¹⁹⁴ Marshall, *Pastoral Epistles*, 464.

¹⁹⁵ Vergelijk in de LXX het enkelvoudige werkwoord (ἀπατάω) in Gen.3,13: καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ ὁ ὄφις ἠπάτησέν με καὶ ἔφαγον. Paulus gebruikt in 2 Korintiërs 11,3 ook de samengestelde vorm (ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν).

¹⁹⁶ In de joodse traditie werd de verleiding van Eva soms in erotische zin geïnterpreteerd (zie Küchler, *Schweigen*, 44-50).

¹⁹⁷ Zo Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 99; Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 139. Deze laatste verbindt de traditie van Sirach 25,24 echter expliciet met de idee van seksuele verleiding (contra Quinn-Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 228-229; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 230-231). Mulder keert zich tegen een verbinding met een toenmalig bekende joodse traditie, zoals in Sirach 25,24. Het kader van de tekst uit Sirach is geheel anders. De tekst waarschuwt tegen boosaardige vrouwen en de gevolgen van Eva's daad worden in dat kader waarschuwend ter sprake gebracht. Eenzelfde doordenken over de gevolgen van de val van Eva is ook te vinden in het apocriefe *Vita Adae et Evae*. De gezagsverhouding tussen man en vrouw komt in beide teksten echter helemaal niet ter sprake (Mulder,

Op welke manier ondersteunen de argumenten die Paulus in verzen 13 en 14 aandraagt de gezagsverhouding tussen man en vrouw? Ondersteunt Paulus zijn voorschriften vooral door (1) te verwijzen naar een beslissende gebeurtenis uit het verleden of (2) legt hij een antropologische relatie met het heden?

(1) De verwijzing naar Genesis kan bedoeld zijn als verwijzing naar een gebeurtenis in de heilsgeschiedenis die als zodanig een heilshistorische grond aanreikt voor de bestaande gezagsverhoudingen tussen mannen en vrouwen. Dan argumenteert Paulus als volgt: Eva werd verleid en daardoor staat zij aan de basis van het oordeel over het mensengeslacht. Op grond van deze historische gebeurtenis heeft de man gezag over de vrouw en niet omgekeerd.

(2) De verwijzing naar Genesis kan ook een reden aandragen die als het ware een antropologische grond aanreikt voor de instructie. Dan argumenteert Paulus als volgt: Eva's daad toont aan dat vrouwen doorgaans meer ontvankelijk zijn voor verleiding – dit impliceert dat een vrouw gemakkelijker meegaat in dwaalleer. Daarom is het vrouwen niet toegestaan te onderwijzen en aldus gezag te voeren over de man.¹⁹⁸

De laatstgenoemde opvatting met betrekking tot de vrouw was duidelijk aanwezig in Paulus' dagen. Zo stelt Philo dat vrouwen ontvankelijker zijn voor verleiding.¹⁹⁹ Desondanks is de eerste interpretatie waarschijnlijker. Allereerst lijkt de gedachte dat Paulus met zijn verwijzing naar Eva een uitspraak doet over de vrouwelijke natuur te worden tegengesproken door de gebruikte werkwoordsvormen (twee aoristi en een perfectum). Paulus verwijst hier dus in de eerste plaats naar een feit dat, hoewel het een blijvende toestand van overtreding veroorzaakte, duidelijk in het verleden gesitueerd is. Ten tweede heeft de meer antropologische interpretatie van vers 14 te maken met de opvatting dat Paulus hier een directe reden aandraagt om vrouwen het onderwijzen te verbieden. Vrouwen zouden gevoeliger zijn voor verleiding door, *in concreto*, dwalingen. Maar Paulus' motivering van zijn verbod op onderwijs was in vers 12 zelf al meegegeven: het onderwijs door vrouwen keert de bestaande gezagsverhoudingen om. Vervolgens motiveren de verzen 13 en 14 waarom dit laatste, namelijk het claimen van gezag over de man, niet toegestaan is.

Kortom, Paulus geeft in de verzen 13 en 14, verwijzend naar het eerste mensenpaar, een dubbel argument voor de gewenste gezagsverhouding tussen man en vrouw. Op het gebied van de schepping (Gen.2) geeft hij een temporeel argument: Adam is als eerste geschapen, de vrouw als tweede. Dit vult hij aan met een tweede argument op het gebied van zondeval en oordeel (Gen.3): Eva is als eerste verleid en heeft

“En daarna Eva,” 185). Voor meer verwijzingen naar Joodse teksten waar Eva met de schuldproblematiek verbonden wordt: G. Van Oyen, “Eva in het Nieuwe Testament: 2 Kor.11,3 en 1 Tim.2,13-14,” in H. Goris, S. Hennecke (red.), *Adam en Eva in het paradijs. Actuele visies op man en vrouw uit 2000 jaar christelijke theologie* (Utrechtse Studies 7; Zoetermeer: Meinema, 2005), 35-48 op pp.43-45.

¹⁹⁸ Een dergelijke uitleg van de verzen is te vinden bij Moo, “Meaning and significance,” 69-70. Hij argumenteert dat de apostel Eva's fout belicht als exemplarisch en zelfs causatief voor de vrouwelijke natuur die sindsdien extra onderhevig is aan verleiding. Moo, “What does it mean,” 189 is wat voorzichtiger in zijn formulering.

¹⁹⁹ *Quaestiones in Genesim* 1.33.46.

hiermee het oordeel over de mensheid afgeroepen. Kennelijk bieden beide heilshistorische gebeurtenissen voor de apostel voldoende oudtestamentische grond om de man gezag toe te kennen over de vrouw en niet omgekeerd.

Het negatieve perspectief voor de vrouw, opgeroepen door de dubbele motivering van zijn instructie, wordt door Paulus echter gecorrigeerd in vers 15 van de perikoop: ‘maar zij zal gered worden door het krijgen van kinderen, indien zij in geloof en liefde en heiliging blijven met ingetogenheid’. En hij voegt er ter bekrachtiging aan toe: Πιστὸς ὁ λόγος. Dit vers hoort strikt genomen niet meer bij de motivering van de instructie. Toch wordt hier nog kort op ingegaan omdat in dit vers opnieuw de overstap wordt gemaakt van Genesis naar het ‘heden’ van de briefcontext.

Paulus’ spreken over redding wordt opgeroepen door de gedachte aan het oordeel die meekwam met het vorige vers. Het feit van Eva’s overtreding had immers blijvende gevolgen. En die gevolgen betroffen niet alleen Eva, maar ook de mensheid als geheel. Dit dubbele gegeven zit verwerkt in een grammaticale eigenaardigheid binnen dit vers. De apostel schakelt binnen zijn volzin onaangekondigd over van het enkelvoud σωθήσεται naar het meervoud μένωσιν. Op de vraag wat het veronderstelde subject van μένωσιν is, lopen de meningen uiteen. Globaal gesproken worden twee verschillende mogelijkheden verdedigd.²⁰⁰

(1) De overgang naar het meervoud wordt vaak uitgelegd als een *constructio ad sensum*. Met ‘zij zal gered worden’ duidt Paulus eigenlijk de vrouw algemeen aan: wat hij zegt, betreft alle vrouwen. Als de apostel vervolgens overschakelt op een meervoudsvorm, is dit een uitdrukking hiervan.²⁰¹ (2) Een andere mogelijkheid is dat de overschakeling naar het meervoud op een elliptische manier aanhaakt bij de gedachte van het ‘kindbaren’ (τεκνογονία)²⁰² in vers 15a. Dan gaat vers 15a over de ene moeder en vers 15b over haar vele kinderen.²⁰³ Van Houwelingen verdedigt een derde mogelijkheid die de beide voorafgaande combineert wat vrouwen en kinderen betreft. Hij identificeert de vrouw in vers 15a met Eva. Vers 15a vormt immers de uitloper van de verwijzing naar Genesis 3 in het voorgaande vers, zoals onder meer blijkt uit Paulus’ ingaan op het baren van kinderen. Eva, zo argumenteert de apostel, zal gered worden door het baren van kinderen. Over die kinderen, de kinderen van Eva, is dan sprake in het tweede deel van het vers.

Met Eva’s kinderen bedoelt Paulus dan de vrouwen uit de gemeente, die hij in vers 9-15 steeds op het oog heeft. Het gaat niet over *hun* kinderen, zij zijn *zelf* die kinderen! De moeder van alle levenden zal uiteindelijk gered worden, indien *zij* zich als haar dochters blijven gedragen op een manier die bij volwassen christenen past.²⁰⁴

²⁰⁰ Zie de bespreking door Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 81. Naast deze twee mogelijkheden worden er ook andere interpretaties gehouden. Zo argumenteren Quinn-Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 233 dat het subject van μένωσιν de echtgenoot/vader samen met de echtgenote/moeder is.

²⁰¹ Zo Roloff, *Der erste Brief an Timotheüs*, 142; Marshall, *Pastoral Epistles*, 471.

²⁰² Merk ook hier de terminologische verwantschap met Genesis 3,16 en 4,1 (τίκτω).

²⁰³ Zo B. Witherington, *Women in the Earliest Churches* (SNTS Monograph Series 59; Cambridge: University Press, 1988), 124.

²⁰⁴ Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 81.

Dit betekent concreet dat zij een leven dienen te leiden in geloof en liefde en heiliging met ingetogenheid (ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης). De laatste deugd die Paulus opnoemt, σωφροσύνη, kwam ook ter sprake in vers 9. Met het weer opnemen van deze term ontstaat een *inclusio* om de instructie aan vrouwen heen. Deze gecombineerde interpretatie blijft niet staan bij de grammaticale eigenaardigheid als een probleem, maar integreert haar overtuigend in de *flow* van Paulus' argumentatie tussen Genesis en het 'heden' van de briefcontext. Uit deze interpretatie van vers 15 volgt dat het voortbrengen van kinderen als zodanig (τεκνογονία) door Paulus niet wordt beschouwd als hét middel tot behoud voor de vrouw.²⁰⁵ Het is veel meer de weg waarlangs de redding van Eva, die door de verleiding in overtreding was geraakt en vervolgens moeder van alle levenden werd (Gen.3,20), zich heilshistorisch realiseert.

Eva had Gods gebod overtreden en zich daarmee de doodstraf op de hals gehaald. Toch zal zij niet omkomen in het toekomstige oordeel. God beloofde haar nageslacht (Gen.3,15). Leven was, in reactie daarop, de door Adam aan deze vrouw gegeven naam. Het moederschap van Eva zou een teken van leven zijn, dat ze mocht doorgeven aan de volgende generaties.²⁰⁶

Marshall vermoedt dat vers 15 vooral is gericht tegen de opvatting dat vrouwen beter geen kinderen konden krijgen of zich moesten onthouden van een huwelijk (vergelijk 1 Tim.4,3 'κωλύοντων γαμῆν').²⁰⁷ Deze interpretatie plaats de uitspraak in vers 15 binnen de context van dwaalleer te Efeze. Het is niet onmogelijk dat Paulus ook specifiek daarom ingaat op het thema van het kinderen baren (vergelijk ook het werkwoord in 1 Tim.5,14 in de context van dwaalleer – zie onder paragraaf D). Verder is het mogelijk dat de gehele verwijzing naar Genesis in de verzen 13-15 een inhoudelijke tegenreactie biedt tegen argumenten die bijvoorbeeld door dwaalleraars gebruikt werden om hun positie te staven.²⁰⁸ Op argumentatief niveau is de tekst in de verzen 13-15 echter als één 'drietrapsverwijzing' naar Genesis te beschouwen, opgebouwd uit de 'heilshistorische' noties van schepping, zondeval en

²⁰⁵ De term τεκνογονία in vers 15a (σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας) springt in het oog. Onderzoekers verschillen van mening over de interpretatie van het woord en de betekenis waarin het voorzetsel διὰ hier is gebruikt. De medische term τεκνογονία heeft in elk geval te maken met het baren van kinderen. Door sommigen wordt echter ook het proces van opvoeden eraan verbonden (zo Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 48; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 101). Het voorzetsel διὰ met genitief kan zowel instrumenteel als wijzend op de begeleidende omstandigheden worden opgevat. Voor een overzicht van de diverse interpretaties die dit voor vers 15a oplevert: zie de bespreking bij Marshall, *Pastoral Epistles*, 468-470; zie ook Payne, "Libertarian Women", 177-181.

²⁰⁶ Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 80. Deze heilshistorische interpretatie onderscheidt zich van een andere heilshistorische interpretatie die de term τεκνογονία direct betreft op de geboorte van hét kind: Jezus Christus (zie bijvoorbeeld Knight, *Pastoral Epistles*, 147).

²⁰⁷ Marshall, *Pastoral Epistles*, 470. Zie ook Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 235.

²⁰⁸ Dit wordt als mogelijkheid geopperd door Payne, "Libertarian Women", 188-189; zie ook Marshall, *Pastoral Epistles*, 441, 467; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 231-232; Belleville, "Teaching and Usurping Authority," 219-223 verbindt het geheel met de Artemiscultus. Vergelijk ook Gritz, *Paul, Woman Teachers, and The Mother Goddess*. Winter verbindt de nadruk op het baren van kinderen in Paulus' argumentatie met de invloed van de *new Roman woman* in de gemeente te Efeze. Concreet gaat Paulus hier in tegen de tendens om zwangerschappen af te breken (Winter, *Roman Wives*, 111).

redding, en uitsluitend bedoeld om het οὐδὲ ἀθροῦντεῖν ἀνδρός te onderbouwen.²⁰⁹ Hier wordt, in tegenstelling tot interpretaties als die van Küchler en Wagener, dus niet geprobeerd om vers 13 en vers 14 op onderscheiden delen van de instructie te betrekken.²¹⁰

e. Sociale conventies

In welke mate sluit Paulus' instructie in 1 Tim.2,11-12 aan bij de bestaande sociale conventies?

Het ontvangen van onderwijs was niet helemaal vreemd voor vrouwen in de eerste eeuw. Niet alleen jongens, maar ook meisjes konden naar school of ontvingen scholing thuis. Dit werd trouwens gestimuleerd vanuit stoïcijnse hoek.²¹¹ Meisjes moesten namelijk later als deugdelijke moeders ook het voorbeeld kunnen geven in de opvoeding van hun zonen en dochters. Leraren die verbonden waren aan een huishouden gaven ook onderricht tijdens grote maaltijden en symposia. Hier namen soms vrouwen aan deel.²¹² Het ontvangen van onderwijs bleef echter al met al uitzonderlijk voor vrouwen.²¹³ En uit literatuur van de eerste een tweede eeuw blijkt dat dit onderwijs voor vrouwen ook gehekeld werd, omdat het sommige vrouwen verwaand maakte en van het huishouden afhield.²¹⁴ Ook het jodendom voorzag in de mogelijkheid van Tora-onderwijs voor meisjes. Onderricht uit de Tora, de Misjna en de Midrasjim was uitdrukkelijk geboden voor jongens, niet voor meisjes. Normaal was Schriftkennis een zaak van volwassen mannen. Het was meisjes of vrouwen niet verboden om dit te studeren, maar de beslissing hiertoe lag bij de vader.²¹⁵ Dat het

²⁰⁹ Contra Merz, *Fiktive Selbstausslegung*, 295. Zij betreft vers 13 en 14 chiaistisch op διδάσκειν enerzijds en ἀθροῦντεῖν anderzijds.

²¹⁰ Zo Wagener, *Ordnung*, 71-76 en 105-106; vgl. oorspronkelijk Küchler, *Schweigen*, 11-53. Deze koppeling vergt een erotische interpretatie van vers 14 (Wagener, *Ordnung*, 105-106 en Küchler, *Schweigen*, 44-50).

²¹¹ Zie bijvoorbeeld Rufus, "Dat ook vrouwen zich in de filosofie moeten verdiepen," in *Musonius Rufus. Een oprechte stoïcijn. Ingeleid en vertaald door Simone Mooij-Valk* ('s-Hertogenbosch: Voltaire, 2006), 38-40; Winter, *Roman Wives*, 63-68.112.

²¹² D.L. Balch, "Paul, Families, and Households," in J.P. Sampley (red.), *Paul in the Greco-Roman World* (Harrisburg: Trinity Press International, 2003), 258-292 op p.274; E.A. Hemelrijk, *Matrona Docta. Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna* (London – New York: Routledge, 1999), 42-44.

²¹³ Ferguson, *Backgrounds*, 112. Zo wijst Hemelrijk erop dat bewijs van geletterdheid onder vrouwen binnen de westelijke provinciën van het Romeinse Rijk vooral betrekking heeft op de sociale toplaag: de keizerlijke en senatoriale kringen (Hemelrijk, *Matrona Docta*, 2). Zij geeft ook aan dat de opleiding van deze vrouwen eerder op toevallige factoren beruiste zoals hoge positie, traditie van leren in de familie, aanwezigheid van een huisbibliotheek e.d. (pp.57-58). Zo ook J. Riley Estep, "Women in Greco-Roman Education and Its Implications for 1 Corinthians 14 and 1 Timothy 2," pp.80-93 in deel 2 van E.A. McCabe (red.), *Women in the Biblical World. A Survey of Old and New Testament Perspectives. 2 delen* (Lanham – Plymouth: University Press of America, 2011).

²¹⁴ Zie onder meer Lucianus, *De Mercede Conductis Potentium Familiaribus* 36; Juvenalis, *Satura* 6.434-456.

²¹⁵ Zie bijvoorbeeld in *mSot* 3,4 een discussie of het een vader aan te bevelen was zijn dochter Tora te leren. (F. Avemarie op p. 45 in "Jüdische Schriftgelehrsamkeit," in K. Scherberich et. al. (red.), *Neues Testament und Antike Kultur (II): Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*, (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2005), 244-248; G. Mayer, *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike* (Stuttgart: Kohlhammer, 1987), 49; T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status* (Text and Studien zum Antiken Judentum 44; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995), 190-204. Ilan wijst erop dat het dan vooral om die geboden en wetten ging "relevant to keeping a kosher Jewish household"

ontvangen van onderricht ἐν ἡσυχίᾳ gebeurde was karakteristiek voor instructie in het algemeen.²¹⁶ Maar zeker van vrouwen werd verwacht dat zij zich ‘rustig hielden’ tijdens een onderwijssituatie.²¹⁷ Kortom, zowel in Grieks-Romeinse als in Joodse kringen kwam onderricht aan vrouwen voor, hoewel het vermoedelijk uitzonderlijk bleef.

Wat betreft het geven van onderwijs, ligt de zaak wat anders. In elk geval speelden vrouwen in de opvoeding van hun (zonen en) dochters een belangrijke rol.²¹⁸ Maar daarbuiten was er strikt genomen voor vrouwen geen onderwijstaak weggelegd, noch in andere huishoudens, noch in sofistenscholen.²¹⁹

Dit betekent echter niet dat vrouwen helemaal afwezig waren in het publieke domein. Integendeel, zij waren ook te vinden in posities waar het uitoefenen van gezag aan de orde was. Boven werd reeds verwezen naar de studie van Winter. Hij argumenteert dat vanaf het einde van de Romeinse Republiek en het begin van het Keizerrijk sommige gehuwde vrouwen uit de hogere klassen door een grotere financiële zelfstandigheid actief waren op het publieke forum. Dit gold ook voor Joodse vrouwen, zo blijkt uit inscripties.²²⁰ Trebilco toont aan dat vrouwen in Klein-Azië zelfs prominenter dan in veel andere gebieden rond de Middellandse Zee in het publieke leven aanwezig waren.²²¹ Dit bevestigt ook Witherington. Hij bekijkt de positie van vrouwen in het Middellands-Zeegebied, meer bepaald in Griekenland,

(p.204). De vraag blijft in hoeverre deze latere teksten van toepassing zijn op de situatie in de eerste eeuw.

²¹⁶ Keener, *Paul, Women and Wives*, 107: “Silence was an appropriate way to learn except when one had a thorough knowledge of the subject.”

²¹⁷ Hemelrijk geeft aan dat actieve deelname van vrouwen aan de discussie bij de maaltijd werd beschouwd als inbreuk op een terrein dat eigenlijk aan mannen was voorbehouden (*Matrona Docta*, 43-44).

²¹⁸ P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992), 158; zie ook Winter, *Roman Wives*, 116.

²¹⁹ Winter, *Roman Wives*, 116.

²²⁰ Dit laatste punt heeft steeds meer ingang gevonden na het verschijnen van de studie *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, door Bernadette Broton (B.J. Broton, *Woman Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, (Chico – California: Scholars Press, 1982). Zij onderzocht negentien Griekse (en Latijnse) inscripties uit een periode van 27 vóór tot de zesde eeuw na Christus. De inscripties waren afkomstig uit Italië, Klein Azië, Egypte en Palestina. Uit deze inscripties blijkt dat aan vrouwen bepaalde titels werden toegekend: ἀρχισυναγωγος / ἀρχισυναγωγισσα (hoofd van de synagoge); ἀρχήγισσα (leider); πρεσβυτέρα / πρεσβυτής (oudste); μήτηρ συναγωγῆς (moeder van de synagoge); ἱερισ(σα) / ἱερεία (priester). Ook de term προστάτης (leider of patroon) komt voor (zie P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTS Monograph Series 69; Cambridge: University Press, 1991), 109). De wetenschappelijke consensus luidde dat deze titels, waar ze aan vrouwen toegekend werden, louter als eerbetoon bedoeld waren of dat vrouwen deze titels droegen omdat ze bijvoorbeeld gehuwd waren met een man die deze functie uitoefende. Met andere woorden: er ging geen reële functie achter schuil. Ook tegenwoordig houden sommige onderzoekers het op deze interpretatie. (Zo bijvoorbeeld G. Mayer, *Die jüdische Frau*, 91; genuanceerd: W. Horbury, “Women in The Synagogue,” in W. Horbury et al. (red.), *The Cambridge History of Judaism. Volume 3: The Early Roman Period* (Cambridge: University Press, 1999), 358-401.) Broton tracht in haar studie aan te tonen dat de titels niet slechts als eerbetoon, maar wel degelijk functioneel te interpreteren zijn (zie ook Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 105-106; pp.192-200 in R.S. Kraemer, “Hellenistic Jewish Women: the Epigraphical Evidence,” in *SBL Seminar Papers* 25 (Atlanta: Scholars Press, 1986), 183-200; R.S. Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women’s Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World* (New York – Oxford: University Press, 1992), 106-127).

²²¹ Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 113-125.

Macedonia, Klein-Azië, Egypte en Rome.²²² De vrouwen in Klein-Azië hadden volgens hem een grotere vrijheid dan de Griekse vrouwen, zowel in de cultus als in het sociale leven. Witherington verbindt dit met de vrij grote invloed van de Egyptische Isiscultus in Klein-Azië. In Egypte hadden de vrouwen immers ‘ongekende vrijheid’ ten opzichte van Griekenland en Macedonië. Men mag dit echter niet hanteren als een statisch gegeven dat voor alle vrouwen in Klein-Azië zomaar opging. Trebilco markeert in dit opzicht enkele belangrijke punten:

Firstly, the prominence of women is not uniform across the whole of Asia Minor. The phenomenon is most noticeable on the West Coast, especially in Caria and Ionia, less noticeable on the southern coast, very infrequent in the north of Asia Minor (Bythinia and Pontus) and seems not to occur at all in the regions of Galatia and Cappadocia. Secondly, we should note that there are some titles which women did not receive in Asia Minor (...) and others which were given only infrequently. We cannot argue for anything like the equality of men and women; there were limits to the responsibilities given to women by a city. Thirdly, many of these women leaders probably belonged to the wealthy classes because considerable wealth was required before one became, for instance, a gymnasiarch. It is clear that the rich had a virtual monopoly on the sort of offices which were likely to be recorded in inscriptions.²²³

Trebilco vergelijkt deze bevindingen met de gegevens in Joodse inscripties en merkt op dat dit beeld ook voor de Joodse situatie opging.²²⁴

De maatschappelijke positie van vrouwen in de eerste eeuw dient dus tweesporig benaderd te worden. De traditionele *oikonomia*-filosofie uit de oudheid waarbij het huis, het huishouden en de opvoeding de ‘natuurlijke biotoop’ van de vrouw vormden, was vanouds het overheersende spoor.²²⁵ Daarnaast tekende zich echter een ander spoor af waarin sommige (welgestelde) vrouwen zich meer vrijheden konden veroorloven en in verantwoordelijke posities terechtkwamen.²²⁶ In 1 Timoteüs 2 lijkt Paulus voor het traditionele spoor te pleiten. Het onderwijs door vrouwen zou een onrechtmatige gezagsclaim inhouden. Zij moeten zich onderschikken. De onderschikking in het huishouden had haar natuurlijke plaats binnen het grotere geheel van de verticale ordening die de Romeinse samenleving

²²² Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 5-23.

²²³ Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 124-125.

²²⁴ Vooral Klein-Azië en Venosa in Italië vallen op wat betreft functies van vrouwen in de Joodse gemeenschap. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 111-112; vgl. Kraemer, “Hellenistic Jewish Women,” 198-199.

²²⁵ Over de antieke *oikonomia*-filosofie zie A. Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag von “Joseph und Aseneth”* (Leiden: Brill: 1995), 59-76. “Es gibt nämlich zwei Formen von Staatswesen (πόλις), grössere und kleinere. Die grösseren werden Stadt genannt, die kleineren Wohnung (οἰκία). Von jenen haben die Männer die Leitung in den grösseren, die man Staatsverwaltung nennt, erlangt, die Frauen aber in den kleineren, die man Haushaltung (οἰκονομία) nennt. Eine Frau soll sich um nichts ausserhalb der Haushaltung kümmern, (und) indem sie die Abgeschiedenheit sucht, soll sie nicht als eine, die auf den Strassen im Blick fremder Männer herumschweift, ans Licht treten, ausser wenn sie in den Tempel gehen muss. (Philo, *specLeg* III, 170vv.)” (pp.73-74).

²²⁶ Vergelijk ook A. Merz in “Gen(de)red Power”. Zij maakt een scherp onderscheid tussen de leidende ideologie en de veelkleurige realiteit. Zij stelt ook dat deze realiteit betrekking had op alle sociale lagen van de maatschappij, onder verwijzing naar onder meer R.S. Kraemer, M.R. D’ Angelo (red.), *Women & Christian Origins* (New York – Oxford: Oxford University Press, 1999).

kenmerkte.²²⁷ Deze was opgezet volgens het patroon-cliëntmodel.²²⁸ Elke patroon was zelf ook weer cliënt. Iedereen diende op de eigen positie respect te betonen aan iemand die binnen deze ordening invloedrijker was. De gedachte aan een omvattende orde waar iedereen zijn eigen plaats moest innemen, kenmerkte echter niet alleen de Grieks-Romeinse samenleving. Zij behoorde ook tot het wereldbeeld van de populaire stoïcijnse filosofie. De Stoa ging uit van een wereldordening gedetermineerd door de goddelijke *Logos*.

In tegenstelling tot het Epicurisme voor wie de mens een eenling is in een atomistisch universum, benadrukt de Stoa dat de mens zich moet inschakelen in het geheel. Voor de Stoa is de kosmos 'de polis van goden en mensen', en is de mens een *kosmopolitès*, een wereldburger. Dit verklaart waarom de Stoa gedurende eeuwen de heersende filosofie (ideologie?) kon zijn van het Romeinse Wereldrijk.²²⁹

Door zich vrijwillig in te voegen in deze goddelijke wereldordening kon de mens zijn eigenlijke doel bereiken. Paulus voert de ordening van het maatschappelijke leven op de God van Israël terug. Zo heeft God de wereldlijke machten ingesteld (Rom.13,1). Juist daarom dienen christenen zich aan deze overheden te onderschikken (Rom.13,2). De gedachte aan onderschikking die uit de huisregels naar voren komt, moet in dit bredere kader begrepen worden.²³⁰

4. Conclusie over 1 Timoteüs 2,8-3,1a

Om een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag hoe Paulus' instructie zich verhoudt tot de bestaande sociale conventies, werd de perikoop bestudeerd aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten tot nog toe kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

De perikoop geeft instructie aan mannen en vrouwen in het algemeen (generieke betekenis). In vers 8 richt Paulus zich tot mannen. Hij wil dat zij bidden in een positieve innerlijke gesteldheid, dit betekent zonder onderlinge toorn of twist. In de verzen 9-10 richt de apostel zich tot vrouwen. Zij moeten zich kleden 'in een eerbaar gewaad': bescheiden en ingetogen. Eigenlijk wil hij dat vrouwen overdreven uiterlijke opsmuk verruilen voor een houding van dienstbaarheid door goede werken. In de verzen 11-12 formuleert de apostel een gebod en een verbod voor vrouwen. Het gebod betreft het ontvangen van onderricht (uit de Schrift). Dit moet

²²⁷ Ferguson, *Backgrounds*, 72; vgl. M. Klinker-De Klerck, *Als vrouwen het Woord doen. Over Schriftgezag, hermeneutiek en het waarom van de apostolische instructie aan vrouwen* (TU-Bezinningsreeks 8; Barneveld: De Vuurbaak, 2011), 47.

²²⁸ P. Lampe, "Paul, Patrons, and Clients," in J.P. Sampley (red.), *Paul in The Greco-Roman World*, 488-523, op p.489.

²²⁹ C. Steel, *Historische inleiding tot de wijsbegeerte* (Wijsgerige Verkenningen 7; Leuven: Universitaire Pers, 1989), 43; vgl. E. De Strycker, *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie* (Kappelen: Pelckmans – Baarn: Ambo, 1987³), 160.168.

²³⁰ Vergelijk E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung* (Zürich – Frankfurt a.M.: Gotthelf-Verlag, 1960).

gekenmerkt zijn door een houding van rust en onderschikking aan de onderwijzende persoon. Daarnaast verbiedt Paulus de vrouw zelf te onderwijzen en daarmee gezag te claimen over de man.

De instructie in deze perikoop staat primair in het kader van de christelijke samenkomst maar lijkt daar ook bovenuit te stijgen en een algemeen karakter te hebben.

Paulus' motivering en de bestaande sociale conventies

Wat betreft het gebed van de mannen is Paulus' nadruk op een houding van onderlinge harmonie opvallend. Hij motiveert dit echter niet uitdrukkelijk. Een mogelijke motivering is het bedwingen van een bestaand conflict binnen de gemeente. Verder is het goed mogelijk dat Paulus' instructie gemotiveerd is door het publieke imago van de christenen. De opdracht tot bidden in eendracht uit vers 8 correspondeert in elk geval met maatschappelijk wenselijk gedrag.

Ook in verband met de opsmuk van vrouwen valt het op dat Paulus' eigenlijke focus de houding van deze vrouwen betreft. Maar ook hier is de apostel weinig expliciet over zijn motivering. Alleen de vermelding dat het passend is voor een vrouw die godvrezendheid belijdt, biedt enige verheldering. Een mogelijke motivering kan zijn dat de nadruk op het uiterlijk de aandacht op zichzelf richt en dus afleidt van God. Verder is het waarschijnlijk dat Paulus ook hier bekommerd is om het publieke imago van de christengemeente. Kleding functioneerde immers als spiegel van het waardenpatroon dat de vrouw erop nahield. De tegenstelling tussen uiterlijke opsmuk en een deugdzame houding was in elk geval geen specifiek christelijke *topos*. De verzen sluiten op zich dus goed aan bij sociale normen die in de antieke wereld traditioneel gangbaar waren. Deze sociale normen werden in de eerste eeuw onderuit gehaald door gedrag dat in welgestelde kringen steeds meer ingang vond (vgl. het fenomeen van *the new Roman woman*).

Ook in de verzen 11-12 wordt de vrouw aangesproken op haar houding. Paulus vraagt van de vrouw onderdanigheid tijdens het ontvangen van onderwijs. Verder staat hij haar niet toe te onderwijzen en gezag over de man te claimen. Dit laatste, de onrechtmatige gezagsclaim, vormt tegelijk de motivering voor het verbod op het geven van onderwijs. Het verbod op het claimen van gezag over de man wordt dan zelf impliciet en expliciet gemotiveerd. Impliciet speelt wellicht Paulus' bekommernis om rust binnen de samenkomst een rol. Daarnaast motiveert Paulus het verbod ook expliciet door een 'dubbel-argument' met verwijzing naar schepping en zondeval. Enerzijds beroept hij zich op de scheppingsvolgorde: Adam werd eerst geschapen, dan pas Eva. Anderzijds wijst hij op het feit dat de vrouw, niet de man, verleid werd en daardoor in zonde terecht kwam. Dit 'dubbel-argument' vertoont raakpunten met tradities die ook in de (latere) rabbijnse traditie te vinden zijn. Verder is het mogelijk dat Paulus' argumentatie concreet beïnvloed werd door argumenten die in de context van de dwaalleer gebruikt werden.

Paulus lijkt met zijn instructie aan te sluiten bij een *oikonomia*-filosofie die niet alleen in Grieks-Romeinse sfeer, maar ook in Joodse kring gangbaar was. Het volgen van onderwijs door vrouwen kwam in de eerste eeuw zowel in Grieks-

Romeinse als in Joodse kringen voor, hoewel het vermoedelijk uitzonderlijk bleef. Het actief onderwijzen door vrouwen echter, gebeurde alleen in de sfeer van de opvoeding. Vrouwen vervulden geen onderwijstaken in de publieke sfeer. Toch waren vrouwen in de eerste eeuw soms actief in verantwoordelijke posities in het publieke domein. Dit gold sterker in bepaalde streken van Klein-Azië (waaronder ook de regio Efeze).

B. 1 TIMOTEÛS 3,1-13

Het derde hoofdstuk van 1 Timoteüs is onderdeel van een langere teksteenheid met regelgeving die begint in 2,1 en afgesloten wordt in 3,13.²³¹ Deze langere teksteenheid is inhoudelijk op te delen in verschillende perikopen die elk instructie voor een bepaalde categorie personen binnen de gemeente bevatten. In het tweede hoofdstuk van de brief betrof Paulus' regelgeving mannen en vrouwen algemeen. In het derde hoofdstuk schakelt de apostel over op regelgeving voor opzieners en diakenen.²³² Daarbij is 3,1-13 inhoudelijk op te delen in twee kleinere perikopen: de verzen 1-7 (opzieners) en de verzen 8-13 (diakenen).²³³ Deze perikopen vormen als tweeluik toch een eenheid. Inhoudelijk behandelen ze beide een 'functie' binnen de gemeente. Ook op vlak van stijl vertonen ze parallellen, bijvoorbeeld een lijst van voorwaarden en kwaliteiten (deugden) waaraan de personen in kwestie moeten voldoen. Hieronder worden deze subperikopen apart bestudeerd, gevolgd door een conclusie over het geheel.

1. Opzieners (1 Timoteüs 3,1-7)

^{1b} Εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ.

² δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι,

μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα,

νηφάλιον

σώφρονα

κόσμιον

φιλόξενον

διδακτικόν,

3

μὴ πάροινον

μὴ πλήκτην, ἀλλὰ ἐπιεικῆ

ἄμαχον

ἀφιλάργυρον,

4

τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον,

τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ,

μετὰ πάσης σεμνότητος

²³¹ De verzen 14-16 bevatten wat meer directe woorden voor Timoteüs en een doxologie. Zij behoren strikt genomen niet tot de regelgeving maar sluiten deze wel af en vormen tegelijk de overgang naar het vierde hoofdstuk.

²³² De gedachte aan onderwijs en uitoefenen van gezag in 2,11-12 vormt wellicht het verbindend element met de regelgeving die specifiek is bestemd voor opzieners en diakenen. Zie onder meer Calvijn, *Pastorale Brieven*, 64; Marshall, *Pastoral Epistles*, 473; Quinn-Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 251; Roloff ziet, iets ruimer, de eredienst als omvattend thematisch kader voor de beide perikopen (*Der erste Brief an Timotheüs*, 149).

²³³ Argumenten voor de interne cohesie van elke perikopen: zie Van Neste, *Cohesion and Structure*, 41-45.

5 (εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν,
πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται;),

6 μὴ νεόφυτον,
ἵνα μὴ τυφωθείς εἰς κρίμα ἐμπέση τοῦ διαβόλου.

7 δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἕξωθεν,
ἵνα μὴ εἰς ὄνειδισμὸν ἐμπέση καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου.

^{1b} *Indien iemand streeft naar het opzienschap, begeert hij een mooie taak. ² Welnu, een opziener moet onberispelijk zijn, man van één vrouw, waakzaam, bezonnen, gematigd, gastvrij, bekwaam om te onderwijzen, ³ niet aan wijn verslaafd, niet driftig maar vriendelijk, vredelievend, niet op geld belust, ⁴ goede leiding gevend aan zijn eigen huishouden, gezag uitoefenend over zijn kinderen in alle waardigheid, ⁵ (als iemand zijn eigen huishouden niet weet te leiden, hoe zal hij dan zorgen voor de gemeente van God?) ⁶ geen pas bekeerde opdat hij niet opgeblazen in het oordeel van de duivel valt. ⁷ Verder moet hij ook een goed getuigenis van de buitenstaanders hebben opdat hij niet in opspraak raakt en in de strik van de duivel terechtkomt.*

a. Categorie

Paulus' regelgeving betreft de categorie van de opziener (v.2: ἐπίσκοπος), ofwel iemand die opzicht heeft (v.1: ἐπισκοπή).²³⁴ Wat hield dit opzicht in? In elk geval gaat het om een vorm van lokaal bestuur. De ἐπίσκοποι waren geen rondtrekkende apostelen of verkondigers, maar hadden een taak in de christelijke gemeenten²³⁵. De aanstelling van lokale leiders in de verschillende gemeenten gebeurde ongetwijfeld al vrij vroeg, zoals blijkt uit teksten als 1 Tessalonicenzen 5,12 en Romeinen 12,8 (beide teksten vermelden προϊστάμενοι), 1 Timoteüs 4,14 (vermelding van een πρεσβύτεριον) en Handelingen 14,23 (tijdens de eerste zendingsreis worden reeds oudsten aangesteld).²³⁶ De specifieke functie-inhoud van het ἐπισκοπή is echter niet helemaal helder. Dit heeft te maken met het nog weinig onderscheiden zijn van de verschillende functies in de beginnende kerk. Zo blijken vooral ἐπίσκοπος en πρεσβύτερος uitwisselbare termen te zijn.²³⁷ Verder draagt ook de onzekerheid

²³⁴ De term ἐπίσκοπος komt vijf maal voor in het Nieuwe Testament (Hand.20,28; Fil.1,1; 1 Tim.3,2; Tit.1,7; 1 Pe.2,25). De term ἐπισκοπή komt vier maal voor in het Nieuwe Testament, waarvan twee maal in de betekenis 'opzicht' (Hand.1,20; 1 Tim.3,1).

Volgens Beyer (pp.604-611) kende ἐπίσκοπος in de buitenbijbelse Griekse literatuur een dubbel gebruik. Enerzijds refereerde het aan de religieuze voorstellingswereld (goden als 'beschermheer' of 'schutspatroon'), anderzijds profaan aan verschillende soorten menselijke ambten met een puur zakelijk karakter. Ook in de LXX en andere joodse literatuur is dit dubbele spoor te vinden. In het Nieuwe Testament wordt Christus zelf één maal aangeduid als ἐπίσκοπος (1 Pe.2,25). Verder wordt de term gebruikt voor mensen met een leidersfunctie in de gemeente (H. W. Beyer, "ἐπισκέπτομαι κτλ.," in *TWNT* 2: 608-620).

²³⁵ Beyer, "ἐπισκέπτομαι," 612.

²³⁶ Dat het in 1 Timoteüs 3,1 om een 'aanstelling' gaat, wordt ondersteund door de term ὀρέγεται.

²³⁷ Zie Handelingen 20,17.28 en Titus 1,5.7 waar beide termen naast elkaar worden gebruikt zonder dat er expliciet een onderscheid wordt aangegeven. De onderlinge verhouding van beide termen wordt in de

aangaande de herkomst van deze termen niet bij aan een helder begrip van hun taakomschrijving.²³⁸ Duidelijk is wel dat de ἐπίσκοπος op een of andere manier belast was met onderricht in de gemeente, terwijl de διάκονος een meer dienende functie had.²³⁹ De onderwijzende taak valt af te leiden uit διδασκτικός als vereiste kwaliteit volgens vers 2 van deze perikoop. En meer expliciet formuleert Titus 1,9 in verband met de opziener: ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδασχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾦ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν. Verder ligt ook sterk de nadruk op het zorgende karakter van een opzienerstaak. Daarvan getuigt het beeld van de herders in Handelingen 20,28.²⁴⁰

b. Gedrag

Paulus formuleert een lijst met voorwaarden en kwaliteiten (deugden) waaraan een opziener moet voldoen (δεῖ in v.2 en v.7). Een dergelijke lijst komt ook voor in Titus 1,6-9 in verband met oudsten / opzieners. Verder bevat ook het vervolg van 1 Timoteüs 3 een lijst met voorwaarden en kwaliteiten (vv.8-12). De lijsten lijken inhoudelijk en ook terminologisch sterk op elkaar. Dit geeft aanleiding tot discussie

literatuur op verschillende manieren uitgelegd. Merkle komt in zijn studie over het onderwerp tot de conclusie dat de beide termen naar één en dezelfde functie verwijzen (B.L. Merkle, *The Elder and Overseer. One Office in The Early Church* (Studies in Biblical Literature 57; New York: Peter Lang: 2003). Zie ook Y. Lifire, *Beheerders van Gods huisgezin. De verhouding tussen ἐπίσκοπος en πρεσβύτερος in de Pastorale Brieven* (onuitgegeven masterthesis; Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen, 2007). Fee argumenteert dat πρεσβύτερος een overkoepelende term is voor zowel opzieners als diakenen (Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 22). Van Bruggen betreft πρεσβύτερος dan weer nauwer op ἐπίσκοπος en spreekt over 'complementaire termen': "Zij accentueren óf meer de functie als zodanig ('oudsten' die ook een 'raad' vormen) óf meer de werkzaamheden die zijn opgedragen ('opzieners' die ook 'opzicht' hebben)" (J. van Bruggen, *Ambten in de apostolische kerk: een exegetisch mozaïek* (Kampen: Kok, 1984), 96). In dezelfde lijn denkt ook Brown die het hogere ambt van de πρεσβύτερος – ἐπίσκοπος contrasteert met een ondergeschikt ambt van de νεωτέρος – διάκονος. (R.E. Brown, "Episkopê and Episkopos: The New Testament Evidence," *Theological Studies* 41 (1980): 322-338 op p.333). Voor een kort overzicht van argumenten in de discussie of de PB getuigen van een monarchisch episcopaat: Verner, *Household*, 147-150.

²³⁸ Veelal wordt aangenomen dat het concept van de ἐπίσκοπος in het Nieuwe Testament uit de interactie met de Grieks-Romeinse cultuur stamt (vgl. Beyer, "ἐπισκέπτομαι," 604-614). Een andere hypothese wordt verdedigd door onder meer Campbell, die het concept van de ἐπίσκοπος eerder wil begrijpen tegen de achtergrond van de Esseense *M'baqer* (pp.155-159 in R.A. Campbell, *The Elders: Seniority Within Earliest Christianity* (Studies of the New Testament and its World; Edinburgh: T&T Clark, 1994). Het concept van de πρεσβύτερος ontleende het Nieuwe Testament wellicht aan haar joodse ontstaanscontext (G. Bornkamm, "πρέσβυς κτλ.," *TWNT* 6:651-683, op pp.655-672; J.P. Versteeg, "Nieuwtestamentisch profiel van de ouderling," in D. Koole en W.H. Velema (red.), *Uit liefde tot Christus en Zijn gemeente. Een handreiking aan de ouderling* (Kampen: Kok, 1982), 11-55 op pp.15-16). Merkle benadrukt de uniciteit van de christelijke ἐπίσκοπος en πρεσβύτερος. (Merkle, *The Elder and Overseer*, 56.65). Het gebruik van een zelfde term betekent inderdaad niet dat daar automatisch een identiek concept mee wordt aangeduid.

²³⁹ Van Bruggen, *Ambten*, 99-100. Zie ook Brown, "Episkopê and Episkopos," 335 die daarnaast ook "responsibilities toward the common goods of the community" voor de ἐπίσκοπος ziet weggelegd. Dit laatste vermoedt ook Quinn-Wacker vanwege de term ἀφιλάργυρον in vers 3 (*The First and Second Letters to Timothy*, 259).

²⁴⁰ Vergelijk 1 Petrus 2,25 waar Christus zelf als 'herder' en 'opziener' wordt aangeduid. Het substantief ἐπίσκοπος is afgeleid van het werkwoord ἐπισκέπτομαι / ἐπισκοπέω dat vertaald kan worden als: 'bezoeken' (ziekenbezoek), 'opzoeken' ('omzien naar' uit zorgdheid), 'uitzoeken' (voor een ambt). Het werkwoord wordt vaak gebruikt met een 'zorgende' betekenisnuance (Beyer, "ἐπισκέπτομαι," 599-602). Deze betekenisnuance is duidelijk terug te vinden in de herderlijke taak van de ἐπίσκοπος in het Nieuwe Testament. Zie ook Van Bruggen, *Ambten*, 97-98; Brown, "Episkopê and Episkopos", 335.

over de herkomst van dergelijke lijsten. In de Grieks-Romeinse literatuur treft men dit soort lijsten namelijk wel vaker aan.²⁴¹ Sommige onderzoekers gaan er daarom vanuit dat de lijsten in de PB voornamelijk reproductie zijn van een bestaande bron of voortborduren op een vast bestand.²⁴² Andere onderzoekers leggen meer nadruk op Paulus' eigen creativiteit in de formulering van de tekst. Zij ontkennen niet dat de apostel eventueel aansluit bij een gebruikelijke stijl, maar wijzen vooral op de specifieke situatie (dwaalleer of crisis) waarin de lijsten voorkomen.²⁴³ Deze laatste positie valt zeker niet uit te sluiten. Zoals hieronder immers zal blijken, biedt Paulus' lijst met voorwaarden en kwaliteiten voldoende (letterlijke) verbindingen met de historische setting van de brief.²⁴⁴

Uit de structuur van de tekst wordt duidelijk dat Paulus globaal twee verwachtingen heeft ten opzichte van een opziener: allereerst zelf onberispelijk zijn en daarnaast beschikken over een goed getuigenis van buitenstaanders (v.2: δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτου εἶναι en vervolgens v.7: δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἑξωθεν).

Allereerst wordt van de opziener een onberispelijk gedrag verwacht.²⁴⁵ Dit licht Paulus verder toe in de verzen 2-6. In vers 2 noemt hij een aantal positief geformuleerde kwaliteiten en in vers 3 een aantal negatief geformuleerde kwaliteiten. De uitdrukking μιᾷς γυναικὸς ἀνὴρ (zie ook 3,12 en parallel 5,9; Tit.1,6) wordt soms geïnterpreteerd als verwijzing naar de gehuwde staat van de opziener.²⁴⁶ Meer passend bij de overkoepelende eis van onberispelijk gedrag is

²⁴¹ Zie bijvoorbeeld de vereiste kwaliteiten voor een generaal bij Onasander, *De Imperatoris Officio* 1. Voor meer verwijzingen zie Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 50-51. De lijsten worden in de literatuur onder meer aangeduid met begrippen als *Tugendlehre*, (*Berufs*)-*Pflichtenlehre* en *Regentenspiegel*. Paschke vergelijkt de lijst van kwaliteiten eerder met getuigenissen van de *cura morum* ('zedenzorg') die uitgevoerd werd door de Romeinse censor. De censor hield toezicht op het privéleven in het huishouden van publieke figuren zoals senatoren. B.A. Paschke, "The *cura morum* of the Roman Censors as Historical Background for the Bishop and Deacon Lists of the Pastoral Epistles," *ZNW* 98 (2007): 105-119.

²⁴² A.J. Malherbe, *Moral Exhortation, a Greco-Roman Sourcebook* (Philadelphia, Pennsylvania: Westminster Press, 1986) pp.138-141; Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 41; Roloff, *Der erste Brief an Timotheüs*, 150-152; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 110-111.

²⁴³ Zo D.A. Mappes, "Moral Virtues Associated With Eldership," *BibS* 160 (2003): 202-218; Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 78-79; Marshall, *Pastoral Epistles*, 473; Mounce, *Pastoral Epistles*, 156-158; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 240; Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 225 spreekt van een 'leadership crisis in the Ephesian community'.

²⁴⁴ Zie ook Mappes, "Moral Virtues", 212-215 die (in navolging van Mounce, *Pastoral Epistles*, 156-158) aanwijst waar de vereiste kwaliteiten voor de leiders contrasteren met eigenschappen van de dwaalleraren. Problematisch echter is hun aanname dat 'the opponents' in alle drie de PB dezelfde zijn.

²⁴⁵ De term ἀνεπίληπτος wordt behalve hier ook nog gebruikt in 5,7 en 6,14 – verder nergens in het Nieuwe Testament. Toch vormt ook in Titus 1,7 'onberispelijk gedrag' het kopje van een reeks kwaliteiten voor de opziener (ἀνέγκλητος – zie ook Tit.1,6 en 1 Tim.3,10). Verder is, net zoals in 1 Timoteüs, de lijst in Titus opgebouwd aan de hand van een aantal negatief en een aantal positief geformuleerde kwaliteiten en krijgt de idee van huismanagement extra aandacht (vers 6c in combinatie met 7a).

²⁴⁶ Zie bijvoorbeeld heel expliciet in de Petrus Canisius vertaling: 'slechts éénmaal gehuwd'. Zo M. Gourgues, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* (Commentaire Biblique: Nouveau Testament, 14; Paris: Éditions du Cerf, 2009), pp.122-123.

echter een uitleg die de uitdrukking verbindt met de kwaliteit van het huwelijk, in het bijzonder met de huwelijkstrouw.²⁴⁷ Het adjectief *νηφάλιος* betekent letterlijk ‘nuchter, niet dronken’, maar wordt ook wel vertaald als ‘waakzaam, wakker’ (Statenvertaling), ‘matig’ (Willibrordvertaling) of ‘sober’ (NBV), wellicht vanwege het uitdrukkelijke *μὴ πάροινον* verderop in vers 3. De kwaliteiten *σώφρων* (bezonnen) en *κόσμιος* (gematigd) verbinden deze perikoop terminologisch met 1 Timoteüs 2,9.15. Een goede opziener is verder gastvrij (*φιλόξενος*) en bekwaam om te onderwijzen (*διδασκτικός* – meer uitgewerkt in Tit.1,9), niet aan wijn verslaafd (*μὴ πάροινον*), niet driftig maar juist vriendelijk (*μὴ πλήκτην, ἀλλὰ ἐπιεικῆ*) en vredelievend (*ἄμαχος* – een contrast met 2,8?). Ook is hij niet op geld belust (*ἀφιλάργυρος*), een eigenschap die duidelijk contrasteert met het winstbejag van de dwaalleraren in 6,3-10 (*φιλαργυρία* in v.10).²⁴⁸ In de verzen 4-5 krijgt de kwaliteit van het goede huishouding uitgebreide aandacht. De opziener moet een goede ‘manager’ zijn van het eigen huishouden (*καλῶς προϊστῆμι τοῦ ἰδίου οἴκου*).²⁴⁹ Dit houdt onder meer in dat hij op een waardige manier (*μετὰ πάσης σεμνότητος*) gezag uitoefent over zijn kinderen (*ὑποταγή* zie ook 2,11 over de vrouw).²⁵⁰ Paulus sluit de reeks af met een laatste voorwaarde: de opziener mag geen pas bekeerde christen ofwel ‘neofiet’ zijn (*μὴ νεόφυτον*). Omdat dit op het eerste gezicht niet rechtstreeks met onberispelijk gedrag te maken heeft, voegt de apostel er ter verheldering aan toe: ‘opdat hij niet verblind in het oordeel van de duivel valt’.

De tweede verwachting die Paulus in 1 Timoteüs 3 formuleert ten aanzien van de opziener is niet zo sterk uitgewerkt. De opziener moet beschikken over een goed getuigenis van niet-christenen (letterlijk: ‘van degenen van buiten’: *ἀπὸ τῶν ἕξωθεν*). Deze voorwaarde kent geen parallelle formulering in de brief aan Titus.

Kortom, op gebied van intermenselijke verhoudingen verwacht Paulus van een opziener een letterlijk ‘voorbeeld-ig’ gedrag. Zijn kwaliteiten hebben namelijk grotendeels te maken met zijn persoonlijke opstelling. Twee specifiek taakgerichte

²⁴⁷ Hiervoor pleit ook S. Page, “Marital Expectations of Church Leaders in the Pastoral Epistles,” *JSNT* 50 (1993): 105-120. Hij geeft een overzicht van de verschillende interpretaties en kiest voor de interpretatie ‘faithful to one’s wife’. Zie ook Towner, *Goal*, 232; Marshall, *Pastoral Epistles*, 478; Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 85-86.

²⁴⁸ Het gebruik van *ὀρέγομαι* zowel in 6,10 als in 3,1 (verder alleen nog in Heb.11,16) versterkt de indruk dat het hier om een bewust contrast gaat.

²⁴⁹ Huishouden (*οἶκος, domus, familia*) dient ruim te worden opgevat: naast man (*pater familias*), vrouw, kinderen en hun partners behoorden ook andere verwanten, slaven, vrijgelatenen en cliënten tot het huishouden (Ferguson, *Backgrounds*, 72). Of, zoals Meeks het formuleert: “‘Family’ is defined not first by kinship but by the relationship of dependence and subordination.” W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven – London: Yale University Press, 1983), 30. Voor meer informatie over het huishouden als sociale basisstructuur in de Grieks-Romeinse wereld zie onder meer Verner, *Household*, 27-81.

²⁵⁰ De uitdrukking *μετὰ πάσης σεμνότητος* kan grammaticaal zowel op de kinderen (onder meer Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 82; Quinn-Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 247.261) als op de vader (onder meer Marshall, *Pastoral Epistles*, 480; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 255-256; Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 87) betrekking hebben. De tweede optie is waarschijnlijker. De wijze waarop de vader gezag uitoefent over zijn kinderen zegt immers iets over zijn geschiktheid om gezag uit te oefenen over de leden van ‘Gods huisgezin’.

kwaliteiten zijn de bekwaamheid om te onderwijzen en een goed management van zijn huishouden. Verder is ook de gezonde verhouding met buitenstaanders een belangrijke barometer om de geschiktheid voor het opzienersambt af te lezen.

c. Waardering

Het boven beschreven gedrag van de opziener wordt hier door Paulus 'voorgescreven' (v.2: δεῖ εἶναι en v.7: δεῖ ἔχειν) dus in elk geval positief gewaardeerd. In de lijst met kwaliteiten valt de uitgebreidere aandacht voor het goede management van het eigen huishouden op.²⁵¹ Dit is wellicht een aanduiding voor het belang van het item.

d. Motivering

Drie punten in de perikoop geven informatie over Paulus' motivering voor dit voorgeschreven gedrag. Allereerst blijkt door een redenering *a minore ad maius* in vers 5 dat de apostel bekommerd is om de goede leiding voor de kerk (πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται).²⁵² De opziener is immers de οἰκονόμος θεοῦ (Tit.1,7).²⁵³ De vergelijking van de kerk met een huishouden en de bekommernis om een goede gang van zaken is opnieuw in 3,15 aan de orde (zelfs letterlijk: οἶκος θεοῦ).

Een tweede expliciet geformuleerde motivering staat bij de bepaling dat een opziener geen 'neofiet' mag zijn. Hij zou immers verblind in het oordeel van de duivel kunnen vallen (ἵνα μὴ τυφωθεῖς εἰς κρίμα ἐμπέση τοῦ διαβόλου). Het werkwoord τυφοῦμαι laat zich vertalen door 'opgeblazen zijn' of ook door 'verblind zijn'.²⁵⁴ Het werkwoord komt verder in de brief (6,4) ook voor om de tegenstanders te karakteriseren. De autoriteit gekoppeld aan het opzienersambt zou een pasbekeerde christen hoogmoedig kunnen maken of verblinden. Daardoor zou hij ten val gebracht worden. Niet toevallig keert ook het werkwoord ἐπίπτω terug in de beschrijving van de tegenstanders (6,9). Zij menen dat vroomheid hen winst zal brengen (6,5.10) en in hun poging om aldus rijk te worden 'vallen' zij in beproeving, in een valstrik, en in vele schadelijke verlangens die hen tot verderf brengen (6,9). Achter dit alles schuilt het werk van de duivel, zoals Paulus verduidelijkt in 3,6 met de uitdrukking κρίμα τοῦ διαβόλου.²⁵⁵

²⁵¹ Na een reeks van eenvoudige opsommingen in de verzen 2-3 valt het vervolg op door de syntactische complexiteit (Van Neste, *Cohesion and structure*, 41-42).

²⁵² Het werkwoord ἐπιμελέομαι komt nog twee maal voor in het NT, namelijk in Lucas 10,34.35 waar het verwijst naar de zorg van de barmhartige Samaritaan voor de overvallen reiziger. Uit het gebruik van dit werkwoord in de lijst voor de opzieners blijkt ook hier het 'herderlijke' aspect van hun taak.

²⁵³ Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 124-125.

²⁵⁴ C. Spicq, *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire, deel II* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 898. De meeste onderzoekers vertalen 'opgeblazen'. De keuze voor 'verblind' is te vinden bij Roloff, *Der erste Brief an Timotheüs*, 161; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 127; Marshall, *Pastoral Epistles*, 482.

²⁵⁵ De genitief kan een objectsgenitief zijn (de neofiet valt in het oordeel dat ook voor de duivel is weggelegd - Calvijn, *Pastorale Brieven*, 73; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 127) of een subjectsgenitief (de duivel oordeelt de neofiet - Roloff, *Der erste Brief an Timotheüs*, 161; Quinn-Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 265; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 257-258). Een subjectsgenitief

Een derde expliciete motivering, deze keer met betrekking tot het goede getuigenis van de buitenstaanders, is vrij parallel aan de voorgaande geformuleerd: ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου. Een opziener zonder goed getuigenis van buitenstaanders loopt eerder gevaar in opspraak (ὀνειδισμός) te komen. En ook hier ziet de apostel de duivel aan het werk. De term παγίς, ‘valstrik’, komt eveneens voor in 6,9. Meestal heeft de term betrekking op menselijke zwakheden.²⁵⁶ Hier (net als in 2 Tim.2,26) wordt uitdrukkelijk de duivel aangewezen als degene die de valstrik uitzet. Hij verleidt de opziener tot zonde: alles wat niet beantwoordt aan de bovengenoemde kwaliteiten. Op die manier brengt hij de opziener – en met hem de hele kerk – in opspraak.²⁵⁷ Wat de apostel hier drijft, is dus niet alleen de bekommernis om de persoon in kwestie maar vooral om het publieke imago van de kerk in de samenleving. Deze drijfveer is ten diepste een missionaire zorg, zoals blijkt uit de uitvoerige aandacht die Paulus in 2,1-7 besteedt aan Gods universele heilswil.²⁵⁸

Verdere motieven vallen uit de tekst niet uitdrukkelijk op te maken. Men kan zich wel afvragen waarom Paulus de in de verzen 2-3 beschreven kwaliteiten juist van belang acht voor een opziener. De meeste zogeheten voorwaarden zijn immers niet specifiek taakgericht. De meningen lopen dan ook uiteen over de functie van deze deugdenlijst in de context. Onder punt b bleek al dat veel onderzoekers hier een bestaande bron veronderstellen. Deze fungeerde dan als een gebruikelijk retorisch stijlmiddel waarmee de opziener en de lezers van de brief aangespoord werden zich aan te passen aan de hen omringende samenleving (gezien het uitblijven van de wederkomst).²⁵⁹ Toch bleek in de bespreking van de passage dat er in deze verzen duidelijk verbindingen liggen met de dwaalleer (vooral in v.3). Bovendien speelt ook in het vervolg van de perikoop de dwaalleer op de achtergrond. Daarop wijzen de vele terminologische verbindingen tussen de verzen 6-7 en 1 Timoteüs 6,3-10. Het is dus waarschijnlijk dat Paulus’ met het formuleren van voorwaarden en kwaliteiten voor opziener ook een duidelijke scheidingslijn trok ten opzichte van het gedrag van de tegenstanders. Mappes spreekt in dezen van een ‘polemische functie’: doormiddel van de lijst met kwaliteiten helpt Paulus zijn medewerker te onderscheiden tussen ware en valse leraren.²⁶⁰

lijkt het meest voor de hand te liggen in het licht van de aanklagersrol die bijvoorbeeld in Job 1,9-11 en 2,2-6 maar ook in Openbaring 12,10 aan de Satan wordt toegeschreven. Aanklacht en veroordeling liggen immers dicht bij elkaar. Bovendien dient ook de genitief in vers 7 te worden opgevat als subjectgenitief.

²⁵⁶ Bijvoorbeeld de zwakheid van het volk Israël in Romeinen 11,9.

²⁵⁷ Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 259.

²⁵⁸ Towner, *Goal*, 232; Roloff, *Der erste Brief an Timotheüs*, 162; Marshall, *Pastoral Epistles*, 484; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 259.

²⁵⁹ Zie voor een uitgebreidere beschrijving van dit standpunt Mappes, “Moral virtues,” 205-207.

²⁶⁰ Mappes, “Moral virtues,” 212-218. Verder heeft de lijst volgens Mappes nog een ‘didactische functie’: ze fungeert als algemene beschrijving van het godvrezend leven en tegelijk als oproep aan personen met een taak in de gemeente om op deze manier te leven.

Kortom, de motivering van Paulus' regelgeving beweegt zich op drieërlei vlak: (1) de zorg voor een goede leiding van de kerk (oftewel een goed management van Gods huishouden). (2) De missionaire gerichtheid vanuit Gods universele heilswil (versus het werk van de duivel) en (3) het 'offensief' tegen gedragingen van de tegenstanders met wie Timoteüs en de gemeente te Efeze te maken hebben. Deze drie drijfveren zijn weliswaar te onderscheiden, maar in de historische setting van 1 Timoteüs sterk met elkaar verweven.

e. Sociale conventies

Het model van het huishouden (οἶκος) stond in de hellenistische cultuur voorop bij de vormgeving van patronen voor leiderschap, autoriteit en verantwoordelijkheid in het publieke domein.²⁶¹ Dit maakte ook voor Paulus het huishouden tot natuurlijk model waaraan de positie van onder meer opzieners in de christengemeente gedefinieerd kon worden. Paulus oriënteert zich dus duidelijk op de bestaande sociale conventies: enerzijds in het voorstellen van de sociale omgangsnormen uit het huishouden en anderzijds in de toepassing hiervan op het publieke domein (voor Paulus specifiek: de kerk).²⁶²

Witherington wijst op de veeleisendheid van de christelijke ethiek in haar selectiecriteria voor leiders.²⁶³ Leidende figuren binnen de Grieks-Romeinse wereld werden wellicht niet berispt voor het overmatig liefhebben van wijn en geld. Ook formuleert Paulus duidelijk striktere seksuele normen dan in de Grieks-Romeinse praktijk gangbaar was. Huwelijkstrouw werd bijvoorbeeld wel van vrouwen verwacht, maar niet van mannen. Als moreel ideaal was huwelijkstrouw echter geen onbekende gedachte in Paulus' Grieks-Romeinse omgeving. Ook stoïcijnen propageerden wederzijdse huwelijkstrouw.²⁶⁴ Bovendien vaardigde keizer Augustus in 17 vóór Christus een wet uit die overspel strafbaar maakte. Maar de sociale

²⁶¹ Ferguson karakteriseert het huishouden als "the basic unit of society" (Ferguson, *Backgrounds*, 72). White spreekt van "a microcosm of the state" (L.M. White, "Paul and Pater Familias," in J.P. Sampley, *Paul in The Greco-Roman World*, 457-487, op p.458). Grondlegend voor dit inzicht was vooral Balch, *Let the Wives Be Submissive*, 33-180.

²⁶² Vergelijk de publicaties van K. Thraede, "Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der Alten Kirche," in G. Scharffenort, K. Thraede (red.), *'Freunde in Christus werden...'* *Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche* (Gelnhausen, Berlin: Burckhardt-Verlag, 1977), 31-187; K. Thraede, "Zum historischen Hintergrund der 'Haustafeln' des NT," in E. Dassman, K.S. Frank (red.), *Pietas. FS B. Köting* (Münster: Aschendorff, 1980), 359-368; D. Lührmann, "Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie," *NTS* 27 (1980): 83-97; F. Laub, "Sozialgeschichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühkirchlichen Haus- und Gemeindetafelparänese. Ein Beitrag zur Soziologie des Frühchristentums," *Münchener theologische Zeitschrift* 37 (1986): 29-271; Verner, *Household*; Kidd, *Wealth and Beneficence*; M. Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (Frankfurt: Hain, 1988); zie de uitvoerige bespreking van deze studies bij Wagener, *Ordnung*, 22-54.

²⁶³ Witherington, *Letters*, 114.

²⁶⁴ Zie bijvoorbeeld de opvattingen met betrekking tot seksuele omgang van Musonius Rufus. Vergelijk de vertaling van Mooij-Valk, *Musonius Rufus*, 45-46.

praktijk liet overwegend een ander beeld zien en de wetten van Augustus hanteerden een dubbele standaard voor mannen en vrouwen.²⁶⁵

2. Diakenen (1 Timoteüs 3,8-13)

- ⁸ Διακόνους ὡσαύτως σεμνούς,
μὴ διλόγους,
μὴ οἴνω πολλῷ προσέχοντας,
⁹ μὴ αἰσχροκερδεῖς,
ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.
- ¹⁰ καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον,
εἴτα διακονείτωσαν ἀνεγκλητοὶ ὄντες.
- ¹¹ Γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς,
μὴ διαβόλους,
νηφαλίους,
πιστὰς ἐν πᾶσιν.
- ¹² διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες,
τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων.
- ¹³ οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες
βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται
καὶ πολλὴν παρρησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

⁸ Zo ook [moeten] diakenen eerbaar [zijn], niet dubbeltonig, niet aan wijn verslaafd, niet op winst uit, ⁹ vasthoudend aan het mysterie van het geloof met een zuiver geweten. ¹⁰ Ook zij moeten eerst beproefd worden en vervolgens, onberispelijk bevonden, hun dienst verrichten. ¹¹ Zo ook [moeten] vrouwen eerbaar [zijn], geen kwaadspreeksters, nuchter, betrouwbaar in alles. ¹² Diakenen moeten mannen van één vrouw zijn en goede leiding geven aan hun kinderen en hun huishoudens. ¹³ Zij die hun dienst goed verricht hebben, verwerven voor zichzelf een mooie plaats en grote vrijmoedigheid in het geloof in Christus Jezus.

a. Categorie

Paulus' regelgeving betreft in deze perikoop de categorie van de diakenen (vv.8.12 διάκονος – vv.10.13 διακονέω). De woordgroep διακονέω κτλ. is in het Nieuwe Testament vrij goed vertegenwoordigd.²⁶⁶ Het werkwoord draagt er de volgende

²⁶⁵ Zo kon een vrouw op grond van overspel wel scheiden van haar man, maar verder geen aanklacht indienen. Ook golden seksuele betrekkingen met een prostituee niet als overspel. Zie Page, "Marital Expectations," 117, noot 37 voor literatuur over dit onderwerp.

²⁶⁶ Het werkwoord διακονέω komt 37 maal voor, het substantief διάκονος 29 maal en het substantief διακονία 34 maal.

betekenisnuances:²⁶⁷ (1) bij de tafel wachten / voor de maaltijd zorgen, (2) dienstbaar zijn, christelijke liefdedienst aan de naaste bewijzen, (3) een dienst vervullen in de gemeente, (4) het verzamelen en overbrengen van de collecte voor de kerk te Jeruzalem, en (5) de taak van een diaken vervullen in de technische betekenis van het woord.²⁶⁸ De laatst vermelde betekenis is in 1 Timoteüs 3,8-13 aan de orde. Verder is op geen enkele plaats in het Nieuwe Testament het werkwoord *διακονέω* zo duidelijk als terminus technicus gebruikt. Ook het substantief *διάκονος* is in deze perikoop een technische term: Paulus heeft het over ‘diakenen’. Deze specifieke betekenis van het woord *διάκονος* komt verder nog voor in Filippenzen 1,1 en wellicht ook in Romeinen 16,1 (argumenten zie onder). In de overige vindplaatsen draagt het substantief *διάκονος* verscheidene (niet technische) betekenissen, afgeleid van de betekenissen die het werkwoord *διακονέω* kan krijgen.²⁶⁹ Kortom, ondanks een goede vertegenwoordiging van de woordgroep, levert het Nieuwe Testament uiteindelijk weinig gegevens over het specifieke ‘diakenambt’.²⁷⁰ Uit deze beperkte informatie is moeilijk op te maken welke taken de diakenen precies vervulden. Ook de lijst met vereiste kwaliteiten (vv.8-9) biedt weinig uitkomst. De kwaliteiten blijken immers niet specifiek taakgericht. In het geval van de opzieners lieten het *διδασκαλικόν* (v.2) en de bijzondere nadruk op het huismanagement (vv.4-5) nog iets van hun taken vermoeden. Maar voor de diakenen ontbreekt elke duidelijke aanwijzing.²⁷¹ In de geschiedenis zijn dan ook verschillende visies op het diakonaat ontstaan.²⁷² De keuze van de term *διάκονος*

²⁶⁷ H. W. Beyer, “*διακονέω* κτλ.,” *TWNT* 2:83-87. Enkele voorbeelden: (1) Lucas 17,8 / Handelingen 6,2, (2) Matteüs 20,26-28, (3) ‘dienst van de daad’ in onderscheid tot ‘dienst van het woord’ 1 Petrus 4,11; Handelingen 6,1-7, (4) 2 Korintiërs 8,19, (5) 1 Timoteüs 3,10.13. De basisbetekenissen (aan de tafel dienen en ‘dienen’ in ruime zin) sluiten aan bij het profane en het Joodse gebruik van de terminologie. Zie Beyer, “*διακονέω*,” 81-83.

²⁶⁸ Beyer spreekt van een “Amt” (p.87 en 89) maar deze term is voor de nieuwtestamentische periode een anachronisme.

²⁶⁹ Beyer, “*διακονέω*,” 88-93 vermeldt: (1) bediende bij de maaltijd, (2) dienaar van een heer, (3) dienaar van een geestelijke macht, (4) de apostel als dienaar van het evangelie, van Christus en van God, (5) Timoteüs als dienaar van God, (6) de heidense overheden als dienaren van God en (7) Paulus als dienaar van de gemeente. In al deze betekenissen vertaalt de Vulgaat het woord *διάκονος* met *minister*. In 1 Timoteüs 3, 8.12 en Filippenzen 1,1 echter, leest de Vulgaat *diaconus*.

²⁷⁰ Dat Handelingen 6,1-6 de oorsprong en omschrijving van het diakenambt zou weergeven (zo bijvoorbeeld Ireneus en Calvijn), wordt door een groot aantal onderzoekers afgewezen (onder meer Beyer, “*διακονέω*,” 90; Van Bruggen, *Ambten*, 65-77; Marshall, *Pastoral Epistles*, 487; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 261; P.H.R. van Houwelingen, “Het apostolische evangelie uit Jeruzalem,” in P.H.R. van Houwelingen (red.), *Apostelen. Dragere van een spraakmakend evangelie* (CNT; Kampen: Kok, 2010), 19-166, op pp.41-42; zie ook p.12 in S. Stoppels, “In het begin was er diakonia,” in H. Crijns et al. (red.), *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap* (Kampen: Kok, 2004), 11-18). De zeven aangestelde personen worden niet met de term *διάκονοι* aangeduid. Verder blijkt de terminologie *διακονέω* κτλ. in de passage breder (of anders) gebruikt dan refererend aan armenzorg (zie bijvoorbeeld de uitdrukking *διακονία τοῦ λόγου* in vers 4).

²⁷¹ Latere bronnen geven meer informatie – die natuurlijk niet zonder meer op de nieuwtestamentische periode kan worden ‘teruggeprojecteerd’. Zo valt uit de *Didachè* op te maken dat diakenen onderricht gaven (*Didachè* 15,1). Verder vermeldt Justinus de Martelaar dat de diakenen brood en wijn brachten naar diegenen die niet bij de gemeenschappelijke maaltijd aanwezig konden zijn (*Apologia* 1.67.5). Uit de Parabels van de Herder van Hermas blijkt tot slot dat diakenen ook beheerders van gemeenschappelijke fondsen waren (*Similitudes* 9.26.2).

²⁷² Van Bruggen, *Ambten*, 108. Zie bijvoorbeeld ook de bespreking van 1 Timoteüs 3,13 bij E.A. McKee, *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving* (Travaux d’ Humanisme et Renaissance 197;

wijst in elk geval wel in de richting van een dienende taak.²⁷³ Maar zelfs dit kan nog op twee manieren worden opgevat: (a) diakenen hebben een functie ‘ten dienste van’ de gemeente, of (b) zij zijn ‘helpers in dienst van’ de ἐπίσκοποι. Voor deze laatste optie pleit dat διάκονοι meestal in relatie tot de ἐπίσκοποι genoemd worden.²⁷⁴ Beide betekenissen hoeven elkaar in de praktijk natuurlijk niet uit te sluiten.²⁷⁵ Men kan zich ook afvragen of de diakenen, als helpers van de opzieners, niet gedeeltelijk dezelfde taken vervulden. Binnen het bestek van dit onderzoek is het echter niet mogelijk en ook niet nodig hier dieper op in te gaan.

Omvat de categorie tot wie Paulus zich richt ook vrouwelijke diakenen? Het γυναικας ὡσαύτως uit vers 11 staat in dit verband ter discussie. Zoals bleek uit de bespreking van 1 Timoteüs 2,8-3,1a kan het woord γυνή een generieke (‘vrouwen’) of specifieke (‘echtgenotes’) betekenis dragen. Met andere woorden: richt de apostel zich hier tot vrouwelijke diakenen²⁷⁶ of tot de vrouwen van de diakenen?²⁷⁷ Voor de vertaling ‘vrouwen van de diakenen’ pleit de inhoudelijke opbouw van de tekst. Vers 11 bevindt zich midden in een context die over mannelijke diakenen gaat (vv.8-10.12) Daartegenover pleit de grammaticale opbouw van de tekst eerder voor een vertaling ‘vrouwen’ zonder meer. Immers, na de regelgeving met betrekking tot

Geneva: Librairie Droz, 1984), 168-173. Hierop ingaan zou te ver voeren. Het volstaat om vast te stellen dat het Nieuwe Testament bijzonder zwijgzaam is wat betreft de functieomschrijving van de diaken.

²⁷³ Dit betekent echter niet dat diakenen zouden uitgesloten zijn van onderwijzende en leidinggevende taken. Marshall en Towner bijvoorbeeld zien in 3,9 en 3,12 (parallel aan 3,4-5) juist aanwijzingen voor zulke taken (Marshall, *Pastoral Epistles*, 485.487; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 261-262). En Witherington wijst op ‘free speech’ als mogelijke betekenis van de term παρρησία in 3,13 (Witherington, *Letters*, 242). Zo vertaalt ook W.C. van Unnik de term, maar hij verbindt daaraan niet strikt de gedachte aan een onderwijzende taak (“The Christian’s Freedom of Speech in the New Testament,” in *Bulletin of the John Rylands Library* 44 (1962) 466-488). Hoe men deze verzen verder ook interpreteert, het open houden van de opties is te verkiezen boven een ‘beperking van het takenpakket’ gebaseerd op weglating van bepaalde vereisten ten opzichte van de opziener. Deze laatste positie is bijvoorbeeld te vinden bij Knight, *Pastoral Epistles*, 167 en Mounce, *Pastoral Epistles*, 195; 200. Hun argumentatie blijft echter erg speculatief. De gegevens in de tekst laten deze conclusie niet toe.

²⁷⁴ Ze worden achtereenvolgens besproken in 1 Timoteüs 3 en door Paulus in één adem genoemd in Filippenzen 1,1; zie bijvoorbeeld ook *Didachè* 15,1: Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοὺς ἐπισκόπους καὶ διακόνους... en 1 *Clemens* 42,4: ... καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. De vertaling ‘helper’ (in relatie tot de opziener) komt bijvoorbeeld voor bij Van Bruggen, *Ambten*, 99-100 en Johnson, *The first and second Letters to Timothy*, 226-227. Sterk in deze richting: J.N. Collins, *Diakonia. Re-interpreting Ancient Sources* (New York – Oxford: University Press, 1990). Hij spreekt over de diaken als ‘agent’ of ‘personal attendant’ van de opziener. (pp.243-244). Een mogelijke synagogale achtergrond voor dit ‘dubbelambt’ vormen de *rōsj hakkeneset* (ἀρχισυνάγωγος - hoofd van de synagoge) bijgestaan door de *hazzan hakkeneset* (ὑπερέτης - dienaar) (Beyer, “διακονέω,” 91).

²⁷⁵ Mounce polariseert (vanuit historisch oogpunt) beide betekenissen te sterk: “there is no notion of authority associated with the position in the PE. In Paul the deacon is the server of the church; in Ignatius the deacon is over the church and serves the bishop” (*Pastoral Epistles*, 210).

²⁷⁶ Zo bijvoorbeeld Bouma, Spicq, Brox, Roloff, Oberlinner, Marshall, Quinn-Wacker, Johnson, Towner, Witherington; Zie ook Van Bruggen, *Ambten*, 112; J.H. Stiefel, “Women Deacons in 1 Timothy: A Linguistic and Literary Look at ‘Women Likewise...’ (1 Tim.3,11),” *NTS* 41 (1995): 442-457 (pp.453-454); G. Lohfink, “Weibliche Diakone im Neuen Testament,” in G. Dautzenberg et al. (red.), *Die Frau im Urchristentum* (Freiburg: Herder, 1983), 320-338 (op pp.332-334); J. Ysebaert, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche* (Breda: Eureia, 1994), 128.

²⁷⁷ Zo bijvoorbeeld Calvin (leest hier bovendien ook een verwijzing naar de echtgenoten van de opzieners), Knight, Mounce.

opzieners laat het dubbel gebruik van het bijwoord ὡσαύτως telkens gevolgd door een groepsaanduiding (vv. 8 en 11) vermoeden dat het in 1 Timoteüs 3 toch wel om drie aparte groepen personen met een specifieke taak in de gemeente gaat. Een tussenoplossing waarbij de ‘vrouwen van de diakenen’ tegelijk als ‘vrouwelijke diakenen’ fungeerden, wordt verdedigd door Van Houwelingen. Hij argumenteert dat de diakenen voor taken die specifiek op vrouwen gericht waren beroep deden op hun echtgenotes, de ‘diakenvrouwen’.²⁷⁸ Een andere tussenoplossing biedt Lewis.²⁷⁹ Hij kiest voor de generieke betekenis van γυνή maar argumenteert dat het om ‘unmarried assistants’ gaat.²⁸⁰ ‘Unmarried’ argumenteert hij vanuit het ontbreken van bepalingen met betrekking tot hun gehuwde status of huishoudelijke verplichtingen. Dat het om ‘assistants’ gaat, wordt gesuggereerd door de vermelding van deze vrouwen binnen de context van mannelijke diakenen. Dit pleit namelijk voor een relatie tussen beide groepen. De afwezigheid van bepalingen zoals het δοκιμαζέσθωσαν voor de mannelijke diakenen kan er dan op wijzen dat ze in een ondergeschikte positie staan ten opzichte van hen. Hoewel deze uitleg niet hard te maken is, zou ze kunnen verklaren waarom na de nieuwtestamentische periode de terminologie voor diakonessen, weduwen en maagden elkaar sterk lijkt te overlappen.²⁸¹ Kortom, de tekst geeft geen uitsluitsel over de precieze status van de in vers 11 genoemde vrouwen, maar lijkt wel het bestaan van (een vorm van) vrouwelijke diakonie te ondersteunen.

De aanwezigheid van vrouwelijke diakenen tijdens de nieuwtestamentische periode lijkt verder te worden ondersteund door Romeinen 16,1 waar Paulus Febe aanbeveelt bij de gemeente te Rome: Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν [καὶ] διακονοῦν τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχραεῖς. Niet iedereen is het echter eens met de interpretatie als zou het hier om een ‘officiële’ vrouwelijke diaken gaan (διακονός als ‘terminus technicus’). Zo acht Martimort het eerder waarschijnlijk dat de inhoud van Romeinen 16,2 (καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ) de juiste verstaanssleutel biedt voor het gebruik van διάκονος in het voorafgaande vers.²⁸² Van Bruggen echter argumenteert dat het gebruik van διάκονος dan niet op zijn plaats was geweest: ‘Als iemand mij van dienst is, is hij nog niet mijn ‘dienaar’.’²⁸³ Verder pleit ook Bieringer ervoor de twee rollen (διάκονος en προστάτις) niet met elkaar te vermengen of tot elkaar te reduceren. Het

²⁷⁸ Timoteüs Titus, 90-92. Zie verder ook bij Knight, *Pastoral Epistles*, 171-172.

²⁷⁹ R.M. Lewis, “The ‘Women’ of 1 Tim 3:11,” *Bibls* 136 (1979): 169-170 op p.169.

²⁸⁰ Lewis, “The Women,” 171-175.

²⁸¹ Lewis, “The Women,” 174. Zie ook H. Leclercq, “Diaconesse,” *Dictionnaire d’ Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 4/1 (1920):725-733. Van Bruggen identificeert de vrouwen in 1 Timoteüs 3,11 met de weduwen uit 5,9-10 en merkt op dat ook de kanttekenaren van de Statenvertaling dat deden (*Ambten*, 135-140). Zo ook De Kruijf, *Pastorale Brieven*, 46. Over een eventuele identificatie van beide groepen: zie verder bij de bespreking van 1 Timoteüs 5.

²⁸² A.G. Martimort, *Deaconesses: An Historical Study* (San Francisco: Ignatius, 1986), 17-20. Ook K. Romaniuk keert zich tegen de opvatting dat Febe een functie als vrouwelijke diaken bekleedde. Zijn argumentatie is echter in zichzelf tegenstrijdig. Enerzijds betoogt hij dat het om een breed gebruik van διάκονος zou gaan en anderzijds dat Paulus aan Febe deze titel toekent bij wijze van ‘hoffelijke overdrijving’. K. Romaniuk, “Was Phoebe in Romans 16,1 A Deaconess?” *ZNW* 81 (1990): 132-134.

²⁸³ Van Bruggen, *Ambten*, 112.

διάκονος – zijn heeft betrekking op de kerk te Kenchreeën. Daartegenover brengt Paulus de aanduiding προστάτις in verband met hemzelf en met ‘velen’.²⁸⁴ Bovendien pleit de structuur van de Griekse tekst in de verzen 1-2 niet voor deze interpretatie. In vers 1 beveelt Paulus Febe aan en stelt haar voor: ze is diaken van de kerk te Kenchreeën.²⁸⁵ Hij beveelt haar aan, zo blijkt uit vers 2a, opdat men haar goed zou ontvangen te Rome. Deze doelzin wordt vervolgens gemotiveerd door een redengevende zin met een nadrukkelijk voorop geplaatst καὶ αὐτὴ in vers 2b: ook zij zelf is ‘patrones’ (προστάτις) geworden van velen. Grammaticaal gezien en in de flow van de argumentatie heeft vers 2b duidelijk niet de functie om de term διάκονος uit vers 1 nader toe te lichten. Dit pleit er eerder voor om de term διάκονος hier als een technische aanduiding op te vatten.²⁸⁶

Kortom, Paulus’ regelgeving richt zich in 1 Timoteüs 3,8-13 op de categorie van de diakonen: christenen met een ‘dienende’ functie in de gemeente. Aangezien het Nieuwe Testament verder weinig specifieke gegevens met betrekking tot diakonen levert, is het onduidelijk welke taken zij precies vervulden in hun ‘dienst aan’ de gemeente. De term διάκονος drukt mogelijk ook een functie ‘ten dienste van’ de opziener uit. Verder is het waarschijnlijk dat de nieuwtestamentische gemeenten ook vrouwelijke diakonen kenden.²⁸⁷

b. Gedrag

Net zoals voor de opzieners formuleert Paulus hier een lijst van voorwaarden en kwaliteiten waaraan de diakonen (vv.8-10.12) en de vrouwelijke diakonen (v.11) moeten voldoen. De lijst voor diakonen in de verzen 8-10.12 vertoont expliciete parallellen met die voor de opzieners:

Επίσκοποι	Διάκονοι
ἀνεπίλημπτος	ἀνέγκλητοι
μὴ πάροινον	μὴ οἴνω πολλῶ προσέχοντας
ἀφιλάργυρος	μὴ αἰσχροκερδεῖς
μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα	μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες

²⁸⁴ R. Bieringer, “Febe, Prisca en Junia. Vrouwen en leiderschap in de brieven van Paulus,” in F. Van Segbroeck (red.), *Paulus* (Leuven: Acco, 2003), 175-202, op p.177.

²⁸⁵ Ysebaert wijst op de combinatie van het participium οὖσαν en de plaatsnaam als argument voor de technische betekenis van διάκονος (*Amtsterminologie*, 127).

²⁸⁶ Zo ook Bieringer, “Febe, Prisca en Junia,” 165-178. Zo ook onderscheidt Merz tussen de aanduidingen διάκονος en προστάτις voor Febe. Zij interpreteert de term διάκονος hier echter in de zin van ‘afgezant’. Febe was de briefdrager van Paulus’ brief aan de Romeinen, gezonden door de kerk te Kenchreeën in het kader van de geplande Spanjemissie. Dat zij voor velen, ook voor Paulus, προστάτις was, vormde een reden voor het toekennen van deze verantwoordelijke taak (A. Merz, “Patrones, beschermster, weldoenster of gewoon behulpzaam? Problemen bij de vertaling van de passage over Febe (Romeinen 16:1-2),” *Met Andere Woorden* 29 (2010): 11-21).

²⁸⁷ Bij voorkeur wordt deze groep aangeduid met de omschrijving ‘vrouwelijke diakonen’. Allereerst circuleerde er tijdens de nieuwtestamentische periode nog geen eigen woord voor diakones (vgl. Leclercq, *Diaconesse*, 725; A. Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament* (WUNT 226; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007), 402-403. Ten tweede is de nieuwtestamentische vrouwelijke diaken niet zonder meer gelijk te stellen aan de diakonessen uit latere tijden (vgl. Brown, “Episkopê and Episkopos,” p.334).

τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ
τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον

τέκνων καλῶς προϊστάμενοι ...
... καὶ τῶν ἰδίων οἴκων

De bepaling in vers 10 (δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον) heeft geen letterlijke parallel in de voorwaarden voor opzieners. Toch is die geïmpliceerd door het nadrukkelijk vooropgeplaatste καὶ οὗτοι en de parallel tussen ἀνέγκλητος en ἀνεπίλημπτος (v.2). De inhoud van ἀνέγκλητος slaat terug op de deugden in de verzen 8-9. Met andere woorden: hoewel ἀνέγκλητος volgt op de lijst van voorwaarden, mag de term toch als overkoepelende term beschouwd worden, parallel aan de positie van ἀνεπίλημπτος ten aanzien van de lijst voor opzieners.

Enkele ‘nieuwe’ voorwaarden zijn σεμνός (‘eerbaar’²⁸⁸) en μὴ δίλογος (‘niet dubbel tongig’²⁸⁹) in vers 8. Verder moeten de diakenen vasthouden aan het mysterie van het geloof en dit met een zuiver geweten (vers 9).²⁹⁰ Deze bepaling contrasteert met de opstelling van de dwaalleraars: sommigen hebben hun geweten verloochend en daardoor heeft hun geloof schipbreuk geleden (1,19: ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἣν τινες ἀπώσαίμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν ; zie ook in 4,1-2: κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν).²⁹¹

De voorwaarden in vers 11 aan vrouwelijke diakenen gesteld, zijn vrijwel parallel aan die voor de mannelijke diakenen:

Διάκονοι

Γυναῖκες

σεμνοῦς
μὴ διλόγους
μὴ οἴνω πολλῶ προσέχοντας
μὴ αἰσχροκερδεῖς

σεμνάς
μὴ διαβόλους
ιηφαλίους
πιστὰς ἐν πᾶσιν

Ook van vrouwelijke diakenen verwacht Paulus een eerbare en oprechte houding (geen kwaadsprekerij). De voorwaarde μὴ διαβόλους kan zijn ingegeven door de situatie van de dwaalleer.²⁹² In 1 Timoteüs 5,13 verwijt Paulus de jonge weduwen –

²⁸⁸ Zie ook σεμνότης in 3,4 toegespitst op de opvoeding.

²⁸⁹ Zo vertaalt de Statenvertaling. Andere vertalingen: PC: ‘geen dubbele tong’; NBG: ‘niet met twee tongen sprekende’; WV75: ‘mannen van hun woord’; WV 95: ‘niet dubbelhartig’; NBV treft wellicht de bedoelde betekenis het beste met de vertaling ‘oprecht’. Zie namelijk ook Louw-Nida 88.235 δίλογος: ‘pertaining to contradictory behavior based upon pretense or hypocrisy’ – ‘double-tongued, two-faced, hypocritical’. διακόνους ὡσαύτως σεμνοῦς μὴ διλόγους ‘church helpers must be good and not be two-faced’ 1 Tim.3.8 In some languages the equivalent of δίλογος is ‘to speak in two directions’ or ‘to cover one’s thoughts by means of one’s words’.

²⁹⁰ De term μυστήριον mag wel Paulinisch genoemd worden. Van de zesentwintig vindplaatsen in het Nieuwe Testament zijn er eenentwintig in het *corpus paulinum*. De inhoud van het woord verwijst bij Paulus meestal impliciet of expliciet naar het evangelie (G. Bornkamm, “μυστήριον, μύεω,” *TWNT* 4:825-828. In de PB komt de term twee maal voor: hier en in 3,16 waar hij gevolgd wordt door een confessionele tekst.

²⁹¹ Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 263-264. Voor het samengaan van πίστις en συνείδησις zie ook 1,5.

²⁹² Zo Mounce, *Pastoral Epistles*, 204.

in de context van dwaalleer – dat zij ‘in hun bemoeizucht praten over dingen die geen pas geven’ (NBV). Maar het vergelijkbare gebruik van de term in Titus 2,3 doet vermoeden dat de apostel eerder in het algemeen spreekt. Verder moeten ze zich matigen op het gebied van alcoholische drank (νηφάλιος).²⁹³ En ook zij moeten betrouwbaar zijn. Dit laatste sluit goed aan bij de specifiekere voorwaarde voor diakenen om niet uit winstbejag te handelen.²⁹⁴

Kortom, op het vlak van de intermenselijke verhoudingen verwacht Paulus zowel van diakenen als van vrouwelijke diakenen een ‘voorbeeld-ig’ gedrag. Dit is helemaal in lijn met zijn verwachtingen ten aanzien van de opziener.

c. Waardering

Door het dubbele ὡσαύτως haakt de regelgeving naar gedachte in op het δεῖ in vers 2 van de voorgaande perikoop. Met andere woorden: net als bij de opziener gaat het in de verzen 8-12 om ‘voorgeschreven’ en dus positief gewaardeerd gedrag. Een bevestiging hiervan vormt het afsluitende vers 13: mannen en vrouwen die vanuit deze voorwaarden goede dienst verricht hebben, verwerven zichzelf een ereplaats en grote vrijmoedigheid in het geloof in Christus Jezus.²⁹⁵

d. Motivering

Hoewel Paulus zijn motieven voor de regelgeving in 3,8-13 niet uitdrukkelijk preciseert, valt te verwachten dat ze in de lijn liggen van de voorgaande perikoop. De regelgeving voor diakenen en vrouwelijke diakenen vormt immers een natuurlijk vervolg op die voor opzieners. Enkele gegevens in de tekst kunnen in die richting wijzen. Allereerst laat de bepaling met betrekking tot het huishouden in vers 12 ook hier een ‘interne’ motivering vermoeden: de bekommernis om het goede management van Gods huishouden. Daarbij moet men ook hier rekenen met de invloed van de dwaalleer: vooral vers 9 (een ‘zuiver geweten’ tegenover een

²⁹³ In tegenstelling tot de algemene betekenis in 3,2 lijkt hier de meer specifieke betekenis ‘nuchter’ meer voor de hand te liggen. Ook in 3,8 (en 3,3) immers is er een verbod op overmatig drinken. En in Titus 2,2-3 geeft Paulus een gelijkaardige ‘parallele’ waarschuwing aan het adres van oude mannen en vrouwen waaruit duidelijk blijkt dat het om drinkgedrag gaat (vgl. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 267).

²⁹⁴ De meeste exegeten zien hier een parallel met vers 9 (onder meer Stiefel, “Women Deacons,” 444.450; Roloff, *Der Erste Brief an Timotheus*, 165; Knight, *Pastoral Epistles*, 172-173; Marshall, *Pastoral Epistles*, 494-495; Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 229; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 267; Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 92). Dit is ingegeven door de terminologie: πίστις en πιστός. In vers 11 echter staat met het adjectief de notie van betrouwbaarheid voorop. In vers 9 verwijst het substantief veeleer naar het geloof in het evangelie. Bovendien is in de volgorde van de opsomming eerder een parallel met μη αἰσχροκερδεῖς te verwachten.

²⁹⁵ De figuurlijke betekenis van βαθμός (trap) is ‘graad’ of ‘rang’. Dit kan hier bedoeld zijn in relatie tot God (spirituele groei) of in relatie tot de gemeente (kerkelijke promotie tot ouderling of priester bijvoorbeeld). Calvin draagt een originelere oplossing aan: hij interpreteert dat degenen die het dienstwerk goed waargenomen hebben eer waardig zijn juist omdat het een bij uitstek eervol ambt is. (Calvin, *Pastorale Brieven*, 76; zie McKee, *John Calvin on The Diaconate*, 167-168: “This verse is to be understood as a commendation of a temporal task as a holy ministry of the Church”). Deze oplossing correspondeert goed (en vormt een soort van inclusio) met 3,1b: Εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθμεῖ.

‘dichtgeschroeid geweten’ in 4,2) suggereert dat de beschreven voorwaarden een afgrenzing vormden ten opzichte van het gedrag van de dwaalleraars. Ten tweede is het niet ondenkbaar dat de nadruk op het onberispelijk gedrag van de diakenen, zoals bij de opziener, mede opgeroepen wordt door een missionaire motivering (vers 7).²⁹⁶

e. Sociale conventies

Hoe verhoudt Paulus’ regelgeving voor diakenen zich tot de bestaande sociale conventies? Uit de genoemde voorwaarden en daarbij de vermelding van het huishouden valt op te maken dat de apostel zich conformeert aan de bestaande maatschappelijke moraal (zie reeds boven bij de opzieners). Op sommige terreinen – seksuele moraal, drankgebruik – formuleert hij zelfs striktere eisen dan in de sociale praktijk gangbaar was.

Ook het bestaan van vrouwelijke diakenen wijkt niet fundamenteel af van gebruiken in de omringende cultuur. Zo bleek uit de bespreking van 1 Timoteüs 2,8-3,1a reeds dat binnen de Joodse gemeenschap te Klein-Azië waarschijnlijk ook vrouwen publieke functies uitoefenden in de synagoge. In Grieks-Romeinse religies was dat niet anders. Zo genoten sommige vrouwen te Efeze een zekere status door functies binnen de cultus. Strelan haalt een aantal voorbeelden aan. Vrouwen bekleedden de functie van priesteres in de Artemiscultus en in de cultus van Hestia Boulaia (in het *Prytaneion*). Ook de invloedrijke positie van *πρύτανις* werd door vrouwen bekleed. Vijftien vrouwen waren *ἀρχιερείαι* te Efeze, het grootste aantal ooit in een stad geteld. En hoewel vrouwen geen toegang hadden tot de Olympische Spelen, werden sommige toch gekozen tot *θεωρὸι τῶν μεγάλων Ὀλυμπίων*, speciale gezanten die gaven voor de godheid aandroegen.²⁹⁷

3. Conclusie over 1 Timoteüs 3,1-13

Om een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag hoe Paulus’ instructie zich verhoudt tot de bestaande sociale conventies werden beide subperikopen (3,1-7 over de opziener en 3,8-13 over diakenen) bestudeerd aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

Paulus richt zich enerzijds tot opzieners, anderzijds tot mannelijke en vrouwelijke diakenen. Voor beide groepen stelt hij een reeks voorwaarden (kwaliteiten, deugden) waaraan zij moeten voldoen (*δεῖ* in v.2 en *ὡσαύτως* in vv.8.11). Algemeen gesproken komt het erop neer dat de apostel een onberispelijk en ‘voorbeeld-ig’ gedrag verwacht (*ἀνεπίλημπτος* in v.2 // *ἀνέγκλητος* in v.9 als ‘kopjes’ van de lijsten). De voorwaarden van opzieners en diakenen lijken inhoudelijk sterk op elkaar, maar de

²⁹⁶ Vergelijk Towner, *Goal*, 236-237.

²⁹⁷ R. Strelan, *Paul, Artemis and the Jews*, 120-121. Ook de priesteres van Demeter was trouwens bij de spelen aanwezig. Zie D.J. Williams, *Paul’s Metaphors. Their context and character* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1999), 267.

lijst voor de opziener is langer (extra is onder meer het διδακτικόν). Verder gaat Paulus bij de opziener uitgebreider in op het goede huismanagement (vv.4-5) en vraagt hij ook uitdrukkelijk om een goed getuigenis van buitenstaanders (v.7). De voorwaarden voor mannelijke en vrouwelijke diakenen zijn grotendeels (vv.8.11) parallel ten opzichte van elkaar. Extra voor de mannelijke diakenen is het ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει in vers 9, de vereiste goedkeuring in vers 10 en ook de voorwaarde van goed huismanagement in vers 12.

Paulus' motivering en de bestaande sociale conventies

Met de genoemde voorwaarden voor opzieners en diakenen en de toepassing van het model van het huishouden op de gemeente conformeert de apostel zich aan de bestaande sociale conventies. Ook de aanstelling van vrouwelijke diakenen is zeker geen 'vreemd' gegeven in de omringende samenleving.

Wat betreft Paulus' motivering voor de regelgeving valt op dat de perikoop over opzieners meer aanknopingspunten biedt dan deze over diakenen. Toch vormen beide perikopen samen een eenheid. Bovendien volgt de regelgeving voor diakenen net na die voor opzieners. Informatie die de lezer in de verzen 1-7 krijgt, biedt dus een achtergrond voor de interpretatie van de verzen 8-13.

Allereerst formuleert Paulus zijn instructie vanuit de bekommernis om de goede leiding van de kerk, het huisgezin van God (letterlijk in vv.4-5, impliciet in v.12). Daarbij lijkt de instructie ook gemotiveerd door de aanwezigheid van tegenstanders in de gemeente te Efeze: de voorwaarden aan opzieners en diakenen gesteld, staan haaks op het gedrag van deze tegenstanders (vv.3.6-7.9). Ten tweede is de apostel bekommerd om het publieke imago van de kerk in de bredere samenleving (v.7). Hieronder zit een dieper, missionair belang in lijn met Gods universele heilswil (zoals verwoord in 2,1-7) en tegen het streven van de duivel (vv.6-7).

C. 1 TIMOTEÛS 5,1-2

De opening van 1 Timoteüs 5 gaat in de eerste plaats over het gedrag van Timoteüs en bevat geen instructie voor gemeenteleden, tenminste niet in directe zin. Paulus vraagt Timoteüs om gemeenteleden van jong tot oud te vermanen, maar wel op passende wijze, namelijk met inachtneming van ‘familiebanden’. Timoteüs’ houding mag hierbij een voorbeeld zijn voor de verhoudingen tussen de gemeenteleden onderling, zoals blijkt uit 1 Timoteüs 4,12 (τύπος γίνου τῶν πιστῶν). Hier schuilt de relevantie van deze beide verzen voor het onderzoek.

De verzen zijn stevig ingebed in de context.²⁹⁸ Formeel sluit het imperatief karakter van de passage aan bij de doorlopende lijn van imperatieven die begint in hoofdstuk vier (4,7) en aanhoudt tot het begin van hoofdstuk zes (6,2).²⁹⁹ Inhoudelijk markeert deze passage het begin van een nieuwe reeks instructies met betrekking tot bepaalde ‘categorieën’ gemeenteleden die doorloopt tot 6,2 (oud en jong, weduwen, oudsten, slaven).

Als zodanig vormen de verzen een ‘schakelpassage’ tussen hoofdstuk vier (directe instructie aan Timoteüs) en hoofdstuk 5 (instructie voor categorieën gemeenteleden). Toch doet dit niets af van het gewicht van de instructie in 5,1-2. Het gaat hier niet zomaar om wat raadgevingen, maar om volwaardige instructie, typisch in de sfeer van de Pastorale Brieven.³⁰⁰

1. Timoteüs en ‘zijn familie’

¹ Πρεσβυτέρω μὴ ἐπιπλήξῃς
ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα,
νεωτέρους ὡς ἀδελφούς,
² πρεσβυτέρας ὡς μητέρας,
νεωτέρας ὡς ἀδελφὰς
ἐν πάσῃ ἀγνείᾳ.

¹ Pak een oude man niet hard aan maar vermaan hem als een vader, jonge mannen als broers, ² oude vrouwen als moeders, jonge vrouwen als zussen - in alle reinheid.

a. Categorie

Paulus vermeldt vier groepen mensen binnen de gemeente (πρεσβύτερος; νεωτέροι; πρεσβυτέραι; νεωτέραι) en heeft daarmee meteen de hele gemeenschap in het vizier. Dezelfde categorieën komen aan bod in Titus 2,2-6 (πρεσβύται; πρεσβύτιδες; νέαι; νεωτέροι).

²⁹⁸ Uitgebreidere argumentatie is te vinden bij Van Neste, *Cohesion and Structure*, 93-95.

²⁹⁹ De conjunctief aorist na μὴ heeft de waarde van een imperatief.

³⁰⁰ Zo C. Burini, “Les ‘vieillards’, ‘nos parents’ dans l’église de Dieu,” in L. De Lorenzi (red.), *Paul de Tarse: apôtre du notre temps* (Rome: Abbaye de S. Paul h.l.m., 1979), 697-720, op p.706.

De comparatief *πρεσβύτερος* (van *πρέσβυς*: ‘oud’) fungeert hier als substantief en kan ‘oude man’ of ‘oudste’ betekenen.³⁰¹ Meestal gaat men ervan uit dat Paulus hier verwijst naar oudere mannen binnen de gemeente.³⁰² Vanuit de vermelding van verschillende ‘leeftijds- en geslachtscategorieën’ in de context ligt deze vertaling het meest voor de hand.³⁰³ Vers 2 levert namelijk de vrouwelijke vorm van het woord: *πρεσβυτέρα* (‘oude vrouw’). En verder is er sprake van jonge mannen (v.1 *νεώτεροι*) en jonge vrouwen (v.2 *νεώτεραι*). Toch kan men zich ook met betrekking tot de *νεώτεροι* afvragen of Paulus hier doelt op een categorie binnen de gemeenschap die bepaalde taken op zich nam.³⁰⁴ De Qumrangemeenschap bijvoorbeeld kende specifieke taken toe aan de categorie van de jongeren. Een van die taken was het ontkleden en wegdragen van de lijken in oorlogstijd. Spicq legt hier de link met de *νεώτεροι* en *νεανίσκοι* die in Handelingen 5,6.10 Ananias en Saffira wegdragen.³⁰⁵

Een belangrijke passage die de interpretatie van *νεώτεροι* als groep met een eigen functie lijkt te ondersteunen is 1 Petrus 5,1-7. Van Houwelingen argumenteert echter overtuigend dat de term *νεώτεροι* daar niet met een specifiek takenpakket verbonden kan worden.³⁰⁶ Ten eerste valt uit geen enkele plaats in het Nieuwe Testament af te leiden dat bepaalde jongeren specifieke taken uitoefenden. Ten tweede spreekt Petrus in 1 Petrus 5 de *πρεσβύτεροι* wel aan op hun taken, maar hij doet dit verder niet wat betreft de *νεώτεροι*. Ten derde lijkt het aannemelijk dat juist jonge mannen Ananias en Saffira uitdroegen vanwege hun lichaamskracht. Bovendien was de gemeente van Jeruzalem in Handelingen 5 nog in zo’n pril stadium dat het onwaarschijnlijk en zelfs anachronistisch zou zijn hier al echt aan ambtelijke functies te denken. Van Houwelingen legt 1 Petrus 5,1-7 uit tegen de achtergrond van een gezagsprobleem.³⁰⁷ De Griekse en Klein-Aziatische steden kenden namelijk talloze verenigingen van jeugd die sterk georganiseerd waren onder leiding van een gymnasiarch. Hun activiteiten waren sportief en intellectueel van aard. Zij kregen een officiële plaats in het leven van de stad.³⁰⁸ ‘Tegen deze achtergrond is het gevaar niet denkbeeldig dat zelfbewuste jongeren, die in de maatschappij als groep zo’n zelfstandige en inspirerende rol speelden, binnen de christelijke gemeente autonomie zouden claimen. Door de nieuwe generatie zou het gezag van oudsten niet zonder meer geaccepteerd worden’.³⁰⁹

³⁰¹ Op andere plaatsen gebruikt Paulus de term *πρεσβύτερος* (Tit.2,2.3; Film 9; zie ook Lc 1,18).

³⁰² Vergelijk bijvoorbeeld de NBV.

³⁰³ Redenen voor de meer technische lezing ‘oudste’ zijn (1) de vermelding van een presbyterion in 4,14, (2) de verdere instructie voor ‘oudsten’ in 5,17-25 en (3) het scherpe vermanen in 5,1 in combinatie met de suggestie van problematisch gedrag in 5,19. Zie Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 260 die uiteindelijk toch kiest voor de vertaling ‘oude man’.

³⁰⁴ Zo bijvoorbeeld C. Spicq, “La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néotestamentaires,” *RB* 76 (1969): 508-527. Brown schakelt de *νεώτερος* gelijk aan de *διάκονος* (Brown, “Episkopè and Episkopos,” 333).

³⁰⁵ Spicq, “La place ou le rôle des jeunes,” 515-516.

³⁰⁶ Van Houwelingen, *1 Petrus*, 170.

³⁰⁷ Van Houwelingen, *1 Petrus*, 171.

³⁰⁸ Zo Spicq, “La place ou le rôle des jeunes,” 518-519.

³⁰⁹ Van Houwelingen, *1 Petrus*, 171.

De tekst uit 1 Petrus ondersteunt de interpretatie van νεώτεροι als categorie met een specifieke aanstelling dus niet zonder meer. Ook in 1 Timoteüs 5,1-2 zelf wijst niets in die richting. Kortom, het is waarschijnlijk dat de term νεώτεροι een categorie personen in de jeugdige levensfase aanduidt. Dit versterkt het vermoeden dat ook de term πρεσβύτερος in 5,1 duidt op een persoon in een bepaalde levensfase, namelijk de ouderdom.

b. Gedrag

Paulus formuleert een dubbel voorschrift (μὴ ἐπιπλήξῃς ἀλλὰ παρακάλει) dat inhoudelijk één is: Timoteüs mag een oude man niet hard aanpakken maar moet hem vermanen als was het zijn vader, jonge mannen als waren het broers, oude vrouwen als moeders en jonge vrouwen als zussen. Het werkwoord ἐπιπλήσσω is een hapax binnen het Nieuwe Testament. Het woord betekent 'slaan', zowel in fysieke zin als verbaal (berispen, verwijten) en heeft dus een harde ondertoon.³¹⁰ Het werkwoord παρακαλέω kan hier op twee manieren worden opgevat: 'aanmanen, vermanen' of 'troosten, bemoedigen'.³¹¹ Beide concepten liggen in elkaars verlengde en beide komen in de paulinische correspondentie voor.³¹² Nederlandse vertalingen leggen het accent op 'vermanen' (SV; LEI; PC; NBG; NBV). Dit lijkt overeen te komen met het overige gebruik van het werkwoord in de PB.³¹³ Ook inhoudelijk levert 'vermanen' de meest zinvolle betekenis. Voor het harde ἐπιπλήξῃς vormt het zachtere 'als familieleden' immers een goede tegenpool. Timoteüs mag in zijn vermaning niet hard optreden maar moet de geestelijke familiebanden in acht nemen. Een oudere man moet hij vermanen als een vader (ὡς πατέρα), jongere mannen als broers (ὡς ἀδελφούς), oudere vrouwen als moeders (ὡς μητέρας) en jongere vrouwen als zussen (ὡς ἀδελφάς). Het afmeten van gedrag ten opzichte van medemensen aan hoe men ten opzichte van familieleden zou handelen, was niet onbekend in de populaire moraalfilosofie.³¹⁴ Vooral de gedachte van respect voor ouderen was gangbaar.³¹⁵ Op respectvol handelen wijst ook de verdere toevoeging ἐν πάσῃ ἀγνείᾳ bij de categorie van de jonge vrouwen. Het substantief ἀγνεία ('reinheid', 'zuiverheid') wordt verder nog gebruikt in 4,12 waar Timoteüs – en met hem de hele gemeente – in beeld is.³¹⁶ Van hieruit gezien en vanuit de

³¹⁰ SV: 'hardelijk bestraffen'; NBG 'heftig worden tegen'; PC: 'hard optreden tegen'; WV75: 'uitvaren tegen'; WV 95: 'uitvallen tegen'; LEI: 'ruw bestraffen'; NBV: 'tekeer gaan tegen'.

³¹¹ O. Schmitz, "παρακαλέω und παράκλησις im Neuen Testament," *TWNT* 5:790-798.

³¹² 'Vermanen' door Paulus zelf, onder meer in Rom.12,1; 2 Kor.10,1; 1 Tes.4,1; Fil.4,2; door een medewerker onder meer in 1 Tim. 6,2; 2 Tim.4,2; Tit.2,6.15. (Vergelijk Tit.1,9). 'Bemoedigen' onder meer in 2 Kor.1,4; 7,6.7.13; Ef.6,22; Kol.2,2; 4,8; 1 Tes.3,7; 2 Tes.2,17.

³¹³ Uitgezonderd 1 Timoteüs 1,3 (waar het om een opdracht van Paulus aan Timoteüs gaat).

³¹⁴ Bijvoorbeeld Plato, *Respublica* 5.463c. Meer parallellen (waaronder ook inscripties) zie Dibelius – Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 57; Spicq, *Épîtres Pastorales* I, 522-523.

³¹⁵ De specifieke gedachte van respect voor ouderen is onder meer terug te vinden bij Plato, *Leges* 9.879c; Cicero, *De Officiis* 1.34 (122-123); Gellius, *Noctes Atticae* 2.15. Zie meer verwijzingen in Campbell, *Elders*, 79-90. Respect voor mensen in hun ouderdom was ook binnen het Jodendom een belangrijke gedachte: zie bijvoorbeeld Leviticus 19,32; Sirach 8,6. Meer verwijzingen: Quinn-Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 410-411.

³¹⁶ Het woord is een hapax binnen het Nieuwe Testament.

overkoepelende gedachte aan respect mag het begrip wellicht ruimer dan alleen in de strikte zin van ‘kuisheid’ worden opgevat.³¹⁷

Kortom, de apostel verlangt van Timoteüs een respectvolle houding in zijn optreden ten aanzien van gemeenteleden. Dat blijkt uit het μή ἐπιπλήξῃς, uit de vergelijking van het gewenste gedrag met de houding ten opzichte van familieleden en uit de uitdrukkelijke vermelding van ἀγνεία. Toch doet de oproep tot respect niets af van Timoteus’ eigenlijke taak: vermanen.

c. Waardering

Paulus wijst een respectloze vermaning af: μή ἐπιπλήξῃς. Maar het vermanen (vanuit een zuivere instelling) blijft op zich genomen een positief gegeven zoals blijkt uit de imperatief παρακάλει.

d. Motivering

Paulus vermeldt geen uitdrukkelijke motivering voor zijn aansporing tot respect in Timoteüs’ optreden tegenover leden van de gemeente. Calvijn legt het uit als zou de respectvolle houding het vermaan ‘draaglijker’ maken. Een berisping is nooit aangenaam. Daarom moet Timoteüs de oudere leeftijd eer bewijzen en de jongeren broederlijk vermanen ‘want altijd moet azijn met olie gemengd worden’.³¹⁸ Calvijns uitleg, ongetwijfeld op levenswijsheid gebaseerd, is wellicht iets te strategisch van inslag. De aansporing tot respect heeft op een meer directe manier te maken met het benadrukken van de geestelijke familiebanden. Op enkele plaatsen in de brief treedt immers de gedachte aan de christelijke gemeenschap als huisgezin van God op de voorgrond. Het sterkst wordt die gedachte gethematiseerd in 3,15 (ἵνα εἰδῆς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφασθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος). Maar uit de exegese van 3,1-13 bleek bijvoorbeeld dat ook de regelgeving voor opzieners en diakenen met deze gedachte verweven is. Leden van Gods huisgezin dienen respectvol met elkaar om te gaan en hierin heeft Timoteüs een voorbeeldfunctie (τύπος 4,12).

Wat betreft de toevoeging ἐν πάσῃ ἀγνείᾳ stelt Calvijn dat Paulus zijn medewerker niet zozeer wil waarschuwen voor losbandigheid – ‘want dit verbod was niet nodig’.³¹⁹ Eerder moet Timoteüs voorzichtig zijn om de buitenstaanders geen aanleiding geven kwaad te spreken. Afgezien van de vraag of Calvijns grote vertrouwen in Timoteüs’ onkreukbaarheid terecht is, raakt hij hier wel een belangrijk punt. Paulus’ bezorgdheid om het imago van de christenen bij

³¹⁷ Vergelijk Oberlinner, *Pastoralbrieven*, 217. De gedachte aan kuisheid lijkt te overheersen bij Spicq, *Épîtres Pastorales* I, 523; Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 112; Marshall, *Pastoral Epistles*, 574.

³¹⁸ Calvijn, *Pastorale Brieven*, 103-104. In zijn preek over de passage vergelijkt hij Timoteüs met een dokter die suiker of siroop toevoegt aan een medicijn om het te verzachten. “Sur tout, cela est bien requis envers les vieilles gens qui sont plus difficiles à gouverner et plus chagrins” Calvini Opera database: *Sermons 1 Timothee ad 54* (trentseptième sermon).

³¹⁹ Calvijn, *Pastorale Brieven*, 104. De meeste commentatoren gaan echter wel uit van een aansporing aan het adres van Timoteüs (of ‘de’ ambtsdrager).

buitenstaanders bleek ook in hoofdstukken 2 en 3 van 1 Timoteüs aan de orde. Het is mogelijk, maar niet hard te maken, dat dezelfde drijfveer ook hier meespeelt.

Sommige commentatoren interpreteren ἀγνεία sterk in de richting van ‘kuisheid’ en achten het mogelijk dat Paulus’ nadruk hierop te maken heeft met een bestaand probleem binnen de kerk te Efeze.³²⁰ Zij verwijzen dan naar de instructie met betrekking tot kleding in 1 Timoteüs 2,9 en Paulus’ karakterisering van een bepaalde groep vrouwen te Efeze als ‘met zonden beladen en gedreven door allerlei begeerten’ (2 Tim.3,6). Ook wanneer men ἀγνεία iets ruimer interpreteert dan strikt ‘kuisheid’ valt niet uit te sluiten dat een specifieke probleemcontext te Efeze meespeelt.

Kortom, Paulus’ aansporing tot vermaning met inachtneming van de geestelijke familiebanden is wellicht gemotiveerd door de aard van de christelijke gemeenschap als huisgezin van God. Verder draagt een respectvolle onderlinge omgang in elk geval bij aan het imago van de christenen bij buitenstaanders. Tot slot valt niet uit te sluiten dat door een specifiek probleem in de gemeente te Efeze de gedachte aan zuivere verhoudingen extra uit de verf komt.

e. Sociale conventies

Boven werd al duidelijk dat zowel het Jodendom als de Grieks-Romeinse cultuur het respect voor mensen in hun ouderdom benadrukte. Dit wordt voor de Grieks-Romeinse cultuur tegengesproken door Minois.³²¹ Hij laat zien hoe de Griekse literatuur lovend is over jeugdigheid maar niet over de ouderdom vanwege de aftakeling van lichaam en geest. In de sociaal-politieke geschiedenis werd dit volgens Minois ook zichtbaar door het dalende impact van de γερουσία in de Griekse steden en door de invoering van wetten in Athene die zorg voor bejaarde ouders verplicht maakten. Verder werden in Athene jongens van achttien jaar reeds volwassen geacht en mochten zij vanaf dertig jaar reeds een functie bekleden. Campbell brengt hier overtuigend tegenin dat afkeer van ouderdom ‘as an experience’ nog niet betekent dat oude mensen als zodanig minder aanzien genoten. Bovendien toont Campbell aan dat ook de gedachte aan respect voor ouderdom in de literatuur aanwezig is. Verder stelt hij dat de ouderen van de γερουσία niet in alle steden macht verloren. Sparta vormt bijvoorbeeld een uitzondering. En waar dit wel het geval was, raakten deze ouderen daarom nog niet hun aanzien binnen de familie kwijt. Tot slot is het juist betekenisvol dat jongens, ook al werden ze op achttienjarige leeftijd volwassen geacht, moesten wachten met het uitoefenen van een functie tot dertig jaar. En voor sommige rechterlijke taken was de ondergrens zelfs zestig jaar.³²²

Boven bleek ook al dat Paulus’ oproep tot een respectvol optreden met inachtneming van geestelijke familiebanden aansloot op een gangbaar thema in de populaire

³²⁰ Fee, 1 and 2 Timothy, Titus, 112; Marshall, Pastoral Epistles, 574; Mounce, Pastoral Epistles, 270.

³²¹ G. Minois, *A History of Old Age* (Cambridge: Polity, 1989), 43-76.

³²² Campbell, *Elders*, 79-88.

moraal filosofie. Ook in de (Joods-)hellenistische samenleving was wederzijdse betrokkenheid en respect in de relatie tussen ouders en kinderen een belangrijk gegeven.³²³ Ouders hadden de plicht hun kinderen te verzorgen en op te voeden. Omgekeerd hadden kinderen de plicht om te voorzien in het onderhoud van hun ouders in hun ouderdom.

2. Conclusie over 1 Timoteüs 5,1-2

Om een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag hoe Paulus' instructie zich verhoudt tot de bestaande sociale conventies werd de perikoop bestudeerd aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten tot nog toe kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

De instructie in deze verzen is op een directe wijze bedoeld voor Timoteüs en op een indirecte wijze voor de gemeente te Efeze. Met de vier vermelde persoonscategorieën komt de hele gemeente in beeld: oude mannen, oude vrouwen, jonge mannen en jonge vrouwen. Timoteüs mag niet vermanen op een harde manier, maar moet in zijn optreden de geestelijke familiebanden in acht nemen. Met andere woorden: zijn vermaning moet respectvol zijn en een zuiver karakter hebben waar het de omgang met jonge vrouwen betreft.

Paulus' motivering en de bestaande sociale conventies

De gedachte aan respect voor ouderen en ook de wederzijdse betrokkenheid tussen ouders en kinderen was belangrijk in de (Joods-)hellenistische wereld. Verder fungeerde de vergelijking van het gedrag ten opzichte van medemensen met de verhoudingen binnen het gezin als een *topos* in de populaire moraal filosofie. In die zin sluit Paulus met zijn instructie aan op wat in de bestaande sociale conventies als wenselijk gold. Maar die aansluiting bij de maatschappij als zodanig lijkt niet Paulus' ultieme motivering voor de hier gegeven instructie. Op de eerste plaats verlangt de apostel respectvolle verhoudingen tussen christenen omdat zij allen daadwerkelijk gezinsleden zijn in Gods huis. Misschien heeft daarnaast het imago van de christenen tegenover buitenstaanders meegespeeld. Dit valt uit de tekst echter niet hard te maken. Tot slot kan de nadruk op zuiverheid binnen de verhoudingen veroorzaakt zijn door een concrete situatie te Efeze.

³²³ K. Erlemann, J. Zangenberg, e.a. (red.), *Neues Testament und Antike Kultur (II): Familie, Gesellschaft, Wirtschaft* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2005), 17, 56, 245; Mayer, *Die jüdische Frau*, 75.

D. 1 TIMOTEÛS 5,3-16

Na de introducerende verzen 5,1-2 gaat Paulus in 5,3-16 over op het onderwerp ‘weduwen’. De inhoudelijke structuur van het tekstgedeelte 5,1-6,2a reikt de afgrenzing van de perikoop binnen de context aan: de notie van eer (τιμᾶω / τιμή) verbonden aan een categorie personen binnen de gemeente markeert telkens de overgang naar een nieuwe perikoop (5,3 voor weduwen; 5,17 voor oudsten; 6,1 voor meesters). Deze overeenkomst wijst tegelijk op de eenheid van de verschillende perikopen. Opmerkelijk is verder dat Paulus zowel in 5,3-16 als in 5,17-25 duidelijke criteria geeft met betrekking tot de personen voor wie de eer bedoeld is (resp. weduwen en oudsten). Tot slot bevatten beide perikopen zowel goede als slechte voorbeelden van deze personen.³²⁴ Formeel is de perikoop ingebed in de context door de doorgaande lijn van imperatieven die begon in 4,7 en eindigt in 6,2.

De perikoop zelf is inhoudelijk te verdelen in een aantal kleinere eenheden. Na vers 3, waar Paulus het thema weduwen aansnijdt, vormen de verzen 4-8 en het afsluitende vers 16 een omkadering voor het gedeelte 9-15. In de kadertekst (4-8.16) bespreekt Paulus de noodzaak van ondersteuning voor de ‘ware weduwe’, in tegenstelling tot een weduwe die nakomelingen heeft. In het middenstuk (5,9-15) zoomt hij in op de voorwaarden waaraan zo’n ware weduwe moet voldoen om in aanmerking te komen voor ondersteuning.³²⁵ Niet iedereen onderschrijft deze inhoudelijke indeling. Sommige onderzoekers argumenteren dat de verzen 4-8.16 betrekking hebben op de ondersteuning van weduwen, terwijl de verzen 9-15 inzoomen op de selectie van weduwen met een taak in de gemeente.³²⁶ Andere onderzoekers argumenteren dat de verzen 4-15 in hun geheel over de taken van weduwen gaan, hetzij in hun huishouden (vv.3-8), hetzij in de gemeente (vv.9-15), en dat alleen in vers 16 de thematiek ‘ondersteuning’ wordt aangeraakt.³²⁷ De keuze voor inhoudelijke eenheid van de hele perikoop, bekeken vanuit het thema ‘ondersteuning’, zal door onderstaande exegese op verschillende punten onderbouwd worden.

1. Weduwen en ware weduwen

³ Χήρας τίμα τὰς ὄντως χήρας.

⁴ εἰ δὲ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει,
μανθανέτωσαν πρῶτον τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν

³²⁴ Voor uitgebreidere argumentatie zie Van Neste, *Cohesion*, 95-98.

³²⁵ Zie ook Fee; Marshall; Towner.

³²⁶ Onder meer Dibelius-Conzelmann; Spicq; Verner, *Household*, 161-166; Kidd, *Wealth and Beneficence*, 103-106; J.M. Bassler, “The widows’ tale: a fresh look at 1 Tim 5:3-16,” *JBL* 103 (1984): 23-41; J. Müller-Bardorff, “Zur Exegese von 1 Timotheus 5,3-16,” in H. Bardtke et al. (red.), *Gott und die Götter* (FS E. Fascher; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958), 113-133.

³²⁷ Onder meer Wagener, *Ordnung*, 115-233; Van Bruggen, *Ambten*, 119-140.

- καὶ ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις·
τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.
- 5 ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπιεν ἐπὶ θεὸν
καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας,
- 6 ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν.
- 7 καὶ ταῦτα παράγγελλε,
ἵνα ἀνεπίλημπτοι ὦσιν.
- 8 εἰ δὲ τις τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων οὐ προνοεῖ,
τὴν πίστιν ἥρνηται
καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων.
- 9 Χήρα καταλεγέσθω
μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἐξήκοντα γεγονυῖα,
ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή,
- 10 ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη,
εἰ ἐτεκνοτρόφησεν,
εἰ ἐξενοδόχησεν,
εἰ ἀγίων πόδας ἔνιψεν,
εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν,
εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν.
- 11 νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ·
ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ,
γαμεῖν θέλουσιν
- 12 ἔχουσαι κρίμα
ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν·
- 13 ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ μανθάνουσιν
περιερχόμεναι τὰς οἰκίας,
οὐ μόνον δὲ ἀργαὶ
ἀλλὰ καὶ φλύαροι καὶ περιέργοι,
λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα.
- 14 Βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν,
τεκνογονεῖν,
οἰκοδεσποτεῖν,
μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ
λοιδορίας χάριν·
- 15 ἥδη γὰρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ.
- 16 εἴ τις πιστὴ ἔχει χήρας,
ἐπαρκείτω αὐταῖς
καὶ μὴ βαρεῖσθω ἡ ἐκκλησία,
ἵνα ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ.

³ *Eer de weduwen – de ware weduwen*

⁴ *Als een weduwe kinderen of kleinkinderen heeft, dan moeten dezen allereerst leren het eigen huis eer te bewijzen door terug te geven aan het voorgeslacht wat zij van hen ontvangen hebben; want dit is welgevallig in Gods ogen.* ⁵ *Maar de ware, dit is, de alleengelaten weduwe heeft haar hoop op God gevestigd en volhardt dag en nacht in smekingen en gebeden –* ⁶ *zij die echter een losbandig leven leidt is levend dood.* ⁷ *Gebied ook dit opdat zij onberispelijk zijn.* ⁸ *Wie dus niet zorgt voor de familie, vooral voor eigen huisgenoten, heeft het geloof verloochend en is nog erger dan een ongelovige.*

⁹ *Als weduwe komt in aanmerking iemand die niet minder dan zestig jaar is, die vrouw van één man is geweest,* ¹⁰ *waarvan getuigd wordt inzake goede werken dat zij kinderen heeft opgevoed, gastvrij is geweest, de voeten van de heiligen heeft gewassen, de verdrukten heeft geholpen, kortom elk goed werk heeft nagestreefd.* ¹¹ *Jonge weduwen echter moet je afwijzen; want wanneer zij zich in hun zinnelijkheid tegen Christus keren, willen ze trouwen* ¹² *en staan onder het oordeel omdat zij hun eerste geloof verworpen hebben.* ¹³ *Tegelijk ontvangen zij, rondgaande van huis tot huis, onderricht zonder zich nuttig te maken, en niet alleen zonder zich nuttig te maken, maar ook praterig en bemoeiziek, sprekend over dingen die niet horen.* ¹⁴ *Ik wil dus dat jonge weduwen huwen, kinderen krijgen, voor het huishouden zorgen, en de tegenpartij geen enkele aanleiding geven tot laster;* ¹⁵ *Sommigen zijn immers reeds van het geloof afgefallen, de Satan achterna.*

¹⁶ *Als een gelovige vrouw weduwen heeft, moet ze deze verzorgen en mag de gemeente niet belast worden opdat zij de ware weduwen kan verzorgen.*

a. Categorie

Aan wie is de instructie in 5,3-16 gericht? Vier partijen komen ter sprake: (1) Timoteüs, (2) de gemeente, (3) weduwen en (4) nakomelingen van de weduwen. Het valt echter niet uit elk vers eenvoudig op te maken welke categorie door Paulus aangesproken wordt. Met name inzake de weduwen en de nakomelingen van de weduwen bestaat er onduidelijkheid in de verzen 4, 8 en 16. Onder punten a (categorie) en b (gedrag) wordt hier dieper op ingegaan.

Timoteüs

Allereerst is Timoteüs zelf in beeld bij de imperatieven τίμα (v.3), παράγγελλε (v.7) en παραιτοῦ (v.11). Het laatstgenoemde werkwoord is contrasterend parallel gebruikt met καταλέγῃσθω in vers 9. Hoewel het grammaticale subject van het passieve καταλέγῃσθω de weduwe zelf is, mag men veronderstellen dat ook hier Timoteüs wordt aangesproken.

De gemeente

De vraag is of men bovenvermelde imperatieven louter op Timoteüs kan betrekken. Dat geldt wellicht wel voor het specifieke παράγγελλε in vers 7 dat bijvoorbeeld vergeleken kan worden met de aansporing in 1 Timoteüs 4,11 (παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε). Maar in de mate dat de imperatieven τίμα, καταλέγῃσθω, en παραιτοῦ

verwijzen naar een systeem, verbonden met een bepaalde voorziening of institutie binnen de gemeente, wijzen deze werkwoorden ook over Timoteüs heen naar de hele gemeente. Dat de gemeente in beeld is, blijkt trouwens duidelijk uit vers 16 (καὶ μὴ βαρεῖσθω ἡ ἐκκλησία, ἵνα ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ).

Weduwen

De instructie betreft weduwen. De term χήρα komt 8 maal voor in de perikoop (vv.3(2).4.5.9.11.16(2)). Deze perikoop levert de meest uitgebreide vermelding van weduwen in het Nieuwe Testament.³²⁸ Binnen het *corpus paulinum* is er verder nog sprake van weduwen in 1 Korintiërs 7,8-9 en 39, beide keren in de context van een eventueel nieuw huwelijk. Uit de Apostolische Vaders en latere literatuur blijkt duidelijk dat sommige weduwen in de Oude Kerk een dienende taak in de gemeente vervulden.³²⁹ Taken voor deze weduwen waren in elk geval het bidden ten behoeve van de gemeente en misschien ook wel een vorm van pastoraat.³³⁰ Hoe deze latere kerkelijke instelling zich vanuit de nieuwtestamentische periode precies ontwikkeld heeft, is onduidelijk, maar in de derde eeuw blijken de weduwen reeds een orde met een klerikale status te vormen.³³¹ Sommige onderzoekers zien in het Nieuwe Testament al aanzetten voor een *ordo* van weduwen.³³² Voor de vraag of ook in 1 Timoteüs 5 sprake is van weduwen met een takenpakket binnen de gemeente wordt verwezen naar punt 1b. Binnen de categorie ‘weduwen’ brengt Paulus verder onderscheid aan:

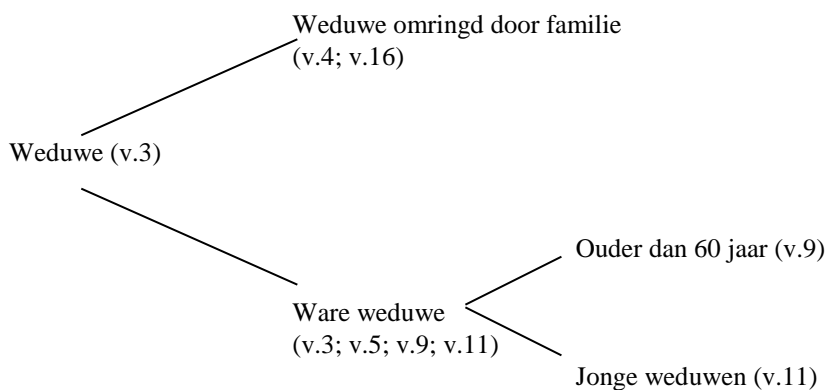
³²⁸ Binnen het Nieuwe Testament besteedt vooral Lucas aandacht aan de weduwen (Lc.2,36-38; 4,25-26; 7,11-17; 18,2-5; 20,47; 21,1-4; Hand.6,1-6; 9,36-41). Bij Marcus komt de weduwe slechts voor in 12,40.41-44. Verder komt de term nog voor in Jakobus 1,27 en in Openbaring 18,7.

³²⁹ Stählin spreekt over ‘das Institut der Gemeindewitwen’. Zie de bespreking op pp.451-454 in G. Stählin, “χήρα κτλ.,” *TWNT* 9:428-454. Zie ook B.B. Thurston, *The Widows. A Women’s Ministry in the Early Church* (Minneapolis: Fortress Press, 1989); McKee, *John Calvin on the Diaconate*, 208-217 over de receptiegeschiedenis van 1 Timoteüs 5,3-16 van de patristiek tot en met de reformatie.

³³⁰ Müller-Bardorff, *Exegese*, 122-126; Thurston, *Widows*, 73.

³³¹ Thurston, *Widows*, 81.

³³² Zo wordt 1 Timoteüs 5 door Stählin gekarakteriseerd als het oudste getuigenis voor een bijzondere christelijke weduwenstand. Hij plaatst de tekst daarin naast de vermelding van weduwen bij bijvoorbeeld Ignatius, *Smyrna* 13,1 en Ignatius, *Ad Polycarpum* 4,1(3?). Stählin, “χήρα,” 444. Van Bruggen interpreteert niet alleen deze perikoop maar bijvoorbeeld ook de vermelding van διακονία in verband met weduwen in Handelingen 6,1 als nieuwtestamentisch getuigenis voor een bijzondere dienst door weduwen (*Ambten*, 137-138). Uit de discussie over de opbouw van de perikoop bleek al dat zeker 1 Timoteüs 5,9-15 door een groot aantal onderzoekers geïnterpreteerd wordt als refererend aan weduwen met een specifieke taak in de gemeente.



Vers 3 lijkt in eerste instantie te spreken over weduwen in het algemeen, maar dit beeld wordt onmiddellijk gecorrigeerd. Paulus specificeert dat de eer bedoeld is voor de ‘ware’ weduwe (ὄντως χήρα). De ware weduwe kenmerkt zich door het feit dat ze ‘alleengelaten’ is. Dat blijkt uit het μεμονωμένη in vers 5 na een exexegetisch καὶ.³³³ Daarin is zij anders dan de weduwe die kinderen (τέκνα) of kleinkinderen (ἐκγονα: nageslacht) heeft (v.4). Binnen de categorie van de ware weduwen vermeldt Paulus verder twee groepen: de weduwen boven zestig jaar (μὴ ἑλαττων ἑτων ἐξήκοντα γεγονυῖα vv.9-10) en de jonge weduwen (νεωτέραι χήραι vv.11-15).

Bassler stelt dat deze ‘weduwen’ niet noodzakelijk weduwen waren in de strikte zin van het woord.³³⁴ Het kon ook gaan om vrouwen die zich bekeerd hadden tot het christendom en in dat proces van hun man gescheiden waren. Het kon zelfs gaan om vrouwen die nooit eerder getrouwd waren geweest. Het accent bij de term χήρα lag namelijk meer op de kuisheid (het niet gehuwd zijn) dan op het eigenlijke weduwschap. Bassler stelt dat deze weduwenstatus aan vrouwen een vorm van sociale vrijheid garandeerde – los van de binding aan hun man of vader. De nadruk op gelijkheid in Christus en de relatief grote sociale vrijheid die christelijke vrouwen daardoor genoten, kwamen immers steeds meer onder druk te staan uit angst voor de reputatie van de gemeente bij buitenstaanders. Dat was de reden waarom de kring van de weduwen zulke sterke aantrekkingskracht had op christelijke vrouwen.³³⁵ De interpretatie van Bassler rust echter op een aantal vooronderstellingen die niet hard te maken zijn. Allereerst is er de aanname dat veel van deze weduwen ook ‘maagden’ waren. Dit is echter niet uit de tekst af te leiden. Deze aanname komt veeleer uit een latere datering van de PB (beschouwd als niet authentieke

³³³ BDR, 442.6a. Met deze specificering maakt Paulus een toespeling op de etymologische achtergrond van de term χήρα. Zie ook Calvijn, *Pastorale Brieven*, 104; Stählin, “χήρα,” 429.

³³⁴ Bassler, “The Widows’ Tale,” 35.

³³⁵ Bassler, “The Widows’ Tale,” 36. Deze hypothese loopt voor een gedeelte parallel met de hypothese die Müller-Bardorff voorstaat. Alleen zoekt Bassler de oorzaak van de aantrekkingskracht in sociale factoren, waar Bardorff vooral denkt aan de aantrekkingskracht van de ascetische levensstijl die de weduwe karakteriseerde. Deze liet zich gemakkelijk koppelen met gnostische tendenzen. Van hieruit trekt Müller-Bardorff de lijn naar de dwaalleer binnen de brief (Müller-Bardorff, *Exegese*, 129-131).

geschriften), met name in een periode waar de terminologie voor diakonessen, weduwen en maagden elkaar sterk lijkt te overlappen. Ten tweede rust haar interpretatie op de aanname dat er een forse toename was van het aantal zogeheten weduwen.³³⁶ Maar ook dit valt nergens uit af te leiden. Strikt genomen pakt Paulus in 1 Timoteüs 5,3-16 het misbruik aan van een bestaand gebruik binnen de christelijke gemeente. Maar dit impliceert niet dat het om een snelle toename van kandidaten zou gaan. Het ligt dus eerder voor de hand om de term *χήρα* in deze perikoop op te vatten als verwijzing naar een weduwe in de strikte zin van het woord: een vrouw van wie de echtgenoot overleden is.

Nakomelingen van de weduwe

Vers 4 is niet het enige vers waar nakomelingen van een weduwe in beeld zijn (*εἰ δέ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει...*). Verder in de perikoop vermeldt Paulus nog op twee plaatsen nakomelingen van de weduwen: vers 8 en vers 16. Hij spreekt echter niet meer in expliciete termen over hun verwantschap. Binnen het redebeleid van de perikoop hoeft dat ook niet. In vers 4 heeft de apostel immers al duidelijk gemaakt over welke soort relatie hij het heeft. Dat het om verwanten gaat is sterk waarschijnlijk door de uitdrukkingen *τῶν ἰδίων* in vers 8 en *ἔχει χήρας* in vers 16. Vanwege het meervoud ‘weduwen’ in vers 16 acht Van Bruggen het echter onwaarschijnlijk dat de gelovige vrouw (*πιστή*) behoort tot de categorie nakomelingen waarvan sprake is in vers 4. Het werkwoord ‘heeft’ duidt volgens hem eerder op een situatie waar een huishouden ook slaven in dienst heeft die weduwe zijn.³³⁷ Daar moet de gemeente uiteraard niet voorzien in de ondersteuning. Een andere interpretatie is te vinden bij Verner. Hij identificeert de ‘gelovige vrouw’ met een bemiddelde vrouw die specifiek weduwen onder haar hoede nam. Mogelijk was deze vrouw dan ook zelf een weduwe.³³⁸ Beide interpretaties zijn niet uit te sluiten. Toch is het aannemelijker dat het ook in vers 16 over een verwantschapsrelatie gaat. Juist de vermelding van *ἔκγονα* en *προγόνους* in vers 4 duidt erop dat (achter-)kleinkinderen konden instaan voor de ondersteuning van niet alleen hun moeder maar ook hun (over-)grootmoeder. In dat geval kon een gelovige vrouw meerdere weduwen in huis ‘hebben’. Bovendien sluit Paulus’ gebruik van het werkwoord *ἔχειν* juist heel goed aan bij de raadselachtige bepaling *καὶ μάλιστα οἰκεῖων* in vers 8 (maar zie daarvoor verder onder b).

Samenvattend. De perikoop 5,3-16 bevat richtlijnen voor meerdere partijen. Paulus richt zich allereerst tot zijn medewerker Timoteüs. Verder bevat de perikoop richtlijnen voor de gemeente te Efeze. Centraal in de passage staan de richtlijnen voor weduwen en nakomelingen van weduwen. Daarbij besteedt Paulus uitgebreid

³³⁶ Bassler, “The Widows’ Tale,” 35.

³³⁷ Van Bruggen verwijst hier naar Lucas 17,7 waar hetzelfde werkwoord ‘hebben’ wordt gebruikt met betrekking tot een man die een slaaf had of omgekeerd (!) en naar 1 Timoteüs 6,2 waar sprake is van slaven die gelovige meesters ‘hebben’. Toch overtuigt zijn argumentatie niet. In 1 Timoteüs 5,4 is sprake van een weduwe die kleinkinderen en nakomelingen ‘heeft’. Dan is het niet ondenkbaar dat ook omgekeerd (!) deze nakomelingen op een gegeven moment meerdere weduwen in huis ‘hebben’.

³³⁸ Verner, *Household*, 139. Hij vergelijkt de situatie met die van een figuur als Tabita in Handelingen 9,36-39. Zo ook Kidd, *Wealth and Beneficence*, 103 en Müller-Bardorff, *Exegese*, 115.

aandacht aan de ‘ware’ weduwen, zowel oudere weduwen (boven de zestig) als jongere.

b. Gedrag

De vraag naar het gedrag dat verbonden is met de verschillende partijen genoemd onder a wordt hieronder achtereenvolgens uitgewerkt voor: (1) Timoteüs, (2) de gemeente, (3) nakomelingen van de weduwen en (4) weduwen.

Timoteüs

Van Timoteüs wordt verwacht dat hij de instructie geeft. De imperatief παράγγελλε in vers 7 is uitsluitend op Timoteüs van toepassing.³³⁹ Anders ligt het met de imperatieven τίμα (v.3) en παραιτοῦ (v.11).

Wat bedoelt de apostel meer concreet met het ‘eren’ (τιμάω) van weduwen? De gedachte van respect voor de weduwe sluit in elk geval aan bij de respectvolle omgang waar in de voorgaande twee verzen de nadruk op lag. Misschien is het ook een toespeling op het gebod de ouders te eren (Ex.20,12; vgl. Mt.15,4: ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα).³⁴⁰ Een specifieke interpretatie als ‘geldelijke betaling’ is niet noodzakelijk gezien het gebruik van de terminologie op andere plaatsen.³⁴¹ Toch is hier de idee van een geldelijk of materieel ‘eren’ sterk te overwegen.³⁴² Daarvoor pleit het concluderende vers 16 waar duidelijk financiële / materiële ondersteuning aan de orde is.³⁴³ Verder wijst ook het gebruik van προνοέω in vers 8 in die richting. Het lijkt in het geheel van de kadertekst 3-8.16 toch wel minimaal om materiële ondersteuning van weduwen te gaan. De gemeente kende een collectieve materiële ondersteuning voor weduwen die bestond uit het dagelijks aanrichten van tafels (Hand.6,1).³⁴⁴ Of hier reeds een aanzet is te vinden voor een soort van weduwenambt, is een andere vraag. Het antwoord hangt af van de meer

³³⁹ De term παραγγέλλω (bevelen, aansporen) is gepast in een context van instructie. De term komt voor in 1 Tim.1,3; 4,11; 5,7; 6,13.17. Verder gebruikt Paulus de term in de beide brieven aan de Tessalonicenzen en 1 Korintiërs.

³⁴⁰ Zo bijvoorbeeld Marshall, *Pastoral Epistles*, 586; Van Bruggen, *Ambten*, 121. Stählin ziet de nadruk op het eren van weduwen ook in scherp contrast met de meer gebruikelijke geringschatting van deze categorie (“χῆρα,” 444).

³⁴¹ Zie bijvoorbeeld 6,1-2! Het werkwoord τιμάω (eren, eer betalen/bewijzen) komt slechts twee maal voor in het *corpus paulinum* (ook nog in Ef.6,2 t.a.v. ouders). Het substantief gebruikt Paulus echter veel vaker (22 maal). In 1 Timoteüs komt het vier maal voor: 1,17 en 6,16 t.a.v. God, in 5,17 t.a.v. oudsten en in 6,1 voor slaven t.a.v. hun meesters. De idee van geldelijke betaling is te overwegen in 5,17 en hier. Maar het gebruik van dezelfde terminologie in de context van slaven t.a.v. hun meester toont aan dat het niet noodzakelijk zo geïnterpreteerd hoeft te worden.

³⁴² Hetzelfde geldt voor 5,17 waar het gaat over eer voor oudsten. Zo de meeste commentaren; Contra Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 58; Brox, *Pastoralbriefe*, 187 die alleen ‘eer betonen’ willen lezen.

³⁴³ Contra Van Bruggen, *Ambten*, 122-123 die de imperatief in v.3 strikt op Timoteüs betreft en de inhoud van vers 16 onderscheidt van het ‘eren’ in vers 3 omdat Paulus er veel zakelijker formuleert. Het hoeft echter geen bezwaar te zijn dat Paulus het ‘eren’ niet woordelijk weer opneemt in vers 16. In vers 3 zet hij algemeen de toon voor de hele perikoop. In vers 16 concludeert hij, na zijn uitwerking van het thema, meer concreet wat de familieleden van de weduwe en de gemeente als zodanig (dus niet alleen Timoteüs!) te doen staat. Ook de inclusio (ὄντως χῆρα in v.3 én v.16) betreft de werkwoorden ‘eren’ en ‘onderhouden’ op elkaar – vgl. Müller-Bardorff, *Exegese*, 116. Zo ook Townner, *Goal*, 183.

³⁴⁴ Winter, *Roman Wives*, 127-128; contra Van Bruggen, *Ambten*, 137-138.

precieze taakomschrijving voor de weduwen zelf en hun familie (zie verder onder b3 en b4).

De werkwoorden *παραιτέομαι* ('afwijzen') en *καταλέγω* ('uitkiezen' / 'inschrijven') vormen een contrasterende parallel. Vooral het laatste werkwoord en de passieve vorm waarin het gebruikt is (v.9), doen vermoeden dat de werkwoorden betrekking hebben op een 'procedure' binnen de gemeente, eerder dan een verantwoordelijkheid voor Timoteüs alleen. Ook hier rijst de vraag of het gaat om een inschrijving / afwijzing uitsluitend met betrekking tot geldelijke ondersteuning of ook met betrekking tot een bepaalde dienst die weduwen konden verrichten.

De gemeente

De gemeente (ἡ ἐκκλησία) is expliciet het onderwerp van βαρείσθω en van ἐπαρκέση in vers 16. Zij mag niet 'belast' worden met de zorg voor oneigenlijke weduwen.³⁴⁵ Deze ruimte moet haar in staat stellen de ware weduwen te 'helpen'.³⁴⁶ Zeker hieruit blijkt duidelijk dat het in de perikoop eerst en vooral om een specifiek geldelijk of materieel eren gaat. Hoe anders zou de gemeente belast kunnen worden dan op deze manier?

Nakomelingen van de weduwe

Over de nakomelingen van de weduwe is, zoals boven reeds aangegeven, alleen expliciet sprake in vers 4: εἰ δέ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει.... De meervoudsvorm van het werkwoord dat hierop volgt, zorgt echter voor onduidelijkheid. Wie is (of: zijn) het subject van *μανθανέτωσαν*? Gaat het hier om (a) de weduwe die allereerst moet leren voor haar eigen huishouden te zorgen (m.n. de genoemde kinderen en kleinkinderen)?³⁴⁷ Voor deze interpretatie pleit dat de weduwe eigenlijk het subject van de conditionele voorzin is.³⁴⁸ Of gaat het eerder om (b) de kinderen en kleinkinderen die allereerst moeten leren om voor hun eigen huis in te staan (m.n. de genoemde weduwe)?³⁴⁹ Daarvoor pleit dan weer het meervoud van de werkwoordsvorm.

Een juiste interpretatie van dit vers is mede bepalend voor een goed begrip van wat Paulus hier betoogt en voor de beantwoording van de vraag of er voor de 'ware' weduwen een apart takenpakket was weggelegd. Daarom wordt op het zojuist geschetste probleem nu wat dieper ingegaan.

³⁴⁵ Het werkwoord βαρείσθαι wordt door Paulus verder nog gebruikt in 2 Korintiërs 1,8 en 5,4 daar telkens toegepast op zijn eigen persoon.

³⁴⁶ Het werkwoord ἐπαρκέω komt binnen deze perikoop nog enkele malen voor: één maal in ditzelfde vers en verder, met de weduwe zelf als onderwerp, in vers 10.

³⁴⁷ Zo de Vulgaat; Calvijn, *Pastorale Brieven*, 105; Van Bruggen *Ambten*, 125-127; Wagener, *Ordnung*, 149-145.

³⁴⁸ NA²⁷ vermeldt in het apparaat dan ook een variant in het enkelvoud: *μανθανέτω*. Deze heeft echter een zwakke attestatie.

³⁴⁹ Onder meer Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 58-59; Marshall, *Pastoral Epistles*, 583-585; Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 120; Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 121-122.

Wagener kiest voor de weduwen als subject van geheel vers 4 (en vers 8).³⁵⁰ Zij ziet allereerst een structurele parallel tussen beide verzen. Dat er in vers 8 geen subjectwisseling plaatsvindt tussen *protasis* en *apodosis* maakt het waarschijnlijk dat ook voor vers 4 in beide zinsdelen hetzelfde subject geldt: de weduwe. Daartegen zou men kunnen inbrengen dat juist de wisseling van enkelvoud naar meervoud in vers 4 de parallel doorbreekt. Vervolgens wijst Wagener op de uitdrukking ἴδιος οἶκος in vers 4. Deze uitdrukking is binnen het Nieuwe Testament specifiek voor de PB. De uitdrukking komt drie maal voor in 1 Timoteüs en wel telkens in een zogeheten ‘ambtsspiegel’ (3,4.12 en 5,4). Toch is de context waarin de uitdrukking gebruikt wordt verschillend. In hoofdstuk 3 is de goede leiding van het eigen huishouden een indicatie voor het goede vervullen van de opziens- of diakentaak. In 5,4 is het ‘vereren’ van het eigen huishouden de taak op zich en geen indicatie voor een eventuele andere taak binnen de gemeente. Verder stelt Wagener dat de term πρῶτον alleen betekenis heeft als hij inhoudt dat de familieplicht voor de weduwe tijdelijk en zakelijk ‘vóór’ een taak in de gemeente gaat. Deze term kan echter ook verklaard worden door een verwijzing naar de prioriteit van de onderhoudsplicht van kinderen ten opzichte van hun ouders. Ook het gegeven dat de term πρόγονοι normaal gesproken (gestorven) voorouders betekent (vgl. het gebruik van de term in 2 Tim.1,3), is niet beslissend. De term kan bewust gebruikt zijn naast de term ἔκγονα in hetzelfde vers. Beide termen samen duiden er wellicht op dat de wederkerigheid van de ouder-kind relatie ingebed is in een doorgaande lijn van wederkerigheid. Tot slot stelt Wagener dat Paulus de plicht tot het eren van de ouders zeker niet indirect zou formuleren onder de algemene uitdrukking ‘de zorg voor verwanten of huisgenoten’ (vers 8: τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων). Veeleer zou Paulus deze plicht direct benoemen, juist omdat die in het antieke denken zo belangrijk was.

In tegenstelling tot Wagener argumenteert Van Bruggen dat de details in de tekst niet dwingend zijn voor de ene of de andere interpretatie.³⁵¹ Wel gebruikt hij een structuurargument om te staven dat Paulus hier in de eerste plaats toch denkt aan weduwen als het subject van *μανθανέτωσαν*. Van Bruggen ziet de opbouw van de verzen 4-8 als volgt: de verzen 4-6 uiteenzetting van het onderwerp – vers 7 aansporing zo te leren – vers 8 nadruk van het gezegde. Op grond van deze opbouw besluit hij dat vers 4 niet uitsluitend kan gaan over kinderen die de onderhoudsplicht verwaarlozen. Vervolgens ziet hij een zekere parallellie tussen 3-4 en 5-6 in het feit dat Paulus twee maal een contrast neerzet tussen de ware weduwe (3b.5) en de oneigenlijke weduwe (4.6). En omdat vers 6 duidelijk handelt over de weduwe en niet over kinderen, ziet Van Bruggen ook in vers 4 – vanwege de parallellie – allereerst de weduwe aangesproken. Toch wil hij vers 4 niet uitsluitend tot de weduwe beperken. Er blijft immers een ‘harde’ wisseling tussen het enkelvoud van het subject en het meervoud van het werkwoord. Dit gegeven, zo argumenteert Van Bruggen, samen met Paulus’ gebruik van standaarduitdrukkingen (‘eigen huis

³⁵⁰ Wagener, *Ordnung*, 149-154.

³⁵¹ Van Bruggen, *Ambten*, 125-127.

vereren' – 'vergelding doen aan het voorgeslacht') doet vermoeden dat Paulus zowel de weduwe als de kinderen in het vizier heeft. De apostel wil aangeven dat deze deugden prioriteit dienen te hebben (vers 4b).

De uitleg van Van Bruggen is echter onbevredigend. Allereerst blijft het in zijn betoog onduidelijk hoe de opbouw van de verzen 4-8 als argument dient om de inhoud van vers 4 niet eenzijdig op de kinderen te betrekken. Ten tweede is de parallelle die hij in dit onderdeel van de perikoop aanwijst, niet overtuigend. Van Bruggen betreft namelijk ook vers 3 in zijn parallelle, een vers dat in zekere zin los staat van de uiteenzetting die daarop volgt. Bovendien gaat het in vers 6 niet om een 'oneigenlijke' weduwe. De tegenstelling tussen de ware en de oneigenlijke weduwe draait om de vraag of ze al dan niet kinderen heeft. De in vers 6 vermelde weduwe valt echter onder de categorie van de ware weduwe (zonder kinderen). De tegenstelling die tussen vers 5 en vers 6 wordt gemaakt zit vast op de houding die de weduwe zich aanmeet. Volhardt ze dag en nacht in gebed of leidt ze eerder een losbandig leven? Dat dít de tegenstelling is die Paulus hier maakt, wordt bevestigd door het emphatische *καί* in het direct volgende vers 7: *όόκ* deze dingen moet je leren.... (namelijk: bovenop het pure onderscheid tussen weduwen op basis van het hebben van nageslacht). Van Bruggen schakelt de inhoud van *σπαταλώσα* gelijk aan de omschrijving in vers 4 en maakt daardoor het *καί* overbodig.

Het structuurargument overtuigt dus niet. Hoe is dan het onderwerp van *μανθανέτωσαν* te bepalen? Het vervolg van de perikoop kan uitsluitel bieden. Verder in de perikoop vermeldt Paulus nog op twee plaatsen nakomelingen van de weduwen: vers 8 en vers 16. Ook vers 8 blijft dubbelzinnig. Wie wordt aangeduid met het onbepaald voornaamwoord *τις*? Gaat het om de weduwe die haar huisgenoten dient te verzorgen of eerder om de nakomelingen die hun weduwen moeten ondersteunen? Dat laatste is het meest aannemelijk, gezien de sterke verbinding tussen vers 8 en vers 16, het afsluitende vers dat een onderdeel vormt van de kadertekst. Vers 16 neemt na de onderbreking van de verzen 9-15 de draad van vers 8 weer op. En wel op twee punten. Allereerst op het praktische punt van het 'zorgen voor' (*προνοεί* en *επαρκείτω*). Ten tweede op het motiverende punt van het geloof. In vers 8 stelt de apostel namelijk dat een gelovig iemand het niet kan maken eigen familie te verwaarlozen zonder het geloof te verzaaken en erger te worden dan ongelovigen. In het concluderende vers 16 beschrijft Paulus helemaal in de lijn van zijn betoog de persoon uitdrukkelijk als een 'gelovige vrouw' die moet zorgen voor haar weduwen. Het is, gezien de sterke verbinding tussen beide verzen, dus waarschijnlijk dat ook in vers 8 degene die met *τις* wordt aangeduid de gelovige vrouw is. Kortom, dat het in de verzen 8 en 16 de familieleden zijn die instaan voor de weduwe en niet omgekeerd, is een sterke indicatie om in vers 4 *τέκνα ἢ ἔκγονα* als geïmpliceerd subject van *μανθανέτωσαν* aan te merken. Door de verzen 4, 8 en 16 in die zin samen te interpreteren, ontstaat het meest aannemelijke totaalplaatje.³⁵² Daarmee lijkt verder ook uitgesloten dat vers 4 een door Paulus expres bedoeld

³⁵² Zo ook (voor de verzen 4 en 16) Bassler, "The Widows' Tale," 33;

algemeen karakter draagt waarbij de apostel zowel de weduwe als haar kinderen op het oog heeft als onderwerp van het ‘leren’.³⁵³

In welke termen beschrijft Paulus meer concreet het gedrag dat van nakomelingen van een weduwe verwacht wordt?

In vers 4 formuleert Paulus de taak van nakomelingen als ‘aan eigen familie godsvrucht tonen’ en ‘aan het vorig geslacht vergelden wat zij hun te danken hebben’ (NBG). De sterke nadruk op ‘allereerst’ (πρῶτον) houdt in dat de zorg voor (groot)ouders prevaleert ten opzichte van andere vormen van dienstverlening. Paulus gebruikt hier het werkwoord εὐσεβέω om de houding van kinderen tot hun (groot)ouders te beschrijven. Dit religieus geladen werkwoord drukt de gedachte aan ‘eerbied’ en ‘respect’ uit. Het gedrag van de nakomelingen staat daarbij niet los van hun gelovig zijn. De eerbied voor ouders is tegelijk eerbied voor God (en expliciet als goddelijk gebod geformuleerd op de Sinaï – Ex.20,12).³⁵⁴ De uitdrukking ἀμουβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνους specificeert iets meer wat Paulus bedoelt met het voorafgaande τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν. Het eren van eigen huis komt dus neer op het ‘teruggeven’ (ἀποδίδωμι) van wat men zelf van de (groot)ouders ontvangen heeft. Het substantief ἀμοιβή (‘compensatie’) is een hapax in de bijbel.³⁵⁵

Ook vers 8 bevat de gedachte aan het bijstaan van eigen familie: προνοέω τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων. De term προνοέω (‘zorgen voor’) heeft een iets zakelijker karakter dan het religieus getinte εὐσεβέω. Het onderscheid tussen ἴδιοι en οἰκείοι bevreedt op het eerste gezicht. Ging het al niet om ‘het eigen huis’ in vers 4? Waarom dan hier nog een onderscheid? Paulus spreekt echter op 2 manieren over ‘huis’ en ‘huisgenoten’. In vers 4 gebruikt hij de term οἶκος duidelijk met de idee van verwantschap voor ogen (τέκνα ἢ ἔκγονα / προγόνους). In vers 8 maakt hij een verder onderscheid tussen verwanten als zodanig (ἴδιοι) en verwanten die meer bepaald in huis wonen (οἰκείοι). Van christenen wordt verwacht dat zij zorgen voor hun (groot)moeder, vooral (μάλιστα) als deze ook tot het huisgezin behoort.³⁵⁶ Een situatie is immers denkbaar waarin een kind van een weduwe bijvoorbeeld door afstand gescheiden leeft van de (groot)moeder.³⁵⁷ Wellicht wordt dan op een andere

³⁵³ De algemeenheid van termen heeft meer te maken met het introducerend karakter van het vers. En de term προγόνους kan gemakkelijk opgeroepen zijn door het gebruik van ἔκγονα in hetzelfde vers.

³⁵⁴ Wat betreft de terminologie εὐσεβέω κτλ. in de PB zie p.15. Paulus’ gebruik van de term verbindt vers 4 trouwens nog sterker met de notie ‘geloof’ in de verzen 8 en 16. Vergelijk Wainwright: “(...) *eusebeia* exhorts the Christian community to devote itself to God in every sphere of life, so that both beliefs and behavior are centered in Him” (op p.223 in J.J. Wainwright, “Eusebeia: Syncretism or Conservative Contextualization?” *EQ* 65 (1993): 211-224).

³⁵⁵ De terminologie ἀμείβω κτλ. komt ook bij Philo en Josephus voor in een context waar van kinderen zorg voor hun ouders verwacht wordt (Philo, *De Decalogo* 112; Josephus, *Contra Apionem* 2.206).

³⁵⁶ Campbell vertaalt μάλιστα met ‘that is to say’ of ‘in other words’. Daarnaast worden de οἰκείοι door Campbell opgevat als medechristenen, in aansluiting bij het gebruik van de term in Galaten 6,10 en Efeze 2,19. Maar in beide vindplaatsen wordt de term in die zin gespecificeerd door een genitief. De vertaling ‘huisgenoten’ in seculiere zin levert in het geval van 1 Timoteüs 5,8 een meer voor de hand liggende uitleg op. R.A. Campbell, “ΚΑΙ ΜΑΛΙΣΤΑ ΟΙΚΕΙΩΝ – a New Look at 1 Timothy 5.8,” *NTS* 41 (1995): 157-160.

³⁵⁷ Zo Dornier, *Épîtres Pastorales*, 89.

manier (eventueel door een ander kind?) in de bijstand voorzien. Maar zeker wanneer de (groot)moeder tot de eigen huisgenoten behoort mag een christen de zorg niet verwaarlozen, op het risico af erger te zijn dan een ongelovig iemand.³⁵⁸ Deze interpretatie van het vers past perfect op de inhoud van vers 16. Ook hier formuleert Paulus de opdracht tot ‘zorgen voor’, deze keer met het werkwoord ἐπαρκέω (‘helpen’ / ‘bijstaan’). Het gebruik van ἔχει in vers 16 slaat terug op het onderscheid dat de apostel in vers 8 maakte: behorend tot het huisgezin of niet.

Kort samengevat. In de verzen 4, 8 en 16 worden aanwijzingen gegeven voor de nakomelingen van weduwen. Alle verzen formuleren de opdracht tot ondersteuning van de eigen (groot)moeder. Op die manier vergelden de nakomelingen aan het voorgeslacht wat zij van hen ontvingen. Niets uit de tot nog toe besproken verzen duidt erop dat aan een specifiek takenpakket voor weduwen is gedacht. Paulus omschrijft de ondersteuning van de weduwe in verschillende bewoordingen: εὐσεβέω, προνοέω en ἐπαρκέω. Op deze wijze vormen de verzen 3-8.16 een stevige omkadering van het gedeelte dat inzoomt op specificaties voor weduwen (vv.9-15).

De weduwe

Niet alleen de verzen 9-15 maar ook de verzen 5-6 informeren over het gedrag dat van weduwen verwacht wordt. De ‘ware’ weduwe heeft haar hoop op God gevestigd (v.5 perfectum ἠλπικεν). Zij heeft immers geen nakomelingen die voor haar levensonderhoud instaan. Juist die verlatenheid (μεμονωμένη) maakt haar, naar Paulus’ opvatting, tot een ware weduwe. Haar hoop op God uit zich in voortdurende smekingen en gebeden: προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας.³⁵⁹ Het motievencomplex van verlatenheid, hopen op God en voortdurend gebed karakteriseert ook weduwen in het Oude Testament en in de joods-hellenistische literatuur.³⁶⁰ Wagener argumenteert dat begrippen als ‘verlatenheid’ en ‘weduwe’ tijdens de Joods-hellenistische periode gespiritualiseerd werden, eerder dan dat zij nog betrekking hadden op een reële situatie van sociale nood.³⁶¹ Het hopen op God vond niet meer zijn aanleiding in de sociale status, maar eerder omgekeerd bepaalde de relatie tot God de soort status. ‘Gerade die besonderen Nähe zu Gott ist es jedoch, die allen diesen Frauenfiguren, der Märtyrermutter in 4 Makk ebenso wie Judith, Esther und Aseneth – in den Augen des jeweiligen Autors (bzw. der Autorin?) den Anspruch auf Ehrung und den Status eines nachzuahmenden Beispielles sichert’.³⁶² Voor Wagener wijst dit erop dat, op het niveau van de traditie,

³⁵⁸ “Gelovigen die zich onttrekken aan hun verantwoordelijkheid brengen de zaak van het evangelie meer schade toe dan zelfs een ongelovige zou kunnen”, zo Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 123.

³⁵⁹ Het νυκτὸς καὶ ἡμέρας drukt vooral de houding van volhardende inspanning uit (zie bijv. ook 1 Tes.3,10). Wagener, *Ordnung*, 134-135.

³⁶⁰ Bijvoorbeeld Jeremia 30,5 LXX (ὑπολείπεσθαι ὄρφανόν σου ἵνα ζήσῃται καὶ ἐγὼ ζήσομαι καὶ χήραι ἐπ’ ἐμὲ πεποιθήσασιν); Judit 13,19 (ἡ ἐλπίς σου); Judit 8,8 (ἐφοβέτο τὸν θεόν); Judit 11,17 (ἡ δοῦλη σου θεοσεβής ἐστίν καὶ θεραπεύουσα νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν θεόν τοῦ οὐρανοῦ); 4 Makkabeë 16,10 (ἐγὼ γυνὴ χήρα καὶ μόνη); vergelijk de beschrijving van de weduwe Hanna bij Lucas (Lc.2,36-39: αὐτὴ χήρα ἕως ἑτῶν ὀγδοήκοντα τεσσαράων, ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ ἰησθεῖας καὶ δεήσεσιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν).

³⁶¹ Zie de bespreking bij Wagener, *Ordnung*, 132-143.

³⁶² Wagener, *Ordnung*, 143.

1 Timoteüs 5,5 de reden geeft voor het vereiste eren in vers 3: de weduwen hebben een bijzondere verhouding tot God en zijn hierom te eren. Pas op het niveau van redactie (door de invoeging van vers 4) krijgt vers 5 eerder een restrictieve functie, aldus Wagener. Ook vanuit de authenticiteit en de eenheid van 1 Timoteüs 5,3-16 bekeken, lijkt het voor de hand te liggen dat Paulus voor de beschrijving van ‘de ware weduwe’ binnen de context van de gemeente te Efeze put uit zijn traditie. Dat houdt echter niet in dat de term *χήρα* in deze perikoop ook automatisch ruimer te interpreteren is (en bijvoorbeeld ook aan maagden refereert). Juist de verwijzingen naar het onderhouden van de ‘ware weduwen’ (expliciet in vers 16) wijzen op het tegendeel.

Kiest deze weduwe er echter voor losbandig te leven (*σπαταλάω*), dan is zij ‘levend dood’. Met andere woorden: haar levensonderhoud mag dan wel veilig zijn gesteld, toch is zij reeds gestorven (v.6 perfectum *τέθνηκεν*). Paulus karakteriseert de houding die van een ware weduwe te verwachten valt in vers 7 als *ἀνεπίλημπτος*, een uitdrukking die doet denken aan de voorwaarden voor opzieners en diakenen (3,2: *δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι*; 3,10: *εἶτα διακονεῖτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες*).

De verzen 9-15 zijn op te delen in twee kleinere eenheden:

- vv.9-10: voorwaarden om als weduwe te worden ingeschreven;
- vv.11-15: de jonge weduwen

Naast het basisonderscheid tussen ware en oneigenlijke weduwen, formuleert Paulus nog een drietal voorwaarden waaraan voldaan moet worden voordat een weduwe kan worden ‘ingeschreven’. Het hier gebruikte werkwoord *καταλέγω* (‘selecteren’; ‘uitkiezen’; ‘op een lijst plaatsen’) geeft op zich geen informatie over het doel van die inschrijving. Deze kan zowel bedoeld zijn voor het ontvangen van ondersteuning als voor het toetreden tot een groep weduwen met een bijzondere taak in de gemeente.³⁶³ Wat betreft de voorwaarden stelt Paulus allereerst de leeftijdsgrens op zestig jaar: *μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἐξήκοντα γεγονυῖα*.³⁶⁴ Een tweede voorwaarde is de huwelijksrouw. De uitdrukking *ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή* is namelijk in dezelfde zin te interpreteren als de voorwaarde die in 1 Timoteüs 3,2.12 en Titus 1,6 aan opzieners en diakenen gesteld werd (*μίας γυναικὸς ἄνδρα / ἄνδρες*).³⁶⁵ Een derde voorwaarde is het getuigenis van goede werken (*ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη*). Deze gedachte ligt dicht tegen 1 Timoteüs 2,10 aan waar van vrouwen algemeen gezegd wordt dat ze zich moeten kleden met goede werken. Tegelijk ligt de uitdrukking dicht tegen 1

³⁶³ Vergelijk de bespreking bij Marshall, *Pastoral Epistles*, 78.

³⁶⁴ De motivering voor juist deze leeftijdsgrens blijft onuitgesproken. Verscheidene plausible hypothesen zijn opgeworpen. Wagener, *Ordnung*, 170-172 geeft een overzicht.

³⁶⁵ Zie voor de interpretatie ‘huwelijkrouw’ de bespreking bij 1 Timoteüs 3,2. Zo ook Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 59; contra onder meer Thurston, *The Widows*, 47-48 die de uitdrukking interpreteert als een verbod op een tweede huwelijk; Calvin, *Pastorale Brieven*, 111.

Timoteüs 3,7 aan waar van opzieners een goed getuigenis wordt verwacht.³⁶⁶ De goede werken worden vervolgens verder gespecificeerd: de weduwe moet kinderen hebben opgevoed, gastvrijheid betoond hebben, de voeten van de heiligen hebben gewassen,³⁶⁷ verdrukten hebben bijgestaan en, tot slot weer generaliserend, elk goed werk hebben nagestreefd. Op het punt van huwelijkstrouw en een goed getuigenis vertoont deze voorwaardenlijst gelijkenis met de voorwaarden voor opzieners en diakenen. Dit kan een aanduiding zijn dat aan de bedoelde ‘inschrijving’ een soort takenpakket verbonden was.

Aansluitend bij de eerder gestelde leeftijdsgrens van zestig jaar, geeft Paulus in de verzen 11-15 aan Timoteüs de opdracht jonge weduwen te weren: νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ (v.11). Paulus noemt hiervoor twee redenen: (a) het risico dat jonge weduwen zich van Christus afkeren en willen trouwen (vv.11-12) en (b) het ongepaste gedrag van jonge weduwen die voortdurend onderricht willen (v.13).

(a) Allereerst acht Paulus de kans groot dat jonge weduwen zich ‘door zinnelijkheid van Christus afkeren’: ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ.... Het werkwoord καταστρηνιάω is een hapax binnen het NT. De simplex vorm στρηνιάω betekent ‘in weelde leven’ (vgl. Op.18,7.9). De samengestelde vorm in 1 Timoteüs 5,11 wordt meestal vertaald in de orde van ‘zich uit zinnelijkheid tegen Christus keren’.³⁶⁸ Wanneer de gerichtheid op Christus door hun zinnelijkheid wegvalt, willen jonge weduwen trouwen, zo argumenteert Paulus verder in de verzen 11-12. Maar daardoor vallen ze onder het oordeel. Opvallend is dat Paulus dit huwelijk veroordeelt terwijl hij in vers 14 het huwen voor de jonge weduwe juist aanprijst. De veroordeling wordt echter specifiek gemotiveerd: ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν. Het werkwoord ἀθετέω betekent ‘stopzetten’, ‘krachteloos maken’ van een verdrag of belofte.³⁶⁹ Maar het kan ook minder zware betekenissen hebben zoals ‘verwerpen’, ‘ontkennen’. De keuze voor wat betreft vertaling wordt dus mede bepaald door de inhoud van het object τὴν πρώτην πίστιν. De term πίστις kan verwijzen naar een gelofte dan wel naar het geloof.³⁷⁰

In het ene geval zou men dan interpreteren dat Paulus het huwelijk van de jonge weduwe veroordeelt omdat zij daarmee haar eerder afgelegde gelofte (van trouw)

³⁶⁶ In 2,10 wordt het adjectief ἀγαθός gebruikt. Misschien is de term μαρτυρουμένη in 5,10a wel de reden om hier het adjectief καλός te gebruiken (zie immers 3,7: μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν). In het slot van vers 10 gebruikt Paulus opnieuw de term ἀγαθός.

³⁶⁷ Deze uitdrukking verwijst vooral naar een houding van nederigheid en gastvrijheid. Zo Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 59; zo ook Thurston, *The Widows*, 49 met betrekking tot elk van de hier opgenoemde goede werken.

³⁶⁸ Heel letterlijk de SV: ‘als zij weelderig geworden zijn tegen Christus’. Veel vertalingen maken ‘de zinnen’ tot subject in hun vertaling, bijvoorbeeld NBG: ‘wanneer de zinnen haar van Christus aftrekken’ (zo ook Leidse vertaling, Willibrordvertaling).

³⁶⁹ Zie bijvoorbeeld Galaten 3,15. LSJ vermeldt Polybius, *Historiae* 8,36.5 waar ook πίστιν object van dit werkwoord is.

³⁷⁰ Met de betekenis ‘geloof’ zie bijvoorbeeld 2,8. Met de betekenis ‘gelofte’ zie bijvoorbeeld Polybius *Historiae* 8.36.5.

krachteloos maakt. Deze gelofte-interpretatie zou het best te begrijpen zijn in het licht van een speciale dienst door weduwen in de gemeente.³⁷¹

In het andere geval zou men interpreteren dat Paulus het huwelijk van de jonge weduwe veroordeelt omdat zij haar eerdere geloof verwerpt. Dit laatste zou het geval zijn wanneer men veronderstelt dat de jonge weduwe wil trouwen met een ongelovige. Het ὅταν γὰρ καταστρηιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ wordt dan heel specifiek in die zin begrepen.³⁷²

Vanuit de regel voor weduwen in 1 Korintiërs 7,39 lijkt deze laatste interpretatie het meest waarschijnlijk. Daar staat Paulus weduwen een volgend huwelijk toe, ‘mits het een huwelijk is in verbondenheid met de Heer’ (NBV - μόνον ἐν κυρίῳ). Van vrouwen die een ongelovige huwden werd wellicht verwacht dat zij zouden breken met hun geloof.³⁷³ Paulus vreest dus dat jonge weduwen zich gemakkelijker laten ‘meeslepen door hun hormonen’ en daardoor minder standvastig zijn in geloof.³⁷⁴

(b) Een tweede reden (ἀμα δὲ καὶ) die Paulus aandraagt om jonge weduwen niet in te schrijven is hun dagelijkse bezigheid. Rondgaand van huis tot huis (περιερχόμεναι τὰς οἰκίας) ontvangen zij onderricht (μανθάνουσιν) en maken zich aldus niet nuttig (ἀργαὶ υἱτ ἀ-εργός).³⁷⁵ Sterker nog, zij worden niet alleen ‘nutteloos’ maar ook ‘praterig’ (φλύαροι) en ‘bemoëiziek’ (περίεργοι), sprekend over dingen die niet horen (λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα).

Na zijn toelichting bij het verbod op het inschrijven van jonge weduwen, geeft Paulus aan welk gedrag hij dan wel van hen verlangt (v.14 βούλομαι οὖν...). Zij dienen te huwen (γαμεῖν), kinderen te krijgen (τεκνογονεῖν) en voor het huishouden te zorgen (οἰκοδεσποτεῖν). De term τεκνογονεῖν brengt het τεκνογονία van 2,15 weer in gedachten.

Kort samengevat. De verzen 5-6.9-15 bevatten regelgeving voor ware weduwen (d.i. weduwen zonder nageslacht). De ware weduwe hoopt op God en dit uit zich in een voortdurend bidden en smeken. Zij mag niet losbandig leven. Wil een weduwe ‘ingeschreven’ worden dan dient zij ouder dan zestig jaar te zijn, een getuigenis

³⁷¹ Zo onder meer Müller-Bardorff, *Exegese*, 120; Thurston, *The Widows*, 49; Bouma, *1, 2 Timotheus, Titus, Filémon*, 94-94; Spicq, *Épîtres Pastorales*, 536. Zie ook Gourgues, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite*, 192-193 die hierbij echter niet denkt aan een speciale dienst door weduwen in de gemeente.

³⁷² Winter, *Roman Wives*, 137; Calvin, *Pastorale Brieven*, 114; Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 121-122; Marshall, *Pastoral Epistles*, 600-601; Towner, *Letters to Timothy and Titus*, 349-352.

³⁷³ Plutarchus, *Conjugalium Praecepta* 19.

³⁷⁴ Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 126 formuleert nog enkele andere bezwaren tegen de gelofte-interpretatie. Onder meer stelt hij de vraag wat zo'n gelofte van trouw concreet zou moeten betekenen voor weduwen van boven de zestig. Hun hele leven stond immers al in het teken van goede werken en waarschijnlijk lag voor hen geen huwelijk meer in het verschiet. Een ander overtuigend argument is het gebruik van πίστις in vers 8, in een context van ‘verloochening’ van het geloof door specifiek gedrag.

³⁷⁵ Het is niet duidelijk waar de inhoud van μανθάνω op zou slaan. Een vaak geopperde suggestie is dat het hier eenvoudig om een ellips van het werkwoord εἶναι gaat (Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 60 / BDR 416.2). Dan zou de vertaling luiden: “zij leren (of gewinnen zich eraan) niet van nut te zijn”. Zie ook de infinitief na het werkwoord in 5,4. Anderzijds zou het gebruik van μανθάνω een verbinding kunnen leggen met 2 Timoteüs 3,6-7 (zie verder onder c.). Dan wordt de vertaling: “zij leren onnuttig”, m.a.w. “zij ontvangen onderricht en maken zich ondertussen niet nuttig” (Wagener, *Ordnung*, 205-206).

hebben van goede werken en steeds trouw gebleken in haar huwelijk. Jonge weduwen mogen niet worden ingeschreven: enerzijds vanwege het risico dat zij zich van Christus afkeren door te huwen met een ongelovige en anderzijds vanwege hun onledige dagelijkse bezigheid die leidt tot bemoeizucht en kwaadsprekerij. Paulus wil daarom dat jonge weduwen huwen, kinderen krijgen en voor hun huishouden zorgen.

Tot slot. Valt uit de regelgeving voor de weduwe zelf op te maken of de apostel hier over een specifieke dienst door weduwen schrijft? Een tweetal bevestigende argumenten kunnen worden aangevoerd. Allereerst vertonen de voorwaarden in de verzen 9-10 gelijkenis met de in hoofdstuk 3 gestelde voorwaarden aan opzieners en diakenen. Ten tweede zou men de uitdrukking *ὅτι τὴν πρῶτην πίστιν ἠθέτησαν* gemakkelijk in de zin van een verbroken gelofte kunnen interpreteren. Deze gelofteinterpretatie is dan het best te begrijpen tegen het licht van een speciale dienst door weduwen in de gemeente. Toch zijn beide argumenten niet dwingend. Immers, of een weduwe al dan niet in aanmerking kwam voor ondersteuning moest op de een of andere manier geregeld worden. Daar past een lijst met voorwaarden op zich goed bij. Daarnaast valt de uitdrukking *ὅτι τὴν πρῶτην πίστιν ἠθέτησαν* vanuit de regel voor weduwen in 1 Korintiërs 7,39 beter te verklaren zonder de gedachte aan een speciale gelofte (zie boven). Verder is het beter te begrijpen dat Paulus de bezigheid van jonge weduwen in vers 13 ‘nutteloos’ noemt wanneer dit wordt verklaard tegen de achtergrond van ondersteuning. Jonge weduwen die werden ingeschreven voor een specifieke dienst zouden juist wel van nut zijn. Tenslotte: het feit dat de verzen 9-15 stevig ingekaderd worden door het thema ondersteuning voor weduwen (vv.4-8 én 16), doet vermoeden dat ook dit de reden van hun ‘inschrijving’ was. Vanuit dit oogpunt is het dan ook niet waarschijnlijk dat met de weduwen in 1 Timoteüs 5 dezelfde categorie vrouwen aangeduid wordt als de vrouwelijke diakenen vermeld in 1 Timoteüs 3,11.³⁷⁶

c. Waardering

De taakomschrijvingen voor Timoteüs betreffen vooral het instrueren en regelen van wat Paulus verder inhoudelijk bepaalt. De aan hem gerichte imperatieven zijn positief gesteld.

De gemeente is het meest uitdrukkelijk in beeld in vers 16. Het onnodig belast worden van de gemeente met de zorg voor oneigenlijke weduwen wordt door Paulus negatief gewaardeerd (*μὴ βαρείσθω*). Daartegenover wordt de gemeente positief aangespoord om de ware weduwen te ondersteunen (*ἵνα ἑπαρκέσῃ*).

De nakomelingen van de weduwen worden in de verzen 4 en 16 positief aangespoord (*μανθανέτωσαν / ἐπαρκείτω*) om voor hun weduwen te zorgen. Het bijwoord *πρῶτον* geeft de sterke prioriteit van de opdracht aan. Omgekeerd wordt

³⁷⁶ Contra Van Bruggen, *Ambten*, 135-140; De Kruijf, *Pastorale Brieven*, 46.

het nalaten van die opdracht in vers 8 sterk afgekeurd: dat staat gelijk met verloochening van het geloof en is zelfs erger dan het handelen van een ongelovige.

De weduwe zelf wordt in vers 5 beschreven als voortdurend volhardend in smekingen en gebed. Deze onberispelijke houding wordt door de apostel positief beoordeeld. Hij plaatst haar immers in scherp contrast met een losbandige levensstijl die negatief beoordeeld wordt: de losbandige weduwe is levend dood (v.6). Kortom, de weduwe dient onberispelijk te zijn (ἀνεπίλημπτος v.7).

Wat betreft de inschrijving voor weduwenondersteuning formuleert Paulus in de verzen 9-10 een aantal positieve voorwaarden. De leeftijdsgrens van zestig jaar is een specificatie die niet echt onder de categorie ‘gedrag’ valt. Maar naar aanleiding van deze bepaling ziet Paulus zich wel genoodzaakt uit te weiden over het gedrag van jonge weduwen. Op twee punten wordt dit duidelijk negatief gewaardeerd. Sommige jonge weduwen keren zich tegen Christus en breken met het geloof omdat zij willen trouwen met een ongelovig persoon. Deze weduwen staan onder het oordeel (ἐχουσαι κρίμα v.12).³⁷⁷ Daarnaast wordt de bezigheid van jonge weduwen, het rondgaan langs huizen om voortdurend onderricht te ontvangen, in negatieve termen beschreven: de weduwen maken zich niet nuttig, zijn praterig, bemoeiziek en spreken over dingen die niet horen (v.13). Ook de verbinding van hun gedrag met de Satan in vers 15 spreekt boekdelen. Daartegenover stelt Paulus in vers 14 een aantal positieve bepalingen voor jonge weduwen.

d. Motivering

Welke factoren motiveren Paulus’ regelgeving voor weduwen en hun nakomelingen met betrekking tot de ondersteuning?

Allereerst is er een praktische motivering. De gemeente mag niet bezwaard worden met de zorg voor alle weduwen (v.16). Praktisch gesproken zou dit niet haalbaar zijn. Vandaar dat een weduwe, wanneer ze kinderen of kleinkinderen heeft, technisch gesproken niet aan te merken valt als ‘ware’ weduwe (vv.3-5).

Een tweede motivering die duidelijk uit de tekst af te leiden valt, is godsdienstig van aard. In vers 4 stelt Paulus uitdrukkelijk dat het onderhouden van de eigen (groot)moeder God welgevallig is. Waarschijnlijk is Paulus hier zo stellig over omdat de zorg voor de eigen moeder feitelijk aansluit bij het gebod de ouders te eren, waarop vers 3 wellicht zinspeelt. Daarnaast wijst het gebruik van εὐσεβῆιν (v.4) in die richting. Verder toont ook vers 8 de godsdienstige motivering: de onderhoudsplicht naast zich neerleggen staat haaks op het geloof. Deze christen handelt erger dan een ongelovige. Tot slot wordt in vers 16 de nakomeling expliciet als ‘gelovige vrouw’ aangeduid. Ook de gedragslijn voor de ware weduwen – zonder

³⁷⁷ Gaat het dan om het oordeel van mensen of van God? Van God, zo Marshall, *Pastoral Epistles*, 599; Roloff, *Der erste Brief an Timotheüs*, 297 met verwijzing naar 1 Korintiërs 11,29,34; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 351 merkt op dat in 3,6-7 “both the divine court and the court of public approval are parallel concerns”.

nakomelingen – wordt in de eerste plaats godsdienstig gemotiveerd. Voorop staat hun hoop op God (v.5). Contrasterend vormt het risico dat jonge weduwen breken met Christus en van het geloof afvallen voor Paulus een tegenindicatie om hen in te schrijven (vv.11-12).

Verder blijkt ook in deze perikoop de omgeving een motiverende factor voor Paulus' regelgeving (v.14). De apostel verlangt immers van weduwen een onberispelijke houding (v.7). Ook op dit punt is de houding van jonge weduwen een tegenindicatie om hen in te schrijven (v.13). De tegenstander mag geen kans krijgen om de christenen neer te halen (v.14). Met andere woorden: het gedrag van de jonge weduwen kan de gemeente bij haar omgeving in diskrediet brengen. In het licht van 1 Timoteüs 3,7 (δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἕξωθεν, ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμόν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου) is het aannemelijk om de figuur van de ἀντικειμένως in vers 14 op een tweede niveau gelijk te schakelen aan de satan die in vers 15 wordt genoemd. Satan werkt blijkbaar tegen de gemeente via de kritieken van buitenstaanders.³⁷⁸

Tenslotte is het vanuit vers 15 (ἧδη γὰρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ) te overwegen dat de concrete situatie te Efeze mee de aanleiding vormde om de regelgeving met betrekking tot ondersteuning van weduwen scherp te stellen. Sommige onderzoekers argumenteren namelijk dat de dwaalleer specifiek jonge weduwen beïnvloedde.³⁷⁹ De terminologie in de verzen 13 en 15 doet een verbinding met de thematiek van de dwaalleer vermoeden. Allereerst is er de vermelding van Satan (v.15), die Paulus ook in 1 Timoteüs 1,20 in de context van dwaalleer noemt. Ook het werkwoord ἐκτρέπομαι gebruikt Paulus in de PB vaker in relatie tot de dwaalleer (1 Tim.1,6; 2 Tim.4,4; vergelijk ook in 1 Tim.6,20 in de betekenis van 'zich afkeren van' dwaalleer). Wat betreft vers 13 is er allereerst het werkwoord μανθάνω dat ook in 2 Timoteüs 3,7 wordt gebruikt in relatie tot vrouwen die beïnvloed worden door dwaalleraars. Het werkwoord μανθάνω komt zeven maal voor in de PB.³⁸⁰ Op drie plaatsen verbindt Paulus het expliciet met vrouwen: 1 Timoteüs 2,11 (vrouwen), 1 Timoteüs 5,13 (jonge weduwen) en 2 Timoteüs 3,7 ('vrouwjes'). Uit de exegese van 1 Timoteüs 2,11 bleek dat onderricht voor vrouwen door Paulus niet als zodanig wordt afgekeurd. Maar het uit zijn op onderricht in 1 Timoteüs 5,13 is van een andere aard omdat het gepaard gaat met nutteloos, praterig en bemoeiziek gedrag. Ook het verlangen naar onderricht in 2 Timoteüs 3,7 is van een andere aard: het voert niet tot kennis van de waarheid. Een andere overeenkomst is dat zowel in 1 Timoteüs 5,13 als 2 Timoteüs 3,6 dit ontvangen van onderricht expliciet gelokaliseerd wordt binnen het huishouden (οἰκία). Op grond van deze terminologische en inhoudelijke parallellen is het niet

³⁷⁸ Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 357.

³⁷⁹ Onder meer Bassler, "The Widows' Tale," 31-32.37; Wagener, *Ordnung*, 205-206; M. Tsuji, "Zwischen Ideal und Realität. Zu den Witwen in 1 Tim.5.3-16," *NTS* 47 (2001): 92-104 op pp.102-103; Towner, *Goal*, 1887; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 127; Mounce, *Pastoral Epistles*, 549.

³⁸⁰ 1 Timoteüs 2,11; 5,4.13; 2 Timoteüs 3,7.14 (2 maal); Titus 3,14.

ondenkbaar dat de aanwezigheid van dwaling in de gemeente een verbindende schakel vormt tussen deze verschillende plaatsen met instructie aan vrouwen.

Excurs: 2 Timoteüs 3,1-9

Expliciet nog dan in de beide andere passages waar onderricht aan vrouwen in beeld is, komt in 2 Timoteüs 3,6-9 de connectie van bepaalde vrouwen met de dwaalleer naar voren. Het gedrag van de dwaalleraren wordt in deze perikoop vanuit een dubbel perspectief negatief gewaardeerd: zowel (1) vanuit het oogpunt van de ‘toekomst’ als (2) vanuit het verleden.

(1) Allereerst schetst Paulus het optreden van de dwaalleraren binnen het kader van het (toekomstig) eschatologische kwaad.³⁸¹ De dwaalleraren blijken namelijk te behoren tot de groep mensen die in de verzen 1-5 beschreven is (ἐκ τούτων γάρ εἰσιν - vers 6). Het aanwijzend voornaamwoord τούτων (v.6) verwijst net als het τούτους (v.5) naar οἱ ἄνθρωποι uit vers 2. Deze mensen leven in de laatste dagen (ἐσχάταις ἡμέραις - v.1).³⁸² De personen met wie Timoteüs in het ‘heden’ van de briefcontext de confrontatie moet aangaan, behoren tot deze ‘toekomstige’ groep mensen. De wisseling van futurumvormen (vv.1-2.9) naar praesensvormen (vv.6-8) reflecteert dus een bewuste vermenging van beide tijdsdimensies. Paulus geeft hiermee de ernst van de huidige situatie aan.³⁸³

De acties van de dwaalleraren behoren tot het eschatologische kwaad. Deze uitdrukkelijke verbinding onderstreept het belang van Timoteüs’ handelen in de concrete situatie van dwaling.

(2) Ten tweede waardeert Paulus het gedrag van de dwaalleraren negatief vanuit het verleden. Hij vergelijkt hun acties met het handelen van Egyptische magiërs aan het hof van de farao (Exodus 7,11.22; 8,3.14-15; 9,11). Paulus noemt ze in vers 8 bij naam: Ἰάννης καὶ Ἰαμβρῆς. Het Oude Testament vermeldt de namen van de magiërs niet. De namen zijn wel te vinden in de latere Joodse en pagane overlevering.³⁸⁴ Beide personen worden er geassocieerd met magie, toverkunsten en astrologie. Sommige onderzoekers achten het mogelijk dat ook de dwaalleraren magie

³⁸¹ De opvatting dat het kwaad op grote schaal zal toenemen tegen het einde van de wereld is zowel in christelijke als in joodse geschriften te vinden (zie bijvoorbeeld Mc.13; Rom.5,3-5; Jak.1,2-4,12; 1 Pe. 1,6-7; Op.18; QpHab. 2,5-11).

³⁸² Dit is de enige plaats binnen het *corpus paulinum* waar de formulering ἐν ἐσχάταις ἡμέραις voorkomt. Wel is de formulering te vinden in Handelingen 2,17 en Jakobus 5,3 – vergelijk 2 Petrus 3,3 en Johannes 6,39.40.44.54; 7,37; 11,24; 12,48 waar het enkelvoud voorkomt. In 1 Timoteüs 4,1 is een soortgelijke formule te vinden: ἐν ὑστέροις καιροῖς.

³⁸³ Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 120-121.

³⁸⁴ Zo wordt in het Damascusdocument (CD 5,18-19) gesproken over ‘Jannes en zijn broer’. De namen komen behalve in 2 Tim.3,8 niet voor in het Nieuwe Testament, noch bij de Apostolische Vaders, Philo of Josephus. In elk geval vanaf de derde eeuw na Christus circuleerde een apocrief boek gewijd aan deze beide magiërs (vgl. de vertaling plus commentaar door A. Pietersma, *The Apocryphon of Jannes & Jambres The Magicians* (Leiden: Brill, 1994)). Zie voor een uitgebreid overzicht van vindplaatsen in de Joodse traditie Strack-Billerbeck, *Kommentar III*, 660-664; verder geeft ook Quinn-Wacker een goed overzicht (*The First and Second Letters to Timothy*, 727-730).

gebruikten.³⁸⁵ Het centrale punt van vergelijking tussen de dwaalleren en beide genoemde magiërs is in elk geval duidelijk het verzet: ὄν τρόπον δὲ ἀντέστησαν / οὕτως καὶ ἀντίστανται. Zoals Jannes en Jambres zich tegen Mozes en dus tegen God verzetten, zo hinderen de dwaalleren de verbreiding van de waarheid. Maar in beide gevallen gaat het om vruchteloos verzet: net als Jannes en Jambres zullen de dwaalleren het niet ver brengen, verzekert Paulus in vers 9. De toekomstige tijd wordt weer opgenomen (προκόψουσιν - ἔσται) en verbonden met de verleden tijd (ἔγένετο). Hierdoor vormt het afsluitende vers 9 een synthese van de verschillende tijdsdimensies in de perikoop: de tegenwoordige realiteit van de dwaalleer (vv.6—8), de eschatologische ‘toekomst’ (vv.1-5) en de verhaalde gebeurtenis uit Israëls verleden (v.8) die, via analogie, Paulus’ voorzeggings bevestigt.

Door het verbinden van de verschillende tijdsdimensies in zijn negatieve waardering van de dwaalleer, maakt de apostel in elk geval één zaak duidelijk: de dwaalleren bevinden zich met hun acties in de doorlopende lijn van verzet en negativiteit binnen de heilsgeschiedenis. Het belang van deze gedachte blijkt ook uit de retorische opbouw van de perikoop. Paulus haalt het belangrijkste probleem letterlijk naar voren: het eschatologische kwaad. Hij wijst Timoteüs op wat zich ‘heilshistorisch’ aan het voltrekken is. Pas in tweede instantie komen de personen en inhouden aan de orde. Het gaat de apostel niet louter om de objectieve inhoud van het evangelie, de verschillende ‘geloofsinhouden’ die samen dé waarheid zouden vormen. Het gaat hem ten diepste om de voortgang van dat evangelie.

e. Sociale conventies

Weduwen vormden een aanzienlijke groep op het totaal van de vrouwenpopulatie in de oudheid. Naar schatting ging het om dertig procent van de vrouwen.³⁸⁶ Ze worden vaak omschreven als een niet te benijden categorie: sociaal onderdrukt, rechteloos en geminacht. Stählin vermeldt echter dat dit vooral uit de Oosterse wetten en wijsheidsliteratuur blijkt.³⁸⁷ Zowel in een Joodse als in een Grieks-Romeinse context genoten weduwen bescherming vanuit de bruidsschat.³⁸⁸ De morele en legale

³⁸⁵ Bijvoorbeeld Spicq, *Épîtres Pastorales*, 104-110.779; Brox, *Pastoralbriefe*, 256; Oberlinner, *Pastoralbriefe-2*, 131; Quinn-Wacker, *The first and second letters to Timothy*, 730.

³⁸⁶ Winter, *Roman Wives*, 124-125.

³⁸⁷ Stählin, “γάρα”, 431.

³⁸⁸ Winter, *Roman Wives*, 126. In “Providentia,” merkt Winter echter op: “However worthy the legal intentions were there were always those who slipped through the net, especially those at the lowest end of the economic scale” (B.W. Winter, “Providentia for the Widows of 1 Timothy 5.3-16,” *TyndB* 39 (1988): 83-99, op p.86). Het Jodendom kende naast de bruidsschat ook nog een additionele ‘bruids-prijs’, de מוהר (*mohar*): zie de bespreking op pp.113-115 bij J.J. Collins, “Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism,” in L.G. Perdue *et al.* (red.), *Families in Ancient Israel* (The Family, Religion, and Culture; Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 104-162; Zie ook J.A. Boersma, *Huwelijksbetalingen. Een antropologisch-ethisch onderzoek naar de bruidsprijs op Oost-Sumba* (Mission 21; Zoetermeer: Boekencentrum, 1997), 113-138; Cohick, *Women in the World of the Earliest Christians*, 112-115. Over de bescherming voor weduwen tijdens de tweede tempelperiode zie ook D.W. Chapman, “Marriage and Family in Second Temple Judaism,” in K.M. Campbell (red.), *Marriage and Family in the Biblical World* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 183-239, op pp.215-217.

verplichting van kinderen om voor hun ouders te zorgen speelde daarin een grote rol. De bruidsschat diende als onderpand. Wanneer een vrouw weduwe werd, genoot ze (met haar bruidsschat) bescherming in het huis van haar oudste zoon, een andere zoon of haar eigen vader. Deze persoon werd dan de ‘heer van de bruidsschat’, hetgeen de verplichting inhield tot onderhoud van de weduwe.³⁸⁹ Dit gegeven maakt het des te opvallender dat Paulus in vers 16 spreekt over de verplichting van een gelovige vrouw (τις πιστή) om haar weduwen te onderhouden. Zij geldt in Paulus’ instructie wellicht niet als typevoorbeeld voor de ‘heer van de bruidsschat’.³⁹⁰ Anderzijds is Paulus’ gebruik van πιστή vanuit praktisch oogpunt wel logisch. Praktisch gesproken zal het juist de vrouw des huizes geweest zijn die voor de weduwen binnen het huishouden zorgde.³⁹¹

Het mag bevreemden dat de vroegchristelijke kerk toch een collectieve weduwenondersteuning kende. Daarin volgde zij echter het synagogale gebruik van ondersteuning. Wekelijks werd in de synagoge aan de armen, waaronder de weduwen, geld uitgedeeld. De gemeente te Jeruzalem lijkt dit gebruik te hebben overgenomen (op dagelijkse basis).³⁹² Het Jodendom was in de lijn van het Oude Testament de weduwen toegenegen en kende ook andere weduuvriendelijke praktijken. Stählin vermeldt bijvoorbeeld de regeling dat een weduwe zolang ze weduwe was in het huis van haar man mocht blijven leven en genieten van zijn vermogen.³⁹³

Het spreekt vanzelf dat de kerkelijke collectieve weduwenondersteuning binnen een Romeinse setting tot allerlei misbruiken ging leiden. Enerzijds bestond het risico dat de kinderen van de weduwe de morele en legale verplichting tot ondersteuning niet meer ging nakomen. Er werd toch al voor de weduwe gezorgd. De christen hield wel de bruidsschat maar vervulde niet meer de daaraan gekoppelde verplichting.³⁹⁴ Dit maakt Paulus’ vergelijking in vers 8 (καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων) des te scherper. Anderzijds bevorderde het extra geld uit de collectieve weduwenondersteuning het promiscue gedrag waar weduwen in het Romeinse Rijk toch al om bekend stonden.³⁹⁵ Ook de Romeinse wetgeving trachtte het huwen en het krijgen van kinderen te bevorderen. De lex Julia bevatte strafmaatregelen voor jonge mannen (25-60 jaar) en vrouwen (20-50 jaar) die geen kinderen hadden en niet opnieuw huwden na scheiding of het overlijden van hun partner.³⁹⁶

³⁸⁹ Winter, *Roman Wives*, 126.

³⁹⁰ Hoewel er ook een variant bestaat, onder meer door de Meerderheidstekst vertegenwoordigd, die zowel de mannelijke als de vrouwelijke gelovige noemt. Van Bruggen kiest voor deze variant. Hij argumenteert dat de kortere lezing wellicht door *homoeoarcton* ontstaan is. Maar ook dan blijft het de vraag of de ‘heer van de bruidsschat’ een vrouw kon zijn.

³⁹¹ Vergelijk Spicq, *Épîtres Pastorales*, 539-540.

³⁹² Winter, *Roman Wives*, 127-128.

³⁹³ Stählin, “χῆρα,” 436.

³⁹⁴ Winter, “Providentia,” 88.93.

³⁹⁵ Winter, *Roman Wives*, 129 met verwijzing naar onder meer Cicero, *Pro Caelio* 38 en Petronius, *Satyricon* 110.

³⁹⁶ Winter, *Roman Wives*, 125.137.

2. Conclusie over 1 Timoteüs 5,3-16

Om een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag hoe Paulus' instructie zich verhoudt tot de bestaande sociale conventies werd de perikoop bestudeerd aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten tot nog toe kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

De perikoop bevat instructie voor meerdere 'partijen'. De aansporing van Timoteüs en deze van de gemeente liggen dicht tegen elkaar aan. Timoteüs is ongetwijfeld degene die aangesproken wordt als het om het onderrichten van weduwen en hun familie gaat (v.7). Daartegenover is de gemeente duidelijk degene die een bepaalde groep van weduwen moet onderhouden (v.16). Maar wat betreft het eren (v.3), inschrijven (v.9) en weren (v.11) van weduwen blijken zowel Timoteüs als de gemeente aangesproken.

Het eren van weduwen dient geïnterpreteerd te worden tegen de ruimere achtergrond van het gebod om ouders te eren. Heel concreet gaat het om het bieden van geldelijke of materiële ondersteuning. Wat betreft de ondersteuning van weduwen zijn in de eerste plaats de (klein)kinderen verantwoordelijk (vv.4.8.16). De 'ware' weduwen, het eigenlijke object van $\tau\mu\acute{\alpha}\omega$ in vers 3, hebben geen nakomelingen en hopen dus op God (v.5). Dit uit zich in een volhardend smeken en bidden (v.5) gepaard met een onberispelijke levensstijl (v.6). Ware weduwen komen in aanmerking voor ondersteuning wanneer zij bovendien aan een aantal extra voorwaarden voldoen (vv.9-10). Zij moeten een getuigenis hebben van goede werken en steeds trouw gebleken zijn in hun huwelijk. Naast deze gedragslijn stelt Paulus ook de leeftijdsgrens van zestig jaar.

Deze leeftijdsgrens roept de vraag op naar de ondersteuning voor jonge weduwen. Timoteüs (ook: de gemeente) moet hen weren wat betreft de inschrijving tot ondersteuning. Paulus beschrijft het gedrag dat van hen te verwachten valt in negatieve termen. Het risico bestaat dat zij zich, als gevolg van hun hormoonhuishouding, tegen Christus keren en dat zij willen trouwen (bedoeld is: met een niet-christen) (v.11). Het huwen als zodanig staat daarbij niet onder het oordeel (zie immers vers 14) maar wel de breuk die specifiek dit huwelijk zou inhouden met het eerdere geloof (v.12). Daarnaast omschrijft Paulus de dagelijkse bezigheid van jonge weduwen die voortdurend willen leren als nutteloos en leidend tot bemoeizucht en kwaadsprekerij (v.13). Paulus wil daarom dat jonge weduwen huwen, kinderen krijgen en voor hun huishouden zorgen (v.14). Want sommigen van hen blijken al de satan achterna te zijn gegaan (v.15).

Bij dit alles is er geen sprake van een speciale dienst door weduwen. De passage over de weduwen in 1 Timoteüs 5 kan in elk geval niet worden beschouwd als

bewijs voor het voorkomen van deze bijzondere weduwendienst in het Nieuwe Testament.

Paulus' motivering en de bestaande sociale conventies

Met zijn instructie voor weduwen sluit Paulus enerzijds wel, anderzijds niet aan bij de bestaande sociale conventies. Het joodse en christelijke fenomeen van de collectieve ondersteuning ging namelijk in tegen wat in het Romeinse Rijk gebruikelijk was. Paulus houdt dit systeem aan en sluit op dit punt dus eerder aan bij de joodse achtergrond van de gemeente dan bij de sociale conventies. Toch, wellicht gedwongen door de gemengde samenstelling van de gemeente, stelt hij de regelgeving rond het systeem scherp tegen mogelijk misbruik. Dit doet hij op twee manieren. (1) Alleen de 'ware' weduwen (de echte alleenstaanden dus) kunnen aanspraak maken op ondersteuning. De andere weduwen moeten ondersteuning krijgen van hun nakomelingen. Deze maatregel lijkt op de morele (en soms legale) verplichting die hieromtrent ook speelde in het Romeinse Rijk. In die zin sluit Paulus bevestigend aan bij de bestaande sociale conventies te Efeze. (2) Om van ondersteuning te mogen genieten moet aan enkele bijkomende voorwaarden worden voldaan. Een van die voorwaarden is de leeftijdsgrens van zestig jaar. De jonge weduwen moeten hertrouwen, kinderen krijgen en voor hun huishouden zorgen. Ook deze maatregel is maatschappijbevestigend in die zin dat ook in de Romeinse wetgeving jonge weduwen geacht werden te hertrouwen en kinderen te krijgen. Wel was voor vrouwen de bovengrens voor de verplichting tot hertrouwen in de Romeinse wetgeving op vijftig jaar gesteld.³⁹⁷

Waar Paulus aansluit bij de bestaande sociale conventies lijkt hij niet zozeer op het legale als wel op het morele en praktische niveau te spreken. De gelovige persoon in vers 16 bijvoorbeeld is duidelijk een vrouw – en dus strikt genomen niet de 'heer van de bruidsschat'. De motieven die Paulus aanvoert, zijn zowel praktisch als godsdienstig van aard. Praktisch gesproken mag de gemeente niet onnodig belast worden als het om financiën gaat. Een heldere regelgeving met betrekking tot wie wel en wie niet ondersteuning kan ontvangen, is daarbij van groot belang. Verder motiveert Paulus zijn instructie op enkele punten vanuit de dienst aan God en één maal vanuit het verbonden zijn met Christus. Daarnaast acht Paulus het van groot belang om de gemeente niet in diskrediet te brengen bij haar niet-christelijke omgeving. Tot slot vormde de concrete situatie van dwaalleer te Efeze mogelijk mede de aanleiding voor de instructie met betrekking tot jonge weduwen.

397 Winter, *Roman Wives*, 137.

E. 1 TIMOTEÛS 5,17-25

De regelgeving in 1 Timoteüs 5,17-25 betreft ‘oudsten’. De structuur van het tekstgedeelte 5,1-6,2 reikt de afgrenzing van de perikoop binnen de context aan: na de introducerende verzen 1-2 markeert de notie van eer (τιμάω / τιμή) verbonden aan een categorie personen binnen de gemeente telkens de overgang naar een nieuwe perikoop (5,3; 5,17; 6,1). Tegelijk zorgt deze structuur ook voor de inbedding van de perikoop in de context. Deze blijkt verder uit de doorgaande lijn van imperatieven die begon in 4,7 en eindigt in 6,2. Opmerkelijk is ook dat Paulus zowel in 5,3-16 als in 5,17-25 duidelijke criteria geeft met betrekking tot de personen voor wie de eer bedoeld is (resp. weduwen en oudsten). Tot slot bevatten beide perikopen zowel goede als slechte voorbeelden van deze personen.³⁹⁸

Minder voor de hand liggend is de interne opbouw van de perikoop. De verzen 17-20 gaan uitdrukkelijk over oudsten (πρεσβύτεροι). Vanaf vers 21 ontbreekt echter een duidelijke verwijzing naar deze personen. Sommige onderzoekers betwijfelen dan ook de interne coherentie van de perikoop. Zij zien de aansporing van Timoteüs in vers 21 om alles onpartijdig en zonder vooroordeel in acht te nemen als een overgang.³⁹⁹ Paulus zou overschakelen van het thema oudsten (vv.17-20) naar het thema zondaren (vv.21-25).⁴⁰⁰ Een vergelijkbare aansporing in 6,13 toont echter aan dat vers 21 niet noodzakelijk het karakter van een overgang heeft. Bovendien laat de triade in vers 5,21 (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων) zich het best interpreteren als een verwijzing naar het hemelse gerechtshof.⁴⁰¹ Dit beeld betreft het vers nauwer op de voorgaande verzen, wat ook pleit voor de interne coherentie van de perikoop. 1 Timoteüs 5,17-25 kan dus het meest waarschijnlijk als geheel worden betrokken op oudsten.⁴⁰²

De perikoop is als volgt opgebouwd:⁴⁰³

vv.17-20 A. Timoteüs’ handelen m.b.t. de positieve oudste (vv.17-18)

³⁹⁸ Voor uitgebreidere argumentatie zie Van Neste, *Cohesion*, 95-98.

³⁹⁹ Vergelijk 1,18 en 3,14 waar duidelijk overgangen gemarkeerd worden door vergelijkbare aansporingen aan Timoteüs.

⁴⁰⁰ Zo Dibelius – Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 62.

⁴⁰¹ Een vergelijkbare uitdrukking, duidelijker gekoppeld aan het oordeel, is te vinden in 2 Timoteüs 4,1. Voor uitgebreide argumentatie zie P.H.R. van Houwelingen, “Oudsten in opspraak. Een integrale exegetische van 1 Timoteüs 5:17-25,” *Soteria* 24/4 (2007): 46-47. Op de hemelse triade als rechterlijke instantie wijst ook J.W. Fuller, “Of Elders and Triads in 1 Timothy 5.19-25,” *NTS* 29 (1983): 258-263. Hij legt het vers uit tegen de achtergrond van Deuteronomium 19,17 waar ook een triade oordeelt over zondaren. Hoewel de passage in Deuteronomium 19,15-21 duidelijk op de achtergrond van Paulus’ betoog meeklinkt, gaat de koppeling van beide triaden bij Fuller iets te gemakkelijk. Voor de overeenkomst tussen rechters en engelen valt geen bewijs te vinden (Van Houwelingen, “Oudsten,” 47; vgl. *Timoteüs Titus*, 136-137).

⁴⁰² J.P. Meier, “Presbyteros in the Pastoral Epistles,” *CBQ* 35 (1973): 323-345, op p.325; Van Houwelingen, “Oudsten,” 41.

⁴⁰³ Het AB[C]BA schema is te vinden bij meerdere auteurs. Zie bijvoorbeeld Meijer, “Presbyteros,” 336; L. Floor, “Church Order in the Pastoral Epistles,” in *Ministry in the Pauline Letters* (= Neotestamentica 10, Annual publication of Die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika; Pretoria, 1976), 81-91, op p.86; Van Houwelingen, “Oudsten,” 41 (vgl. *Timoteüs Titus*, 131). De meeste auteurs plaatsen daarbij de verzen 19-22 als één tekstgeheel onder B.

B. Timoteüs' handelen m.b.t. de aangeklaagde oudste (vv.19-20)

vv.21-23 C. Timoteüs' houding: onpartijdig, voorzichtig en zuiver

vv.24-25 B'. reden: het al dan niet duidelijk zijn van zonde (v.24)
A'. reden: het al dan niet duidelijk zijn van goede werken (v.25)

1. Oudsten

- ¹⁷ Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν,
μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.
- ¹⁸ λέγει γὰρ ἡ γραφή· βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις,
καί· ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.
- ¹⁹ κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου,
ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων.
- ²⁰ Τοὺς ἀμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε,
ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν.
- ²¹ Διαμαρτύρομαι
ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων,
ἵνα ταῦτα φυλάξης
χωρὶς προκρίματος,
μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.
- ²² χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει
μηδὲ κοινώνει ἀμαρτίαις ἄλλοτρίαις·
σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει.
- ²³ Μηκέτι ὑδροπότει,
ἀλλὰ οἴνω ὀλίγῳ χρῶ
διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνὰς σου ἀσθενείας.
- ²⁴ Τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἀμαρτίαι πρόδηλοὶ εἰσιν
προάγουσαι εἰς κρίσιν,
τισὶν δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν·
- ²⁵ ὡσαύτως καὶ τὰ ἔργα τὰ καλὰ πρόδηλα,
καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα κρυβῆναι οὐ δύνανται.

¹⁷ De oudsten die goed leidinggeven moeten dubbel en dwars worden geëerd, vooral de zwoegers in woord en leer. ¹⁸ Want de Schrift zegt: 'U mag een dorsend rund niet muilkorven' en: 'de arbeider is zijn loon waard'. ¹⁹ Accepteer geen aanklacht tegen een oudste, tenzij op gezag van twee of drie getuigen. ²⁰ Zij die gezondigd hebben moet je in aanwezigheid van allen terechtwijzen opdat ook de overige [oudsten] worden afgeschrikt. ²¹ Ten overstaan van God en Christus Jezus en de uitverkoren engelen roep ik je dringend op deze dingen te bewaken, zonder vooroordeel en onpartijdig in je handelen. ²² Leg niemand te snel de handen op en

maak je dus niet deelachtig aan de zonden van anderen; hou jezelf rein.²³ Drink niet louter water, maar gebruik ook een beetje wijn vanwege je maag en je vele kwalen.²⁴ Van sommige mensen zijn de zonden duidelijk, voor hen uitgaand naar het oordeel; bij anderen echter komen zij achteraan.²⁵ Zo ook zijn de goede werken duidelijk en anders kunnen zij toch niet verborgen blijven.

a. Categorie

Sterker dan in de voorgaande perikoop wordt in 5,17-25 allereerst Timoteüs door Paulus aangesproken. De imperatieven in de verzen 19-23 zijn allemaal in de tweede persoon gesteld. En zeker de heel persoonlijke raadgeving over het drinken van wijn (vers 23) kan alleen maar voor Timoteüs bedoeld zijn. Dus Paulus geeft in de eerste plaats aan hoe zijn medewerker Timoteüs zaken met betrekking tot oudsten moet regelen. Toch gaat het in 5,17-25 ook om regelgeving algemeen en om de verhouding tussen oudsten en gemeenteleden. Dat blijkt allereerst uit de thematische aansluiting bij de voorgaande en volgende perikopen. Verder blijkt deze algemeenheid ook uit de imperatief ἀξιούσθωσαν waarvan οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι het subject zijn. Tot slot is ook de uitdrukking ἐνώπιον πάντων in vers 20 een aanduiding hiervoor.⁴⁰⁴ Kortom, niet zozeer de regelgeving voor Timoteüs als wel de oudsten en hun positie in de gemeente vormen de invalshoek van onderstaande exegese.

De term πρεσβύτερος komt binnen het *corpus paulinum* alleen voor in de PB.⁴⁰⁵ Meestal wordt aangenomen dat πρεσβύτερος in 1 Timoteüs 5,17 in de technische zin van het woord als ‘oudste’ vertaald moet worden.⁴⁰⁶ In 5,1 gebruikte Paulus de term ook al, maar dan in de betekenis ‘oude man’ refererend aan de ‘senioren’ binnen de gemeente. Zoals bij de exegese van 1 Timoteüs 3 al aangegeven lijkt de technische term πρεσβύτερος uitwisselbaar met de term ἐπίσκοπος. Over de precieze verhouding tussen beide termen en hun herkomst zijn onderzoekers het niet eens.⁴⁰⁷ Ook de functie van oudsten binnen de gemeente is onduidelijk. Uit vers 5,17 valt in elk geval op te maken dat de oudsten van wie in deze perikoop sprake is, belast waren

⁴⁰⁴ Contra Lock, Ridderbos en Versteeg die πάντων als een verwijzing naar de andere oudsten lezen (Lock, *Pastoral Epistles*, 63; Ridderbos, *Pastorale Brieven*, 142; Versteeg, “Ouderling,” 11-55). Toch lijkt het meer voor de hand te liggen dat Paulus hiermee op de hele gemeente doelt omdat hij in het directe vervolg van het vers de medeoudsten met οἱ λοιποὶ aanduidt (Van Houwelingen, “Oudsten,” 46).

⁴⁰⁵ 1 Timoteüs 5,1.17.19; Titus 1,5. In de rest van het Nieuwe Testament komt de term vaker voor.

⁴⁰⁶ Deze interpretatie wordt niet gedeeld door Jeremias (*Die Briefe an Timotheus und Titus*, 41-42). Hij wil overal in de PB consequent ‘oude man’ vertalen. Met betrekking tot het gebruik van πρεσβύτερος in 5,17 argumenteert Jeremias dat de ‘technische’ vertaling ook twee niveaus van geldelijke tegemoetkoming met zich mee brengt, wat hij onwaarschijnlijk acht. Hij stelt dat het wellicht om een vorm van dubbele ondersteuning ging voor oude mannen die in een bijzonder geval hun krachten in dienst van de gemeente stelden. Vergeleken met de gebruikelijke ondersteuning voor weduwen en oude mannen kregen zij dan een dubbel deel om deze diensten te waarden. Meier, “Presbyteros,” 343 argumenteert hiertegen dat noch in de directe context, noch in de PB algemeen een ondersteuning voor oude mannen vermeld wordt. Bovendien is het nog maar de vraag of de uitdrukking διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν refereert aan een ‘dubbele vergoeding’ (zie verder onder punt c).

⁴⁰⁷ Dat de termen uitwisselbaar zijn blijkt uit Handelingen 20,17.28 en Titus 1,5.7. Over de onderlinge verhouding van beide functies en de herkomst van beide termen zie de bespreking van 1 Timoteüs 3,1-13. Een uitgebreide discussie van de verschillende standpunten zou te ver voeren.

met leidinggeven (προϊστῆμι), prediking en onderwijs (οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ).⁴⁰⁸ Dit sluit aan bij terminologie die in hoofdstuk 3 voor zowel opzieners als diakenen gebruikt werd.⁴⁰⁹

De vermelding van handoplegging in 1 Timoteüs 5,22 wijst er volgens sommige onderzoekers op dat oudsten een aanstelling (vgl. Tit.1,5 ἵνα καταστήσῃς πρεσβυτέρους) kenden door handoplegging.⁴¹⁰ De handoplegging wordt dan geïnterpreteerd als een toerustingsgebaar waardoor de persoon in kwestie aangesteld werd voor een bepaalde taak. Handoplegging als toerustingsgebaar komt voor op andere plaatsen in het Nieuwe Testament – hoewel niet voor oudsten – bijvoorbeeld duidelijk in Handelingen 13,3 waar Barnabas en Saulus na handoplegging worden uitgezonden om te prediken. Een minderheid van onderzoekers duidt de handoplegging in 1 Timoteüs 5,22 als een gebaar van verzoening voor zondaren en afvalligen.⁴¹¹ Handoplegging als verzoeningsgebaar is echter ten vroegste vanaf de derde eeuw geattesteerd.⁴¹² Bovendien fungeert de handoplegging in 1 Timoteüs 4,14 en 2 Timoteüs 1,6 als toerustingsgebaar wat een vergelijkbare interpretatie in 5,22 waarschijnlijker maakt. Paulus waarschuwt Timoteüs dus voor een ‘te snelle’ aanstelling van oudsten (v.22a), waardoor hij deel zou kunnen krijgen aan hun zonden (v.22b). De vereiste kwaliteiten voor opzieners mogen dan wel duidelijk gesteld zijn (3,1-7), zonden zijn niet altijd meteen duidelijk vast te stellen (v.24). Deze voorzichtigheid is in lijn met Paulus’ vereiste voor opzieners in 3,6 dat pas bekeerden niet voor de taak van opziener in aanmerking komen. Ook de bepaling in 3,10 dat diakenen eerst beproefd moeten zijn alvorens zij kunnen dienen getuigt van dezelfde voorzichtigheid.⁴¹³

⁴⁰⁸ Voor de vraag of de formulering in 5,17 meerdere soorten van oudsten veronderstelt: zie onder b.

⁴⁰⁹ Voor de ἐπίσκοπος: 3,2 (διδασκτικόν) en 3,4-5 (προϊστῆμι); Voor de διάκονος: 3,12 (προϊστῆμι).

⁴¹⁰ Onder meer Calvin, *Pastorale Brieven*, 124; Bouma, *1,2 Timotheus, Titus, Filémon*, 98; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 259-260; Marshall, *Pastoral Epistles*, 621-622; Quinn – Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 473; Fuller, “Elders and Triads,” 259.261; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'église ancienne* (Wetteren: J. De Meester ; Paris: J. Gabalda, 1925) pp.124-131.

⁴¹¹ Bijvoorbeeld Dibelius – Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 62; Lock, *Pastoral Epistles*, 63-64; Hanson, *Pastoral Epistles*, 103; Bornkamm, “πρέσβυς”, 667. Deze interpretatie van het vers is geattesteerd vanaf Tertullianus (*De Pudicitia* 18.9. Vgl. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7.2 die spreekt over de oude gewoonte van handoplegging bij terugkeer van afvalligen in de kerk). Terecht tekent Van Houwelingen (“Oudsten,” 47-48, vgl. *Timoteüs Titus*, 137-138) als bezwaar tegen deze interpretatie aan dat de gerichtheid van de perikoop op oudsten verdwijnt. Zelf stelt hij een soort middenweg tussen ‘aanstelling’ en ‘verzoening’ voor waarbij hij de handoplegging in vers 22 interpreteert als het heropnemen van berouwvolle zondaars in de kring van oudsten.

⁴¹² Vgl. Coppens, *Impositions des mains*, 130-131.374-392 met verwijzingen naar o.m. Origenes, Cyprianus en de Didascalia Apostolorum. Dit is meteen ook het belangrijkste bezwaar tegen de interpretatie die Irwin voorstelt (B.P. Irwin, “The Laying on of Hands in 1 Timothy 5:22: A New Proposal,” *BBR* 18 (2008): 123-129). Hij wil de handoplegging in 5,22 duiden als een beschuldigend gebaar in de lijn van Leviticus 24,14 en het apocriefe Suzanna 34. Maar dit is niet terug te voeren op het Nieuwe Testament en zelfs niet op de oude kerk (Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 138).

⁴¹³ Mounce, *Pastoral Epistles*, 317.

b. Gedrag

Van oudsten wordt in vers 17a gezegd dat zij leidinggeven (προϊστημι).⁴¹⁴ Dit wordt verder bepaald door het bijwoord καλῶς. De oudsten die ‘goed’ leiding geven zijn dubbele eer waardig, zo schrijft de apostel. Gaat het dan om oudsten die hun werk ‘naar behoren’ uitvoeren of eerder om oudsten die hun werk ‘uitstekend’ verrichten? Vertalen met ‘uitstekend’ lijkt te impliceren dat de ‘doorsnee’ leidinggevende oudste slechts ‘enkele’ eer waardig is. De eer in vers 17 staat echter in relatie tot de eer voor weduwen in vers 3.⁴¹⁵ Paulus houdt de gemeente voor haar weduwen te eren en haar oudsten die ‘naar behoren’ leiding geven ‘dubbel’ te eren. Dat leiding geven naar behoren niet zo vanzelfsprekend was, blijkt trouwens uit het vervolg van de perikoop. De uitdrukking οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι in vers 17 vormt dus de tegenhanger van de uitdrukking zondaars (τοὺς ἀμαρτάνοντας) in vers 20.

Uit vers 17b blijkt dat sommige oudsten hard werkten of zwoegden (κοπιᾶω) in woord en leer, dit is in prediking en onderricht. Op grond van 1 Timoteüs 5,17 argumenteert Calvijn dat er twee soorten van oudsten bestonden in de vroege kerk: regeeroudsten (v.17a) en leeroudsten (v.17b), waarbij de laatste soort een subgroep onder de eerste vormde.⁴¹⁶ Paulus herhaalt echter de term πρεσβύτεροι in v.17b niet en daardoor komt de nadruk eerder te liggen op het zwoegen. Het bijwoord μάλιστα (‘vooral’) dient dan ook nauw betrokken te worden bij οἱ κοπιῶντες en niet bij ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.⁴¹⁷ Met andere woorden, vooral de zwoegers [onder de oudsten

⁴¹⁴ Het werkwoord προϊστημι komt acht maal voor in het Nieuwe Testament. Met de betekenis ‘leiding geven’ komt het voor in 1 Timoteüs 3,4.5.12; 5,17, Romeinen 12,8 en 1 Tessalonicenzen 5,12, met de betekenis ‘zich toeleggen op’ in Titus 3,8.14.

⁴¹⁵ Van Bruggen, *Ambten*, 100-101.

⁴¹⁶ Calvijn, *Pastorale Brieven*, 119-120. Deze tweedeling leidde in Calvinistische kerken tot het onderscheid tussen ouderling en predikant waarbij de predikant als leer- én regeeroude ook onderdeel uitmaakt van de kerkenraad (Van Bruggen, *Ambten*, 101). Voor meer informatie, ook over de interpretatiegeschiedenis van 5,17-18, E.A. McKee, *Elders and the Plural Ministry: the Role of Exegetical History in Illuminating John Calvin's Theology* (Genève: Librairie Droz, 1988), 87-114. Ook andere onderzoekers interpreteren 5,17 in die zin dat sommige oudsten binnen het collectief van oudsten (op grond van hun gaven) meer belast waren met onderricht dan andere (zo G.W. Knight III, “Two Offices (Elders/Bishops and Deacons) and Two Orders of Elders (Preaching/Teaching Elders and Ruling Elders): A New Testament Study,” *Presbyterion* 11 (1985): 1-12. op pp.6-12; zie bijvoorbeeld ook Dibelius - Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 61; Marshall, *Pastoral Epistles*, 612; Meier, “Presbyteros,” 326-327; Bornkamm, “πρέσβυς,” 667; Floor, “Church Order,” 87).

⁴¹⁷ Kim argumenteert overtuigend dat μάλιστα vertaald moet worden als ‘vooral’. Hij plaatst zich daarmee tegenover de trend om het bijwoord in de lijn van T.C. Skeats hypothese over 2 Timoteüs 4,12 op meerdere plaatsen te vertalen met ‘dat houdt in’ of ‘met andere woorden’ (bijvoorbeeld bij Roloff, *Der erste Brief an Timoteüs*, 307; Marshall, *Pastoral Epistles*, 612; Campbell, *The Elders*, 200-201). Een belangrijk argument is de aandacht die hij vraagt voor het woord καλῶς als bepaling bij προεστῶτες πρεσβύτεροι. Als μάλιστα vertaald wordt door ‘met andere woorden’ dan is de oudste die ‘goed’ leidinggeeft gelijk te schakelen aan de zwoeger in woord en leer. Dan blijft de vraag onbeantwoord waarom Paulus geen melding maakt van de ‘gewone’ oudsten die ‘gewoon’ leiding geven. Vertaalt men μάλιστα met ‘vooral’ dan komt het καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι los te staan van de specifieke koppeling aan woord en leer. Paulus bedoelt dan: alle oudsten, als ze maar goed (καλῶς) leidinggeven, verdienen dubbel geëerd te worden – zoals ook de ware (ἰστῶς) weduwe eer verdient (5,3) (H.B. Kim, “The Interpretation of ΜΑΛΙΣΤΑ in 1 Timothy 5:17,” *NovT* 46 (2004): 360-368).

die naar behoren leiding geven door het woord en de leer], zijn deze dubbele eer waardig.⁴¹⁸

Tegenover de oudsten die leiding geven naar behoren of zelfs zwoegen in hun prediking en onderricht staan de oudsten die zondigen (τοὺς ἁμαρτάνοντας v.20 – vgl. ἁμαρτία in vv.22.24). Tegen hen kan een aanklacht worden ingediend (κατηγορία v.19). De tekst specificeert niet om welke zonde of aanklacht het gaat.⁴¹⁹ In elk geval worden zij, wanneer de aanklacht gegrond blijkt, voor de hele gemeente terechtgewezen (v.20). Toch heeft de oudste in dit alles primair een beschermd statuut. Timoteüs mag niet zomaar een aanklacht tegen een oudste aannemen, behalve dan op basis van twee of drie getuigen (v.19).⁴²⁰

c. Waardering

De dubbele eer in vers 17 is een duidelijke bevestiging van het goede leidinggeven en vooral van het ‘zwoegen’. Maar wat houdt die eer concreet gesproken in en hoe kan ze dubbel zijn?

Net als bij het τίμα in 5,3 kan men zich afvragen of de bedoelde eer wel of niet materieel van aard is. Paulus’ motivering in vers 18 doet vermoeden dat het minimaal om materiële eer gaat, een materiële vergoeding voor de verkondiger zodat die zich vrij kan wijden aan de dienst van Christus.⁴²¹ Uit andere brieven van Paulus valt vaker op te maken dat verkondigers in hun onderhoud voorzien werden.⁴²² Daarnaast kan Paulus ook op een niet-materieel eren doelen. Beide facetten van de term τιμή sluiten elkaar zeker niet uit.⁴²³ Het lijkt dan ook aantrekkelijk om het dubbele karakter (διπλή) van de eer in die zin op te vatten: materieel én immaterieel, oftewel ‘honor én honorarium’.⁴²⁴ Een bezwaar tegen deze interpretatie is dat de eer vermeld bij de weduwen ook al die dubbelheid in zich droeg: materiële ondersteuning én (immateriële) eer. Waarom spreekt Paulus dan in vers 17 uitdrukkelijk over ‘dubbele’ eer? De interpretatie van sommige exegeten dat

⁴¹⁸ Uitbreider geargumenteed bij Van Bruggen, *Ambten*, 102-3. Vergelijk Van Houwelingen, “Oudsten,” 43-44.

⁴¹⁹ Fuller merkt op dat de zonde wellicht niet zwaar is, gezien ook de straf (v.20) niet zwaar is (Fuller, “Elders and Triads,” 260). Sommige onderzoekers veronderstellen dat het om misbruik van de positie van oudste en/of fraude gaat (Marshall, *Pastoral Epistles*, 617; Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 286-288; Van Houwelingen, “Oudsten,” 46).

⁴²⁰ Zie voor de gedachte dat een aanklacht pas rechtsgeldig is bij twee of drie getuigen ook Deuteronomium 19,15; 17,6; Matteüs 18,16; 2 Korintiërs 13,1; Hebreëen 10,28.

⁴²¹ Het gaat hierbij niet zozeer om een ‘vergoeding voor bewezen diensten’ (zo bijvoorbeeld W.L. Liefeld, *1&2 Timothy / Titus* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1999), 194), dan wel om eerbetoon aan de vrijwillige arbeiders in dienst van Christus. Van Bruggen, *Ambten*, 101; Van Houwelingen, “Oudsten,” 42.

⁴²² Paulus zelf maakte van dit recht doorgaans geen gebruik. Zie 1 Korintiërs 9,3-14; 2 Korintiërs 11,8-9; Galaten 6,6; 1 Tessalonicenzen 2,9. In 1 Korintiërs 9,9 motiveert de apostel dit gegeven ook met een verwijzing naar Deuteronomium 25,4 net zoals in 1 Timoteüs 5,18.

⁴²³ Meier, “Presbyteros,” 327.

⁴²⁴ Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 129; Mounce, *Pastoral Epistles*, 309; Witherington, *Letters*, 273; Van Houwelingen, “Oudsten,” 42-43 waarbij het materiële aspect terugkomt in vers 18 en het immateriële in vers 19.

de dubbele eer uitging naar oudsten die meer verantwoordelijkheid droegen dan anderen is speculatief.⁴²⁵ Bovendien is in vers 17a deze dubbele eer bestemd voor alle oudsten die naar behoren leiding geven. Ook de gedachte aan een dubbele portie bij de maaltijd, zoals die in hellenistische verenigingen soms aan belangrijke personen toebedeeld werd, lijkt niet voor de hand te liggen.⁴²⁶ Deze extra porties waren namelijk in het geheel niet bedoeld als levensonderhoud, maar uitsluitend als eregave. Het woord μισθός in vers 18 doet echter meer vermoeden dan een louter symbolische eregave. Het minst problematisch is de interpretatie dat διπλῆ in intensiverende zin is gebruikt: ‘dubbel en dwars’.⁴²⁷ Dit hoeft niet strijdig te zijn met de ‘materiële’ motivering in vers 18. Paulus doelt primair op materiële eer (al dan niet financieel). Het immateriële aspect van de genoemde τιμή wordt alleen sterker aangezet door de vermelding dat de oudste die naar behoren leiding geeft deze eer dubbel en dwars (διπλῆ) verdient.

Tegenover de positieve waardering van het leidinggeven naar behoren, staat de sterke afkeuring van zonde. Niet alleen moet Timoteüs zich ervoor hoeden deelgenoot te worden van andermans zonden (v.22), sterker nog, hij moet de oudsten die gezondigd hebben publiek terechtwijzen (ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε). Het werkwoord ἐλέγχω komt acht maal voor in het *corpus paulinum* waarvan vijf maal in de Pastorale Brieven.⁴²⁸ Op een aantal plaatsen heeft het werkwoord duidelijk te maken met het weerleggen van dwaalleer / ongelof (1 Kor.14,24; 2 Tim.4,2; Tit.1,9.13). Daarnaast komt het werkwoord in het Nieuwe Testament ook vaker voor in combinatie met ἁμαρτάνω of ἁμαρτία.⁴²⁹ Deze verbinding met zonde is ook in 1 Timoteüs 5,17-25 zonder meer duidelijk. Maar ligt er ook een verbinding met dwaalleer?⁴³⁰ Immers, goede oudsten en dan vooral de zwoegers op hun werkterrein (woord en leer!) worden bij het begin van de perikoop opvallend geprezen. Daartegenover moet Timoteüs de oudsten die zondigen (ergo: meegaan in dwaalleer?) openlijk terechtwijzen opdat ook de overige oudsten afschrikt worden. Een verbinding met de dwaalleer is niet onmogelijk. Anderzijds lijkt het erg onwaarschijnlijk dat een oudste voor dwaalleer zou kunnen worden aangeklaagd (v.19 κατηγορία). Sterkere argumenten zijn nodig om een verbinding tussen de oudsten die gezondigd hebben en de dwaalleer vast te stellen.

⁴²⁵ Dibelius - Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 61; Roloff, *Der erste Brief an Timotheüs*, 308; Bornkamm, “πρέσβυς,” 667. Vgl. Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 253-254 die dezelfde gedachte oppert van grotere verantwoordelijkheid maar dan vergeleken met de weduwen.

⁴²⁶ G. Schöllgen, “Die διπλῆ τιμή von 1 Tim.5,17,” *ZNW* 80 (1989): 232-239 op pp.235-239. Hij bestrijdt de opvatting van Von Lips dat het om een financiële vergoeding op regelmatige basis zou gaan. Hij argumenteert op basis van pagane parallellen en een opmerking van Tertullianus dat Paulus een dubbele portie bij de maaltijd bedoelt. Deze extra portie is dan niet bedoeld voor het levensonderhoud, maar echt als eregave; Marshall, *Pastoral Epistles*, 613-615 volgt zijn interpretatie met enige reserve. Zo bijvoorbeeld ook Fiore, *Pastoral Epistles*, 111.

⁴²⁷ Van Bruggen, *Ambten*, 100-101 onder verwijzing naar het woordenboek van W. Bauer die de intensiverende betekenis onderscheidt in de uitdrukking Ἀλέξανδρόν διπλῆ τιμή τιμῆσαι bij Aelius Aristides, *Ἐπι Ἀλεξάνδρῳ ἐπιτάφιος* 80.8 (Bauer noteert: Ael. Arist. 12p.134 D).

⁴²⁸ 1 Timoteüs 5,20; 2 Timoteüs 4,2; Titus 1,9.13; 2,15; Efeziërs 5,11.13; 1 Korintiërs 14,24.

⁴²⁹ Bijvoorbeeld Matteüs 18,15; Jakobus 2,9; Judas 1,15; vgl. Efeziërs 5,11.13.

⁴³⁰ Zie ook Quinn-Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 466; Mounce, *Pastoral Epistles*, 321.

d. Motivering

Paulus motiveert de dubbele eer voor oudsten in vers 18 (γάρ). Eerst verwijst de apostel naar Deuteronomium 25,4 (vgl. 1 Kor.9,9) waar gesteld wordt dat een rund bij het dorsen geen muilkorf om mag. Vervolgens verwijst hij naar een woord van de Heer: ‘de arbeider is zijn loon waard’ (Lc.10,7 / Mt.10,10).⁴³¹ Het eren van oudsten is dus in lijn met het Oude Testament én met het onderricht van Jezus.

Het openbaar terechtwijzen van oudsten wordt gemotiveerd vanuit het praktisch effect: ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν (v.20). Blijkbaar fungeert zelfs de oudste in opspraak nog als voorbeeld.

e. Sociale conventies

Respect en eer voor de ouderdom was een volstrekt normaal gegeven in de eerste eeuw na Christus.⁴³² Hoge leeftijd werd in de oudheid verbonden met wijsheid en had in die zin een positieve bijklank.⁴³³ In het oude Israël en in het vroege Jodendom werd de term πρεσβύτεροι (oudsten) dan ook gebruikt als aanduiding voor personen met een bestuurstaak.⁴³⁴ Dit is op te vatten in brede zin. Het gaat om ‘bestuurders van een bepaald collectief’ in diverse contexten van boeren tot magistraten.⁴³⁵ Men moet hierbij denken aan een soort van natuurlijk leiderschap waarbij familiehoofden van welgestelde families als vanzelf een belangrijke publieke rol kregen. Ook de Grieks-Romeinse cultuur kende dit soort oudsten. Maar de term πρεσβύτερος had daar vooral de connotatie van ouderdom en wijsheid terwijl voor personen met een bestuurstaak eerder de term γέροντες werd gebruikt.⁴³⁶

Ook het respect voor personen in een gezagsfunctie was een vanzelfsprekend gegeven. Campbell stelt dat, wanneer respect voor de leeftijd en respect voor de gezagsfunctie in conflict kwamen, het respect voor de functie voorrang genoot. Hij baseert zich hierbij op Plutarchus. Deze verhaalt hoe de oude Fabius Maximus op straat zijn eigen zoon ontmoette die ondertussen consul was. Fabius Maximus werd

⁴³¹ Ondanks Paulus’ stellige introductie (v.18 λέγει γὰρ ἡ γραφή) is de uitdrukking over de arbeider en zijn loon nergens te vinden in het Oude Testament. Wel gaat het hier om een beginsel dat niet vreemd is aan de bijbel (vgl. Nu.18,31; 2 Kr.15,7). Daarnaast is de letterlijke overeenkomst met Lucas 10,7 opvallend. Van Houwelingen wijst op 1 Korintiërs 9,14 waar Paulus een bepaling van de Heer formuleert dat verkondigers van het evangelie door te verkondigen in hun levensonderhoud mogen voorzien. Dit schrijft Paulus nadat hij in 9,9 hetzelfde citaat over het dorsende rund heeft aangehaald. Van Houwelingen acht het daarom terecht waarschijnlijker dat Paulus de uitdrukking als een Jezuswoord kende dan dat het hier om een bijbels beginsel in geconcentreerde vorm zou gaan. Toch blijft het opvallend dat Paulus het Jezuswoord reeds als Schrift citeert als men ervan uitgaat dat 1 Timoteüs tijdens de derde zendingsreis is geschreven. Zie voor een overzicht van mogelijke verklaringen Van Houwelingen, “Oudsten,” 44-45.

⁴³² Zie reeds bij de bespreking van 1 Timoteüs 5,1-2.

⁴³³ Campbell, *Elders*, 76-90.

⁴³⁴ Zie voor uitgebreide bespreking Campbell, *Elders*, 20-66.

⁴³⁵ Zie Bornkamm, “πρέσβυς,” 652-655; zo zijn ook de oudsten te Jeruzalem niet zomaar te vergelijken met de oudsten die Paulus op zijn zendingsreizen in iedere plaats aanstelde (Van Bruggen, *Ambten*, 94).

⁴³⁶ Zie voor uitgebreide bespreking Campbell, *Elders*, 67-96.

door zijn zoon geboden af te stijgen van zijn paard als teken van respect voor de consul. De omstanders waren ontzet – waaruit men kan afleiden dat het respect voor de ouder (en de oudere persoon) normaal was. Maar Fabius Maximus van zijn kant was opgetogen.⁴³⁷

2. Conclusie over 1 Timoteüs 5,17-25

Om een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag hoe Paulus' instructie zich verhoudt tot de bestaande sociale conventies werd de perikoop bestudeerd aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten tot nog toe kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

Allereerst spoort Paulus de gemeente aan om oudsten die goede leiding geven, en vooral de zwoegers onder hen, dubbel en dwars te eren. Het gaat daarbij zowel om immateriële eer als om een materiële vergoeding voor de verkondiger zodat die zich vrij kan wijden aan de dienst van Christus.

Daartegenover moet Timoteüs oudsten die zondigen voor de hele gemeente terechtwijzen. Dit laatste mag slechts gebeuren nadat de aanklacht tegen de betreffende oudste is aangenomen op basis van twee of drie getuigen. De oudste geniet dus een zekere bescherming. Maar indien de aanklacht gegrond blijkt, is het vooruitzicht voor de oudste niet zo rooskleurig (vergelijk φόβος in v.20).

Paulus' motivering en de bestaande sociale conventies

Paulus' instructie oudsten te eren sluit volledig aan bij de bestaande sociale conventies op dit punt. Zijn drijfveren zijn echter specifiek-christelijk van aard. Paulus motiveert het respect voor oudsten immers niet vanuit de maatschappelijke eis, maar vanuit het Oude Testament en het onderricht van Jezus (v.18). Verder lijken goede leiding en de goede verkondiging van het evangelie belangrijke drijfveren voor de instructie in 5,17-25. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de specificatie dat de oudsten die naar behoren leidinggeven en vooral de zwoegers onder hen de eer dubbel en dwars verdienen (v.17). Het gaat de apostel dus veel meer om de goede leiding, de inzet voor woord en leer, dan om de oudste zelf en het respect dat hem toekomt. Verder blijkt Paulus' gerichtheid op de goede verkondiging ook uit de maatregelen tegen oudsten waarvan vastgesteld is dat ze gezondigd hebben (vv.19-20). Deze oudsten moeten publiek terechtgewezen worden opdat de andere oudsten afgeschrikt worden. Ook de geboden voorzichtigheid wat betreft aanstelling van oudsten wijst in de richting van een zorgvuldige selectie. Het missionaire belang van een goede screening bleek bij de bespreking van 1 Timoteüs 3,1-13 reeds uit de eis dat de opziener geen pasbekeerde mocht zijn (3,6) en dat ook diakenen beproefd

⁴³⁷ Campbell, *Elders*, 79 met verwijzing naar Plutarchus, *Regum et imperatorum apophthegmata, Moralia* 196 A.

moesten zijn voordat ze aan de slag gingen (3,10). Kortom, Paulus sluit wel degelijk aan bij de sociale conventies, maar met een volstrekt eigen agenda.

F. 1 TIMOTEÛS 6,1-2A

De korte perikoop 6,1-2a vormt de afsluiting van Paulus' instructie die begon in 5,1. Na de uitgebreide instructie voor weduwen (5,3-16) en oudsten (5,17-25) volgt nu tot slot een woord over slaven (6,1-2a). Het gaat hier niet om een tekst die slechts losse samenhang vertoont met de eerdere instructie.⁴³⁸ De verzen zijn inhoudelijk en formeel verbonden met wat voorafgaat in hoofdstuk 5. Inhoudelijk: ook hier betreft de regelgeving een specifieke categorie personen binnen de gemeente. Formeel: opvallend genoeg wordt net zoals in 5,3 en 5,17 het 'eren' voorop geplaatst (πάσης τιμῆς ἀξίους ἠγείσθωσαν vergelijk διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν in vers 17). Verder wordt met deze verzen de doorgaande lijn van imperatieven sinds 4,7 beëindigd.

Vers 2c (Ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει) fungeert als schakelvers tussen de voorafgaande passage met instructie en het thema van de dwaalleer dat volgt vanaf 6,3. Het aanwijzend voornaamwoord ταῦτα slaat terug op de instructie in 5,1-6,2b en de imperatief δίδασκε contrasteert met ἑτεροδιδασκαλεῖ in 6,3.⁴³⁹

1. Slaven

¹ Ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι,
τοὺς ἰδίους δεσπότας πάσης τιμῆς ἀξίους ἠγείσθωσαν,
ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημηῆται.

² οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότας
μὴ καταφρονεῖτωσαν,
ὅτι ἀδελφοί εἰσιν,
ἀλλὰ μᾶλλον δουλεύετωσαν,
ὅτι πιστοὶ εἰσιν καὶ ἀγαπητοὶ
οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι.

[Ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει.]

¹ *Zij die slaven onder het juk zijn, moeten hun eigen meesters alle eer waardig achten opdat de naam van God en de leer niet gelasterd worden.* ² *Zij die christelijke meesters hebben, mogen hen niet minachten omdat zij broeders zijn, maar moeten hen juist beter dienen omdat de ontvangers van hun weldaad gelovigen en beminden zijn.*

⁴³⁸ Contra Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 318. Voor uitgebreidere argumentatie zie Van Neste, *Cohesion*, 96-98.

⁴³⁹ Marshall, *Pastoral Epistles*, 634; Mounce, *Pastoral Epistles*, 335.

a. Categorie

Paulus' regelgeving in deze twee verzen betreft slaven (v.1 δούλοι; v.2 δουλεύετωσαν). De christelijke gemeente telde ongetwijfeld een groot aantal slaven, gezien het hoge percentage slaven in de Romeinse samenleving. Men kent hun aantal niet precies, maar naar schatting één op de vijf inwoners van Rome was slaaf.⁴⁴⁰ In vers 1 beschrijft Paulus deze groep binnen de gemeente in algemene termen: Ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δούλοι. In vers 2 spitst de apostel dit toe op een specifieke groep slaven, namelijk zij die een christelijke meester hebben.⁴⁴¹ Vergelijkbare gedragsregels voor slaven zijn binnen het *corpus paulinum* te vinden in Titus 2,9-10, Efeziërs 6,5-9 en in Kolossenzen 3,21-4,1.⁴⁴² Opvallend aan 1 Timoteüs 6,1-2 en Titus 2,9-10 is dat deze teksten wel gedragsregels voor slaven bevatten maar niet voor hun meesters.⁴⁴³

b. Gedrag

Slaven dienen hun meesters te eren. Net als in 5,17 gebruikt Paulus het substantief τιμή (vergelijk het werkwoord τιμάω in 5,3). Het adjectief πάσης versterkt de gedachte. Slaven moeten hun meesters niet gewoon eren, zij moeten hun 'alle eer waardig achten'. Die verregaande eer wordt echter tegelijk ingeperkt tot de eigen kring door de bepaling τοὺς ἰδίους δεσπότας.⁴⁴⁴ Tegenover andermans meesters zijn slaven diezelfde eer dus niet verplicht. De hier bedoelde eer verschilt van de eer voor weduwen en oudsten in die zin dat er geen financiële ondertoon mee kan klinken. De eer is in zekere zin wel materieel, want het eren gebeurt door het dienen van de meester zoals blijkt uit vers 2. Tegenover de eer stelt Paulus in vers 2a een minachtende houding (καταφρονέω). De apostel heeft het dan specifiek over slaven met christelijke meesters die op grond van hun 'broederschap' de meester zouden kunnen minachten. De meester is immers 'slechts' een broeder.⁴⁴⁵ Integendeel, stelt

⁴⁴⁰ J.A. Harrill, "Paul and Slavery," in Sampley, *Paul in The Greco-Roman World*, 575-607 op p.579; Ferguson, *Backgrounds*, 59.

⁴⁴¹ Dit veronderstelt dat vers 2 inzoomt op een subgroep van de in vers 1 aangesproken categorie (zo onder meer Merz, *Fiktive Selbstausslegung*, 250). Een andere mogelijkheid is dat Paulus zich in vers 1 eerder op slaven met een heidense meester richt, in tegenstelling tot de beoogde groep in vers 2 (zo onder meer Guthrie, *Pastoral Epistles*, 121; Towner, *Goal*, 176). De motiverende doelzin lijkt inderdaad in die richting te wijzen. Toch zal ook het gedrag van slaven in christelijke huisgezinnen voor buitenstaanders zichtbaar zijn geweest. En gezien het gebrek aan een duidelijke specificatie in vers 1 is het logischer dat Paulus van algemeen naar specifiek argumenteert. Quinn-Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, 479 noteert dat juist de term ὅσοι aangeeft dat de richtlijn die volgt voor alle slaven bedoeld is.

⁴⁴² Vgl. 1 Petrus 2,18-25 en in de vroegchristelijke literatuur: *Didachè* 4,10-11; Ignatius, *Ad Polycarpum* 4,3 en Barnabas 19,7.

⁴⁴³ Voor de vertaling van 1 Timoteüs 6,2b zie verder onder punt d. Gedragsregels voor meesters zijn wel te vinden in Efeziërs 6,9 en Kolossenzen 4,1. Sommige onderzoekers zien dit als een versterking van de hypothese dat de PB erop gericht zijn de bestaande maatschappelijke *status quo* vanuit het standpunt van de meesters te behouden. Zo H.-W. Bartsch, *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen: Studien zu den Pastoralbriefen* (Hamburg-Bergstedt: Reich, 1965), 154; Verner, *Household*, 141. Contra Kidd, *Wealth and Beneficence*, 156. De wederkerigheid van regelgeving is echter een kenmerk van huisregels en het is nog maar de vraag of 1 Timoteüs 6,1-2 onder de categorie huisregels valt (Marshall, *Pastoral Epistles*, 628; Witherington, *Letters and Homilies*, 278).

⁴⁴⁴ Contra Dibelius- Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 63.

⁴⁴⁵ Algemeen wordt aangenomen dat het redengevende ὅτι ἀδελφοί εἰσιν het minachten bepaalt en niet het verbod op minachting. Zo onder meer Calvijn, *Pastorale Brieven*, 131; Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 63; Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, 554; Marshall, *Pastoral Epistles*, 631; Verner,

Paulus, slaven met gelovige meesters moeten hun meester te meer, met nog meer inzet, dienen (δουλεύω).⁴⁴⁶

c. Waardering

Paulus waardeert de positie van de slaven sociaal gesproken als onder een ‘juk’ (ζυγός).⁴⁴⁷ Deze uitdrukking zegt niets over de zwaarte van elk individueel slavenbestaan. Slaven waren immers werkzaam in verschillende geleidingen van de samenleving en dat zal hun levensomstandigheden ongetwijfeld beïnvloed hebben. Desondanks bevonden zij zich allemaal in een ondergeschikte positie, ‘onder een juk’. Paulus vraagt de slaven duidelijk om zich in deze positie te schikken.⁴⁴⁸ Het dienend eren van de eigen meester wordt immers positief gewaardeerd, het minachten daarentegen wordt verboden. Het feit dat sommige meesters ‘broeders’ zijn doet niets af aan deze duidelijke instructie, integendeel. Kortom, gelijkwaardigheid (in Christus) leidt niet automatisch tot gelijkheid (in de sociale conventies).

d. Motivering

Allereerst wil de apostel vermijden dat de naam van God en de leer worden gelasterd (βλασφημέω). Het lasteren van Gods naam zinspeelt op Jesaja 52,5. De uitdrukking is ook te vinden in Romeinen 2,24 en in joodse en vroegchristelijke literatuur, wat erop wijst dat Paulus wellicht een gangbare uitdrukking gebruikt.⁴⁴⁹ Deze uitdrukking wordt hier gekoppeld aan de ‘leer’ (διδασκαλία), een voor de PB typische notie.⁴⁵⁰ Wanneer slaven zich tegen hun meester keren, schaden ze niet

Household, 142. Contra Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 138-139. Dat de redengevende bepaling in 2a terugslaat op καταφρονείωσαν alleen lijkt inderdaad het meest plausibel. In het andere geval krijgt de tekst van vers 2 een onlogische opbouw omdat de redengevende bepaling bij de tegenstelling in 2c volledig overbodig wordt.

⁴⁴⁶ Het is onduidelijk waar het bijwoord μάλλον bij hoort. Bedoelt de apostel dat slaven hun meester ‘veeleer’ moeten dienen? In dat geval wordt het ἀλλὰ versterkt (bijv. Marshall, *Pastoral Epistles*, 631). Of bedoelt hij dat slaven hun meesters ‘des te meer’ moeten dienen? In dat geval versterkt μάλλον het dienen (zo de meeste onderzoekers, bijv. Calvijn, *Pastorale Brieven*, 130; Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, 554; Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 139; Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 323; Guthrie, *Pastoral Epistles*, 122; Bartsch, *Anfänge*, 145). De laatste optie lijkt het meest waarschijnlijk gezien (1) de algemene aansporing in vers 1 die reeds een goede dienst impliceert, en (2) de uitgebreide motivering die volgt in 2b.

⁴⁴⁷ De term ζυγός komt, wat betreft het corpus paulinum, alleen nog voor in Galaten 5,1. Ook daar gaat het om het juk van de slavernij, maar dan slavernij metaforisch bedoeld, in tegenstelling tot de christelijke vrijheid: Τῆ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε. De typering ‘onder een juk’ beperkt het bereik van de instructie in 1 Timoteüs 6,1 niet tot de slaven die het zwaar hebben. Quinn-Wacker ziet de functie van deze typering eerder in het duidelijk stellen van de overgang naar een sociale categorie. Immers, met de aanduiding ‘slaven’ alleen kon Paulus – zij het metaforisch – ook nog op de eerder vermelde oudsten doelen (*The First and Second Letters to Timothy*, 482).

⁴⁴⁸ Zoals ook blijkt uit Titus 2,9-10, Efeziërs 6,5-9 en Kolossenzen 3,21-4,1. De enige eventueel afwijkende tekst in dit opzicht is 1 Korintiërs 7,21-22, maar de interpretatie van vers 21 staat ter discussie.

⁴⁴⁹ Marshall vermeldt onder meer Ezechiël 36,20; *Damascusdocument* 12,7-8; 2 Clemens 13,2; Polycarpus 10,3.

⁴⁵⁰ Vergelijk 5,17. Van de negentien vindplaatsen van de term, zijn er vijftien in de PB, veertien maal als aanduiding van de christelijke leer en één maal als aanduiding van de dwaalleer (1 Tim.4,1). Een

alleen Gods naam, maar brengen ze ook de leer, het evangelie, in diskrediet. Anders gezegd: ze hinderen de voortgang van het evangelie. Paulus' instructie blijkt dus gemotiveerd door de missionaire gedachte. Dit wordt ondersteund door de positieve motivering van de parallelle instructie over slaven in Titus 2,10: 'opdat zij de leer van God onze redder in alles verhogēn' (ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμώσιν ἐν πάνσιν).

Misschien is de expliciete vermelding van de leer ook niet toevallig gezien de situatie van dwaalleer in de gemeente. Van twee personen immers die in 1,20 bij name worden genoemd (Hymeneus en Alexander) zegt de apostel dat ze lasteren (βλασφημέω). Fee acht het zelfs waarschijnlijk dat Paulus' aanmaningen hier mede beïnvloed zijn door de dwaalleer. Vanuit het gegeven dat ook Efeziërs 6,5-8 en Kolossenzen 3,22-25 meer woorden wijden aan slaven dan aan meesters oppert hij de mogelijkheid dat dwaalleraars in die regio de meester-slaaf relatie onder druk zetten. Een bevestiging hiervan ziet hij dan in de plaatsing van deze sectie in Paulus' argumentatielij, namelijk overvloeiend in een perikoop tegen de dwaalleer.⁴⁵¹

Een tweede duidelijke motivering is gericht op de opbouw van de gemeente. In vers 2 richt de apostel zich immers specifiek op slaven met een christelijke meester. Deze meesters worden gekarakteriseerd als broeders (ἀδελφοί), gelovigen (πιστοί) en beminden (ἀγαπητοί).⁴⁵² Verder worden ze omschreven als οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβάνόμενοι. Deze laatste aanduiding is voor twee interpretaties vatbaar:

a. '[de meesters] die de weldaden ontvangen'.

Hier worden de diensten van slaven gekarakteriseerd als weldaden aan de meesters bewezen.⁴⁵³

b. '[de meesters] die aan weldadigheid doen'.

Hier worden de meesters zelf gezien als weldoeners.⁴⁵⁴

Interpretatielij a kampt voornamelijk met het probleem dat het concept van εὐεργεσία (weldaad, dienst) normaal gebruikt werd voor een dienst van hoger geplaatsten aan lager geplaatsten.⁴⁵⁵ De gedachte van een 'weldaad' door een slaaf aan zijn meester bewezen is echter ook te vinden bij Seneca (*De Beneficio* 3.18.21).

vergelijkbare formulering is te vinden in Titus 2,5 (ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημηται) en de koppeling van θεός en διδασκαλία in Titus 2,10.

⁴⁵¹ Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 136-137.

⁴⁵² De term ἀγαπητοί wordt door sommige commentatoren betrokken op de relatie met God (bijv. Quinn-Wacker) door anderen op de broederliefde tussen christenen onderling (bijv. Roloff). Beide interpretaties zijn mogelijk.

⁴⁵³ Zo de meeste Nederlandse vertalingen. Zo onder meer ook Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, 554; Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 139; Guthrie, *Pastoral Epistles*, 122; Marshall, *Pastoral Epistles*, 632-633; Johnson, *The First and Second letters to Timothy*, 290; Mounce, *Pastoral Epistles*, 329; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 385-388; Witherington, *Letters*, 279-280.

⁴⁵⁴ Zo de Leidse Vertaling en de NBG. Zo onder meer ook Dibelius – Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 63; Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 324-325; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 267; Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 143-144; Bartsch, *Anfänge*, 154; Verner, *Household*, 142-144; Kidd, *Wealth and Beneficence*, 142-156; Towner, *Goal*, 179; Merz, *Fiktive Selbstausslegung*, 252.

⁴⁵⁵ Het woord komt behalve hier in het Nieuwe Testament alleen nog voor in Handelingen 4,9.

Seneca onderscheidt ‘dienst’ en ‘weldaad’ (*beneficium*) bij het handelen van slaven. De ‘dienst’ is wat een meester normaal van zijn slaaf mag verwachten. De ‘weldaad’ verwijst dan naar wat een slaaf op vrijwillige basis extra voor zijn meester doet. Dit onderscheid is vergelijkbaar met het onderscheid dat Paulus in 1 Timoteüs 6,1-2a maakt. Slaven moeten normaal gesproken hun meester alle eer waardig achten (v.1). Hebben zij christelijke meesters dan moeten zij die – omdat het broeders zijn – des te meer (extra dus) dienen (μᾶλλον δουλεύετωσαν) (v.2). Verder wordt tegen interpretatielijn a vaak ingebracht dat het werkwoord ἀντιλαμβάνομαι niet in de betekenis ‘ontvangen’ kan worden gebruikt.⁴⁵⁶ Kidd gaat echter uitvoerig in op de betekenissen van het werkwoord en stelt vast dat deze vertaling in elk geval mogelijk is.⁴⁵⁷ Tot slot wordt met de idee van meesters als ‘ontvangers’ van de weldaad Paulus’ gedachtegang het meest logisch. Immers, Paulus licht in vers 2b toe waarom de slaaf zijn meester met nog meer inzet moet dienen: omdat hij – als broeder – een gelovige is en een beminde. Door vervolgens de meesters als ontvangers van weldaden te karakteriseren, wordt de slaaf juist in zijn dienst op het niveau van zijn meester en broeder geheven. De interne opbouw van de gemeente, de broederlijke omgang, staat voorop. De maatschappelijke gelaagdheid wordt daartoe niet afgeschaft, integendeel, juist ingezet. Interpreteert men daarentegen de meesters als weldoeners (interpretatielijn b), dan geeft Paulus in vers 2c allereerst twee redenen om de meester te dienen (hij is een gelovige en een beminde) en introduceert daarnaast, in de subjectsconstructie verwerkt (!), een derde totaal nieuwe reden: de meester is een weldoener. Het is verder volstrekt onduidelijk waarnaar de term εὐεργεσία dan inhoudelijk verwijst, terwijl Paulus’ gebruik van het bepaalde lidwoord τῆς juist duidelijkheid hierover suggereert.

e. Sociale conventies

De moderne opvatting over slavernij valt niet te vergelijken met slavernij in de oudheid. Harrill maakt het onderscheid tussen ‘slavenmaatschappijen’ en ‘maatschappijen met slaven’.⁴⁵⁸ De Romeinse samenleving was een typisch voorbeeld van de eerste soort, waarbij slavernij een onmisbaar onderdeel van het maatschappelijk bestel was. Slavernij was een extensief gebeuren in de hellenistische en Romeinse periode. Zoals boven reeds vermeld was naar schatting één op de vijf inwoners van Rome slaaf.⁴⁵⁹ Seneca vermeldt dat een voorstel in de

⁴⁵⁶ Bovendien betekent het werkwoord in de beide andere vindplaatsen binnen het Nieuwe Testament ‘te hulp komen, zich het lot aantrekken van’ (Lc.1,54; Hand.20,35).

⁴⁵⁷ Kidd, *Wealth and Beneficence*, 148-149. Hij verwijst onder meer naar een passage bij Philo waar het werkwoord in deze zin gebruikt is (*De Plantatione* 3.132.7-8). Kidd zelf kiest echter voor interpretatielijn b; LSJ,157 vermeldt een metaforische betekenis van het mediale werkwoord plus genitief: ‘lay hold of’ met termen als τῆς σωτηρίας, τῆς ἐλευθερίας, τοῦ ἀσφαλοῦς - waarom dan ook niet met τῆς εὐεργεσίας?

⁴⁵⁸ Harrill, “Paul and Slavery,” 583. Verder was er in die tijd reeds een groot verschil tussen de Atheense opvatting over slaven (slaven zijn slaaf van nature, biologisch voorgesorteerd) en de Romeinse (een slaaf is tegen de natuur onderworpen aan de heerschappij en macht van een ander) (Harrill, “Paul and Slavery,” 575-576).

⁴⁵⁹ Door verschillende omstandigheden kwamen mensen tot slavernij, voornamelijk door oorlog of door geboorte uit een slavenmoeder. Daarnaast kon men ook slaaf worden door piraterij, schulden of een straf vanwege crimineel gedrag. Ook de vele vondelingen kwamen in het slavencircuit terecht (Harrill, “Paul and Slavery,” 579; Ferguson, *Backgrounds*, 59).

senaat over onderscheiden kleding voor slaven werd afgewezen uit angst dat de slaven zouden beseffen met hoe velen ze eigenlijk waren.⁴⁶⁰ Heel veel werk in Rome werd door slaven verricht. De meeste Romeinse families hadden wellicht slaven. Naast ‘home breeding’ of het erven van slaven, kocht men zijn slaven bij een handelaar op de markt.⁴⁶¹

Juridisch werden slaven als ‘bezit’ beschouwd. Aristoteles bijvoorbeeld kenmerkte een slaaf als ‘levend bezit’ en ook nog als ‘levend werktuig’.⁴⁶² Deze juridische categorie is volgens Harrill een te enge benadering. Immers, ook vrouwen en kinderen werden als ‘bezit’ aangemerkt. Harrill wil de juridische benadering aanvullen vanuit sociologische hoek en kiest, aansluitend bij de benadering van historisch socioloog Orlando Patterson, liever voor een definitie van slavernij als ‘sociale dood’.⁴⁶³ Ondanks deze ‘sociaal dode status’, was het sociale profiel van slaven in de oudheid toch complex. Slaven waren namelijk werkzaam in verschillende geledingen van de samenleving: van de keizerlijke familie (vaak belangrijke administratieve functies) tot in de mijnen (lange dagen, slechte gezondheid). Tussen deze beide extremen in waren er onder meer tempelslaven, boerenslaven, huisslaven, opvoeders, leraren, managers in handel en arbeiders.⁴⁶⁴ Wassen tafeltjes uit een huis in Pompeii geven aan dat een slaaf zelfs patroon kon worden van een vrije zakenman door hem geld te lenen.⁴⁶⁵

Slaven waren in alles afhankelijk van de *goodwill* van hun meesters. Lijfstraffen en foltering waren niet ongebruikelijk.⁴⁶⁶ Veel slaven troffen het niet en werden seksueel misbruikt, gemarteld en verwaarloosd. Kinderen van slaven waren ook bezit van de meester.⁴⁶⁷ Bij verkoop werd vaak geen rekening gehouden met hun eventuele familiebanden. Dit was één van de psychologische controlemiddelen van meesters over hun slaven.⁴⁶⁸ Angst blijkt dus een belangrijke motivering voor goede dienst. Tegenvoer de slechte behandeling van slaven stond dan weer de frequente praktijk van *manumissio* (vrijlating) van slaven.⁴⁶⁹ Ook het perspectief op

⁴⁶⁰ Seneca, *De Clementia* 1.24.1.

⁴⁶¹ Harrill beschrijft levendig hoe deze verkoop in de praktijk gebeurde (“Paul and Slavery,” 580).

⁴⁶² *Politica* 1.2.4-5; *Ethica Nicomachea* 8.11.

⁴⁶³ Harrill, “Paul and Slavery,” 576-578.

⁴⁶⁴ Ferguson, *Backgrounds*, 59-60.

⁴⁶⁵ Balch, “Paul, Families, and Households,” 273.

⁴⁶⁶ Vgl. Sir.33,25-33 waar het lichamelijk straffen van slaven vergeleken wordt met een juk en een halster voor ezels.

⁴⁶⁷ Ferguson, *Backgrounds*, 59.

⁴⁶⁸ Balch, “Paul, Families, and Households,” 272-273.

⁴⁶⁹ Soms werden slaven in het testament van de meester in vrijheid gesteld (Ferguson, *Backgrounds*, 60-61). Daarnaast bouwden slaven een eigen loon op (*peculium*), dat wettelijk in handen bleef van de meester, maar waarvan ze wel gebruik konden maken. Na verloop van tijd konden zij zich hiermee eventueel vrijkopen. Een nuchtere toevoeging van Harrill: “Although the motives for manumission varied according to the whims of individual owners, it would be a mistake to assume kindness as a major factor” (“Paul and Slavery,” 582). Vrijgelaten slaven konden namelijk juridisch gemakkelijker overeenkomsten sluiten met klanten. Bovendien gaf een huis vol cliënten en beschermelingen een patroon / meester sociaal gezien meer eer.

manumissio vormde een belangrijke motivering voor goede dienst.⁴⁷⁰ Na vrijlating hielden slaven toch nog verplichtingen tegenover hun meester. In het vroege Keizerrijk waren er pogingen om de absolute controle van meesters over slaven te verzachten. Deze pogingen werden gevoed door een stijgende erkenning van slaven, als bezit én als persoon. Dit bracht legale dubbelzinnigheden in hellenistische en Romeinse tijden met zich mee.⁴⁷¹

Op religieus gebied moesten slaven deelnemen aan de huisreligie van de *pater familias*. Daarnaast mochten ze ook participeren in een andere religie.⁴⁷² De mix van sociale gelaagdheden die de christelijke gemeente kenmerkte en waardoor slaven de ‘broeder’ van hun meester werden, kwam echter niet zo vaak voor. De Grieks-Romeinse verenigingen en clubs waren toch veel meer homogeen.⁴⁷³

2. Conclusie over 1 Timoteüs 6,1-2

Om een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag hoe Paulus’ instructie zich verhoudt tot de bestaande sociale conventies werden de verzen bestudeerd aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten tot nog toe kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

Slaven worden algemeen aangemaand hun eigen meesters te eren. Daarnaast worden specifiek die slaven die christelijke meesters hebben, aangemaand deze niet te minachten, maar hen des te meer te eren.

Paulus’ motivering en de bestaande sociale conventies

Paulus’ instructie voor slaven in deze verzen verhoudt zich op een dubbele wijze tot wat maatschappelijk gebruikelijk was. Aan de ene kant stuurt de apostel niet aan op een afschaffen van de maatschappelijke gelaagdheid in de meester-slaaf verhouding. Aan de andere kant haalt hij de ongelijkwaardigheid uit die verhouding.

Paulus maant slaven aan tot respect en dienstbaarheid ten opzichte van hun meesters én laat tegelijk na regelgeving voor meesters in deze passage te formuleren. Sommige onderzoekers zien dit laatste als een versterking van de hypothese dat de PB erop gericht zijn de bestaande maatschappelijke *status quo* te behouden in het voordeel van de meesters.⁴⁷⁴ Dit lijkt echter niet waarschijnlijk. Uit bovenstaande exegeze blijkt dat Paulus’ behoud van de maatschappelijke gelaagdheid eerder een ander doel dient. Het eren van de meesters, het respect en de dienstbaarheid komen niet voort uit angst of uit de hoop op *manumissio*. Veel meer ziet de apostel de houding van slaven ten opzichte van hun meesters als een weg tot meerdere eer van God en tot de voortgang van het evangelie. Daarnaast, waar het christelijke meesters

⁴⁷⁰ Ferguson, *Backgrounds*, 60; Balch, “Paul, Families, and Households,” 272.

⁴⁷¹ Ferguson, *Backgrounds*, 59.

⁴⁷² Harrill, “Paul and Slavery,” 584; Spicq, *Épîtres Pastorales*, 552.

⁴⁷³ Witherington, *Letters*, 280.

⁴⁷⁴ Bijvoorbeeld Bartsch, *Anfänge*, 154; Verner, *Household*, 141.

betreft, dient de houding van slaven ten opzichte van hun meester en broeder de opbouw van de gemeente. Sterker nog, juist door de goede slavendienst wordt het statuut van de slaaf getransformeerd: van ondergeschikte tot ‘weldoener’.⁴⁷⁵ Kortom, Paulus promoot geen gelijkheid binnen het maatschappelijk bestel. Hij gebruikt juist de bestaande sociale gelaagdheid om de gelijkwaardigheid in Christus neer te zetten.

⁴⁷⁵ “Paul has turned the tables. The slaves serve, but in God’s surprising *oikonomia* they do so from a position of power” (Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 390).

G. TITUS 1,5-9

Titus 1,5-9 is de eerste perikoop met instructie in deze kleine brief. De instructie is aan Titus gericht. Paulus vraagt Titus om op Kreta de overgebleven zaken te regelen en in elke stad oudsten aan te stellen (vers 5). Dit is het doel van zijn verblijf op het eiland. Naar aanleiding hiervan formuleert de apostel bepalingen voor de opziener (verzen 6-9). Hierin is Titus 1,5-9 verwant aan de reeds besproken tekst 1 Timoteüs 3,1-7.

De perikoop 1,5-9 wordt inhoudelijk afgebakend door enerzijds de briefopening (1,1-4) en anderzijds een perikoop over dwaalleer op Kreta (1,10-16). Daarbij vormt vers 9c (τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν) de overgang naar het thema dwaalleer. De interne cohesie van de verzen 5-9 wordt door sommige onderzoekers in twijfel getrokken.⁴⁷⁶ Argumenten hiervoor zijn onder meer (a) het twee maal voorkomen van de term ἀνέγκλητος, (b) de anakoloet in vers 6 waarbij de apodosis ontbreekt, (c) de overgang van het meervoud πρεσβύτεροι in vers 5 naar het enkelvoud ἐπίσκοπος in vers 7 en (d) de verschillende soorten eisen aan elk gesteld. Deze argumenten zijn echter eenvoudig te weerleggen. (a) Het twee maal voorkomen van de term ἀνέγκλητος is onderdeel van de argumentatie die Paulus in deze verzen opbouwt (zie verder onder d). (b) De anakoloet is geen ongewone stijlfiguur binnen het *corpus paulinum*.⁴⁷⁷ De afwezige apodosis is wellicht geïmpliceerd. (c) Met betrekking tot het gebruik van πρεσβύτεροι in vers 5 *versus* ἐπίσκοπος in vers 7 bleek al bij de bespreking van 1 Timoteüs 3,1-7 dat er een nauwe relatie bestaat tussen beide termen. Daarbij wijst de overgang van meervoud naar enkelvoud niet noodzakelijk op een probleem. Het enkelvoud wordt immers grammaticaal opgeroepen door het onbepaalde voornaamwoord τίς in vers 6. (d) In dat geval kunnen de gestelde vereisten eenvoudig complementair worden opgevat.⁴⁷⁸

1. De opziener

- ⁵ Τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτη,
ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ
καὶ καταστήσῃ κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους,
ὡς ἐγὼ σοι διαταξάμην,
- ⁶ εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος,
μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ,
τέκνα ἔχων πιστά,
μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα.
- ⁷ δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον,

⁴⁷⁶ Zo Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 17; Quinn, *Titus*, 85. Voor uitgebreidere informatie en argumentatie met betrekking tot de interne cohesie van 1,5-9 zie Van Neste, *Cohesion*, 236-239.

⁴⁷⁷ Vergelijk Romeinen 9,22 waar ook de apodosis ontbreekt.

⁴⁷⁸ Zie de vergelijkbare combinatie van voorwaarden voor de ἐπίσκοπος in 1 Timoteüs 3,1-7 (verder onder punt b).

8 μὴ αὐθάδη,
 μὴ ὀργίλον,
 μὴ πάροινον,
 μὴ πλήκτην,
 μὴ αἰσχροκερδῆ,
 ἀλλὰ φιλόξενον
 φιλάγαθον
 σώφρονα
 δίκαιον
 ὅσιον
 ἐγκρατῆ,
 9 ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου,
 ἵνα δυνατὸς ᾖ
 καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ
 καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.

⁵ Ik heb je op Kreta achtergelaten om de resterende zaken te regelen en in elke stad oudsten aan te stellen zoals ik je opdroeg: ⁶ indien iemand onberispelijk is, man van één vrouw, met gelovige kinderen die niet van losbandigheid te beschuldigen of ongehoorzaam zijn, [mag hij aangesteld worden] ⁷ De opziener moet immers onberispelijk zijn als beheerder van Gods huis, niet eigenzinnig, niet opvliegend, niet aan wijn verslaafd, niet driftig, niet geldzuchtig, ⁸ maar gastvrij, het goede liefhebbend, bezonnen, rechtvaardig, heilig, in staat zichzelf te beheersen, ⁹ vasthoudend aan het betrouwbare Woord overeenkomstig het geloofsonderricht, opdat hij in staat is aan te sporen vanuit de gezonde leer en de tegensprekers te weerleggen.

a. Categorie

Paulus' regelgeving in Titus 1,5-9 betreft (naast Titus) de opziener (ἐπίσκοπος). De categorie van de opziener werd reeds bij de exegese van 1 Timoteüs 3,1-7 besproken. Eigen aan de tekst in Titus is de verbinding van de term ἐπίσκοπος (v.7) met de term πρεσβύτερος (v.5). Deze termen treft men ook gecombineerd aan in Handelingen 20,17.28. Beide teksten suggereren dat de aanduidingen πρεσβύτερος en ἐπίσκοπος nauw met elkaar verbonden zijn.⁴⁷⁹ Zoals onder paragraaf B reeds aangegeven, betreft een meerderheid van onderzoekers deze aanduidingen dan ook op één en dezelfde taak, een visie die minstens op Hiëronymus teruggaat.⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Vergelijk ook de combinatie van het substantief πρεσβύτερος en het werkwoord ἐπισκοπέω in 1 Petrus 5,1-2.

⁴⁸⁰ Maar wellicht ook op eerdere kerkvaders (verwijzingen zie Merkle, *The Elder and Overseer*, 20-21 – voetnoot 44). Een tegenstander van deze stelling is bijvoorbeeld G. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 22. De discussie valt buiten het bestek van dit onderzoek. Voor informatie en argumentatie zie de studie van Merkle.

b. Gedrag

Evenals in 1 Timoteüs 3,1-7 geeft Paulus in Titus 1,5-9 een lange lijst met voorwaarden en kwaliteiten waaraan een opziener moet voldoen. Ook hier vormt de voorop geplaatste voorwaarde van onberispelijkheid de overkoepelende eis (ἀνέγκλητος in vv.6-7 – vgl. ἀνεπίλημπος in 1 Tim.3,2).⁴⁸¹ Deze voorwaarde wordt verder uitgewerkt naar kwaliteiten binnen de sfeer van het eigen huisgezin (v.6) en kwaliteiten binnen de sfeer van Gods huisgezin, de gemeente (vv.7-9).

De kwaliteiten binnen de sfeer van het eigen huisgezin zijn tweërlei. Ten eerste moet een opziener trouw zijn in zijn huwelijk (μῆς γυναικὸς ἀνήρ).⁴⁸² Ten tweede wordt van hem verwacht dat hij betrouwbare of gelovige kinderen heeft die niet van losbandigheid te beschuldigen of ongehoorzaam zijn.⁴⁸³ Met andere woorden: ook het goede ‘opzicht’ over zijn kinderen is een belangrijke kwaliteit van de opziener. In 1 Timoteüs 3 formuleert Paulus gelijksoortige kwaliteiten binnen de sfeer van het huisgezin:

Titus 1

v.6 μῆς γυναικὸς ἀνήρ

v.6 τέκνα ἔχων πιστά, μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἄσωτίας ἢ ἀνυπότακτα

1 Timoteüs 3

v.2 μῆς γυναικὸς ἄνδρα

v.4 τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ, μετὰ πάσης σεμνότητος

Paulus noemt verder een reeks van kwaliteiten die belangrijk zijn bij het opzicht in Gods huisgezin, de gemeente. De eerste vijf kwaliteiten zijn negatief geformuleerd (vijf maal μὴ in v.7). De opziener mag niet eigenzinnig (αὐθάδης) zijn, niet opvliegend (ὀργίλος), niet aan wijn verslaafd (πάρουνος), niet driftig (πλήκτης) en niet geldzuchtig (αἰσχροκερδής).⁴⁸⁴ Daartegenover staan een aantal positief

⁴⁸¹ De term komt ook voor als vereiste voor diakenen in 1 Timoteüs 3,10. Verder gebruikt Paulus de term nog in 1 Korintiërs 1,8 en Kolossenzen 1,22, beide keren in de context van verzoening door Jezus Christus en toegepast op de geadresseerden van de brieven.

⁴⁸² De uitdrukking μῆς γυναικὸς ἀνήρ wordt opgevat als verwijzend naar huwelijkstrouw. Zie de argumentatie bij de bespreking van 1 Timoteüs 3,1-13 (par.B.1.b).

⁴⁸³ De kwalificatie πιστά bij τέκνα kan op twee manieren geïnterpreteerd worden: ‘gelovig’ of ‘betrouwbaar’. Een minderheid van onderzoekers volgt de laatste optie (Lock; Knight). In dat geval is de verdere bepaling μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἄσωτίας ἢ ἀνυπότακτα explicatief bij πιστά op te vatten. De meerderheid van onderzoekers kiest voor de interpretatie ‘gelovig’ (onder meer Calvin; Dibelius-Conzelmann; Spicq; Marshall; Mounce; Townner). In dat geval wordt μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἄσωτίας ἢ ἀνυπότακτα beschouwd als een resultaat van deze gelovige instelling. De vertaling ‘gelovig’ laat in elk geval beter het contrast zien met de dwaalleer die resulteert in ongehoorzaamheid (ἀνυπότακτοι – v.10). Maar voor beide interpretaties zijn goede argumenten te leveren. Welke interpretatie men ook kiest, het punt dat Paulus wil maken is duidelijk: een opziener moet allereerst binnen zijn eigen huishouden bewijs leveren van kwaliteiten die hem in staat stellen de gemeente te leiden.

⁴⁸⁴ Met betrekking tot μὴ αὐθάδης oppert Marshall: “The fact that it is not paralleled in the list of 1 Tim 3 may suggest that the list in Titus addresses a far more rudimentary level of life such as was commonly believed to be typical of Crete.” (*Pastoral Epistles*, 161). Zo vermeldt Polybius hoe de Sidoniërs de stad Apollonia aanvallen en innemen, ondanks vriendschapsbanden en officiële verdragen (*Historiae* 28.14).

geformuleerde eigenschappen (ἄλλα in v.8). De opziener moet gastvrij (φιλόξενος) zijn, het goede liefhebben (φιλάγαθος), bezonnen (σώφρων), rechtvaardig (δίκαιος) en heilig (ὅσιος) zijn, in staat zichzelf te beheersen (ἐγκρατής) en vasthoudend aan het betrouwbare Woord overeenkomstig het geloofsonderricht (ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου). Met deze laatste kwaliteit verwijst de apostel naar de opening van de brief waar in vers 3 het Woord van God – die niet liegt – en de verkondiging van dit Woord uitdrukkelijk ter sprake kwamen.⁴⁸⁵ Tegelijk wijst deze kwaliteit vooruit op de bespreking van de dwaalleer vanaf vers 10. De vasthoudendheid met betrekking tot het betrouwbare Woord (v.9a) is niet alleen noodzakelijk voor de aansporing van gelovigen in de gezonde leer (v.9b) maar ook voor het weerleggen van dwaalleer (v.9c vormt een schakelvers naar vv.10-16). Beide aandachtsvelden vormen twee kanten van een zelfde realiteit. Of, zoals Calvijn aangeeft: ‘Het woord van een herder moet tweevoudig zijn: het ene om schapen te verzamelen, het andere om de wolven en dieven af te weren en te verjagen’.⁴⁸⁶

Ook de bovenstaande reeks met kwaliteiten, van belang bij de leiding van Gods huisgezin, kent een parallel in 1 Timoteüs 3. Opvallend is echter de uitgebreidheid van Titus 1,9 tegenover het eenvoudige διδακτικόν van 1 Timoteüs 3,2. De volgende items zijn parallel:

Titus 1	1 Timoteüs 3
v.7 μὴ ὀργίλον	v. 3 ἄμαχον
v.7 μὴ πάροινον	v.3 μὴ πάροινον
v.7 μὴ πλήκτην	v.3 μὴ πλήκτην
v.7 μὴ αἰσχροκερδη	v.3 ἀφιλάργυρον
v.8 φιλόξενον	v.2 φιλόξενον
v.8 σώφρονα	v.2 σώφρονα
v.9 ἵνα δυνατὸς ᾦ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν	v.2 διδακτικόν

⁴⁸⁵ Marshall, *Pastoral Epistles*, 167. Het genoemde ‘geloofsonderricht’ verwijst inhoudelijk naar het onderricht van de apostelen zoals ook in Handelingen 2,42 en Romeinen 16,17 (Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 263).

⁴⁸⁶ “Duplex esse vox pastoris debet: altera ovibus colligendis, altera arcendis fugandisque lupis et furibus” Calvin Opera database: *Epistula Pauli ad Titum*, ad loc. (vert. H. Schroten in Calvijn, *Pastorale Brieven*, 254).

Kortom, Titus 1 en 1 Timoteüs 3 laten op meerdere punten eenzelfde beeld zien als het gaat over de vereiste kwaliteiten voor het opzicht over de gemeente. In beide teksten hecht de apostel met betrekking tot de persoon van de opziener belang aan het goede management van diens huishouden. Ook de overige voorwaarden lopen terminologisch of conceptueel in grote mate parallel. Met uitzondering van vers 9 lijken deze voorwaarden minder specifiek ‘taakgericht’. Toch zijn ze dat in zekere zin wel. De morele instelling van de oudste moet een afspiegeling zijn van de boodschap die hij anderen voorhoudt.⁴⁸⁷ Hij moet letterlijk ‘voorbeeld-ig’ leven. Anders verliest de boodschap haar overtuigingskracht. Daarom ook staat de eis van onberispelijkheid zowel in Titus 1 als in 1 Timoteüs 3 voorop.

c. Waardering

Paulus geeft aan wat hij noodzakelijk (δεῖ in v.7) acht voor de opziener. Het beschreven gedrag wordt dus positief gewaardeerd. De specifieke aandacht voor ‘vasthoudendheid aan het betrouwbare Woord zoals het onderwezen werd’ valt op. Dit wijst erop dat het voor Paulus een belangrijk item is (zie verder onder d).

d. Motivering

Op twee plaatsen geeft Paulus een expliciete aanwijzing over zijn motivering voor de vereiste kwaliteiten. Eerst motiveert hij de nadruk op het onberispelijke huismanagement in vers 7 (γάρ) vrij algemeen. De opziener moet deze kwaliteit bezitten omdat hij een beheerder van Gods huis is (ὡς θεοῦ οἰκονόμου). De οἰκονόμος is een persoon – vaak een slaaf – die door iemand anders wordt aangesteld om een bepaald goed, zoals landerijen of een bedrijf, te beheren.⁴⁸⁸ Deze taak vereist mensen met geschikte kwaliteiten, persoonlijk en op relationeel vlak.⁴⁸⁹ Paulus redeneert op een vergelijkbare manier in 1 Timoteüs 3,4-5: als iemand zijn eigen huisgezin niet weet te leiden, hoe kan hij dan zorgen voor de gemeente van God? De concrete invulling van deze zorg voor de gemeente van God biedt vers 9 (ἴνα). De opziener of beheerder van Gods huis moet vasthouden aan het betrouwbare Woord, dit is het Woord zoals dat aan hem zelf onderwezen is. Alleen door deze kwaliteit immers kan een opziener andere christenen aansporen om te leven volgens de ‘gezonde leer’ en gemeenteleden die deze ‘gezonde leer’ weerspreken het hoofd bieden.⁴⁹⁰ De nadruk op de ‘gezonde leer’ of de ‘gezonde woorden’ is een belangrijk

⁴⁸⁷ R. Van Neste, “The Message of Titus: An Overview,” *SBJT* 7 (2003): 18-30 op p.20; Marshall, *Pastoral Epistles*, 154.

⁴⁸⁸ O. Michel, “οἶκος κτλ.,” *TWNT* 5:122-161, οἰκονόμος op pp.151-153. Binnen het NT komt de term vaker voor (Lc. 12,42; 16,1.3.8; Rom. 16,23; 1 Kor. 4,1.2; Gal. 4,2; 1 Pe. 4,10). In 1 Korintiërs 4,1.2 duidt de term op apostolische volmacht. In 1 Petrus 4,10 gaat het om ieder die een geestelijke gave uitoefent (‘beheerders van Gods veelsoortige gaven’).

⁴⁸⁹ De vijf negatief geformuleerde kwaliteiten vormen in deze een bewust contrast met de vereisten voor een goede beheerder. Eigenzinnige, opvliegende, aan wijn verslaafde, driftige of geldzuchtige personen zijn bij voorbaat al ongeschikt voor het beheren van een anders goed (Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 25; Marshall, *Pastoral Epistles*, 159; Quinn, *Titus*, 89).

⁴⁹⁰ Dat hier wellicht naar gemeenteleden wordt verwezen, valt af te leiden uit 3,10 (‘na een tweede waarschuwing uit de gemeente verwijderen’).

thema binnen de PB algemeen.⁴⁹¹ Het gaat dan niet om een pakket leerstellingen maar veeleer om de theologische en ethische implicaties van het evangelie.⁴⁹² Het concept van de gezonde leer staat onder meer in oppositie tot de ‘zieke dwaalleer’ (1 Tim.6,4; 2 Tim.2,17). Zo ook geeft Paulus in Titus 1,13 uiting aan zijn zorg dat de dwaalleraren ‘gezond worden’ met betrekking tot hun geloof. Hiermee gebruikt Paulus een *topos* uit de hellenistische filosofische polemieken.⁴⁹³ Kortom, de ‘geloofsgezondheid’ van de gemeente vormt de allereerste motivering voor Paulus’ regelgeving met betrekking tot oudsten.⁴⁹⁴

Door sommige onderzoekers wordt het ἀνέγκλητος (vv.6.7) in missionaire zin opgevat.⁴⁹⁵ De houding van de opziener is van belang voor de uitstraling die de christelijke gemeente in haar omgeving heeft. Een missionaire motivering valt niet uit te sluiten. In 1 Timoteüs 3,7 immers blijkt deze gedachte wel een rol te spelen met betrekking tot de oudsten te Efeze. En bij het vervolg van de instructie in Titus speelt deze motivering ook een rol. In Titus 1,5-9 wordt echter niets in die richting geponeerd. Paulus’ bekommernis lijkt toch vooral bij de goede opbouw van de gemeente te liggen.

In hoever speelde de concrete situatie van de gemeenten te Kreta mee bij de specifieke formulering van de instructie? Enerzijds kan de uitdrukkelijke aandacht voor het betrouwbare Woord en de gezonde leer (vers 9) wijzen op een sterke aanwezigheid van dwaalleer op Kreta.⁴⁹⁶ In het vervolg van de brief komt het thema dwaalleer in elk geval ter sprake (1,10-16 en 3,9-11). Anderzijds kan de veelheid van woorden in vers 9 ook vanuit retorisch oogpunt verklaard worden.⁴⁹⁷ Vers 9 vervult immers een ‘schakelfunctie’ tussen de instructie met betrekking tot opzieners (de verzen 6-9) en de waarschuwing voor dwaalleraren (de verzen 10-16). De ἀντιλέγοντες krijgen al vanaf vers 10 een concreet profiel. Beide verklaringen sluiten elkaar niet noodzakelijk uit.⁴⁹⁸ De concreetheid waarmee Paulus het thema

⁴⁹¹ De uitdrukking ‘gezonde leer’ (ὑγιαίνουσα διδασκαλία) komt voor in 1 Timoteüs 1,10; 2 Timoteüs 4,3; Titus 1,9 en 2,1. De uitdrukking ‘gezonde woorden’ (ὑγιαίνοντες λόγοι) komt voor in 1 Timoteüs 6,3 en 2 Timoteüs 4,3. Verder wordt ook het werkwoord ‘gezond zijn’ (ὑγιαίνω) gebruikt in Titus 1,13 en 2,2.

⁴⁹² Wat het betekent ‘aan te sporen in de gezonde leer’ wordt bijvoorbeeld geïllustreerd door Titus 2,1-10 waar Paulus Titus aanspoort te verkondigen wat overeenkomt met de gezonde leer en aansluitend een hele reeks gedragsregels formuleert.

⁴⁹³ Verwijzingen in Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 20-21.

⁴⁹⁴ Van Neste ziet 1,9 als het eigenlijke sleutelvers om de structuur van de brief aan Titus te begrijpen en karakteriseert de brief als “a discourse on church health” (“Message,” 18.19). De beide facetten van de opzienerstaak (aansporing en weerlegging) worden in de brief verder uitgewerkt. Het element ‘aansporing in de gezonde leer’ is uitgewerkt in het middengedeelte 2,1-3,8. Daaromheen gaan de gedeelten 1,10-16 en 3,9-11 over het bestrijden van dwaalleer (*Cohesion*, 278-282). Thematisch gesproken is dit een mooie observatie. Toch kan men 1,9 en de uitwerking van het vers niet naadloos op elkaar laten aansluiten. Titus 1,9 beschrijft immers de taak van de opziener terwijl de rest van de brief iets zegt over de (tijdelijke) taak van Titus (zie bijvoorbeeld heel expliciet Σὺ δὲ in 2,1).

⁴⁹⁵ Van Neste, “Message,” 20; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 23; Marshall, *Pastoral Epistles*, 154.

⁴⁹⁶ Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 694.

⁴⁹⁷ Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 26.

⁴⁹⁸ Spicq, *Épîtres Pastorales*, 604; Marshall, *Pastoral Epistles*, 165.

dwaalleer in de brief aansnijdt (1,10-16 en 3,9-11), duidt er toch op dat hij minimaal het risico van dwaalleer op Kreta voor ogen heeft.⁴⁹⁹

e. Sociale conventies

Bij de bespreking van 1 Timoteüs 3 bleek al dat het model van het huishouden in de hellenistische cultuur voorop stond bij de vormgeving van patronen voor leiderschap, autoriteit en verantwoordelijkheid in het publieke domein. Ook de instructie in Titus 1,5-9 is georiënteerd op dit model en in die zin maatschappijbevestigend. Opnieuw blijkt dat Paulus daarbij ook verwachtingen formuleert die boven de gangbare moraal uitgaan. Zo zijn de seksuele normen duidelijk strikter. En leidende figuren binnen de Grieks-Romeinse wereld werden wellicht niet berispt voor het overmatig liefhebben van wijn en geld.⁵⁰⁰

2. Conclusie over Titus 1,5-9

Om een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag hoe Paulus' instructie zich verhoudt tot de bestaande sociale conventies werden de verzen bestudeerd aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten tot nog toe kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

In Titus 1,5-9 formuleert Paulus een reeks kwaliteiten waaraan een opziener (oudste) moet voldoen (δεῖ in v.7). Overkoepelend is de eis van onberispelijkheid (ἀνεγκλητος in vv.6.7). De opziener moet uitblinken in 'voorbeeld-ig' gedrag. Deze overkoepelende eis wordt verder uitgewerkt naar meer specifieke kwaliteiten die enerzijds te maken hebben met management van het eigen huishouden, anderzijds met persoonlijke instelling. Deze kwaliteiten vertonen in grote mate overeenkomst met de vereisten die Paulus in 1 Timoteüs 3,1-7 formuleert. Opvallend ten opzichte van 1 Timoteüs is Paulus' aandacht voor de vasthoudendheid aan het betrouwbare Woord (Tit.1,9).

Paulus' motivering en de bestaande sociale conventies

Met zijn instructie bevestigt Paulus de gangbare maatschappelijke standaarden met betrekking tot leiderschap. Zijn doel hierbij is echter niet het burgerlijk handhaven van een bestaande maatschappelijke *status quo*. Dit blijkt alleen al uit het feit dat de vereiste kwaliteiten soms nog verder gaan dan in de Grieks-Romeinse cultuur gebruikelijk was. Veeleer is het vereiste van onberispelijkheid ingegeven door een bekommernis om de goede leiding en opbouw van de gemeente. De opziener, als beheerder van Gods huis, is eerstverantwoordelijke voor de zorg van de gemeente.

⁴⁹⁹ Contra Witherington, *Letters*, 117-128. Hij wijst op Paulus' weergave van de dwaalleraren in 1,10-16 als contrasterend met de model-opziener (vgl. schema p.127). Hij beschouwt dit als een retorische *synkrisis* die de realiteit en ernst van het probleem relateert. Een verder argument dat Witherington hierbij aanvoert (p.128), is dat na 1,10-16 de dwaalleer in de brief niet meer ter sprake komt. Dit klopt echter niet. Paulus komt wel degelijk op het thema terug in 3,9-11.

⁵⁰⁰ Witherington, *Letters*, 114.

Hij moet gericht zijn op haar 'geloofsgezondheid', zeker in een situatie waar deze bedreigd wordt door dwaalleer.

H. TITUS 2,1-10

De perikoop 2,1-10 laat zich het eenvoudigst afbakenen op inhoudelijke gronden. Voorafgaand aan deze tekst bespreekt Paulus het negatieve gedrag van de dwaalleraren (1,10-16). In contrast hiermee (Σὺ δὲ) krijgt Titus in 2,1 de positieve opdracht te onderwijzen wat passend is bij de gezonde leer. De inhoud van dit onderricht wordt vervolgens ontvouwd in 2,2-14.⁵⁰¹ Ter afsluiting herhaalt Paulus de opdracht aan Titus – bij wijze van *inclusio* – in 2,15 (λάλει vergelijk v.1).⁵⁰² De ‘ontvouwing van de gezonde leer’ (2,2-14) is verder te verdelen in een parenetisch gedeelte (vv.2-10) en een leerstellig gedeelte dat de parenese theologisch onderbouwt (vv.11-14). In deze paragraaf wordt vooral naar het parenetische gedeelte gekeken waarin Paulus gedragsregels formuleert voor verschillende groepen van personen binnen de christelijke gemeente.⁵⁰³ Daarbij zijn de gedragsregels voor oudere mannen en voor vrouwen in de verzen 2-5 grammaticaal afhankelijk van de imperatief λάλει (v.1) en de gedragsregels voor jonge mannen en slaven in de verzen 6-10 van de imperatief παρακάλει (v.6).

1. Aansporing in de gezonde leer

[¹ Σὺ δὲ λάλει ἃ πρέπει τῇ ὑγιαίνουσῃ διδασκαλίᾳ.]

² Πρεσβύτεας νηφαλίους εἶναι,
σεμνοῦς,
σώφρονας,
ὑγιαίνοντας τῇ πίστει,
τῇ ἀγάπῃ,
τῇ ὑπομονῇ·

³ Πρεσβύτειδας ὡσαύτως
ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς,
μὴ διαβόλους
μὴ οἴνω πολλῷ δεδουλωμένας,
καλοδιδασκάλους,

⁴ ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας φιλόανδρους εἶναι,
φιλοτέκνους
⁵ σώφρονας

⁵⁰¹ Deze perikoop vormt zelf onderdeel van een breder tekstgeheel met instructie dat begint in 2,1 en doorloopt tot 3,11.

⁵⁰² Vers 15 is eigenlijk een schakelvers omdat het ook voorbereidt op een nieuw instructiegedeelte vanaf 3,1.

⁵⁰³ De behandeling van verschillende groepen personen past in de stijl van de huisregels. Het beoogde ‘huis’ is echter de christelijke gemeente (zie boven onder de algemene inleiding). Zie onder meer A. Weiser, “Titus 2 als Gemeindepäranese,” in H. Merklein (red.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg; Freiburg: Herder, 1989) 397-414; H. von Lips, “Die Haustafel als ‘Topos’ im Rahmen der urchristlichen Paränese. Beobachtungen anhand des 1.Petrusbriefes und des Titusbriefes,” *NTS* 40 (1994): 261-280; Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 271-272.

ἀγνάς
οἰκουργοὺς
ἀγαθὰς,
ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν,
ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημηῖται.

⁶ Τοὺς νεωτέρους ὡσαύτως παρακάλει
σωφρονεῖν ⁽⁷⁾ περὶ πάντα,
⁷ σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ
ἀφθορίαν, σεμνότητα, ⁽⁸⁾ λόγον ὑγιῆ
⁸ ἀκατάγνωστον,
ἵνα ὁ ἐξ ἐναντίας ἐντραπῆ
μηδὲν ἔχων λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον.

⁹ Δούλους ἰδίους δεσπότηταις ὑποτάσσεσθαι ἐν πᾶσιν,
εὐαρέστους εἶναι,
μὴ ἀντιλέγοντας,
¹⁰ μὴ νοσφιζομένους,
ἀλλὰ πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνυμένους ἀγαθῆν,
ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν.

¹ *Jij echter, verkondig wat passend is bij de gezonde leer.* ² *Oudere mannen [moeten] nuchter zijn, eerbaar, bezonnen, gezond in het geloof, de liefde en de volharding.* ³ *Zo ook [moeten] oudere vrouwen [zijn]: eerbiedig in hun houding, geen kwaadspreeksters, niet verslaafd aan veel wijn, het goede onderwijzend* ⁴ *zodat zij de jonge vrouwen bijbrengen van hun man en kinderen te houden,* ⁵ *bezonnen te zijn, zuiver, huishoudelijk, goed, gehoorzaamend aan hun eigen man, opdat het Woord van God niet gelasterd wordt.* ⁶ *Spoor zo ook de jonge mannen aan in alles bezonnen te zijn,* ⁷ *en betoon daarbij jezelf een voorbeeld van goede werken in de leer, onberispelijk wat betreft integriteit, waardigheid* ⁸ *en het gezonde woord, opdat de tegenstander beschaamd staat en niets slechts over ons te zeggen heeft.* ⁹ *[Spoor] slaven [aan] hun eigen meesters in alles te gehoorzamen en ter wille te zijn, niet tegensprekend,* ¹⁰ *niets achterhoudend, maar hen volledige goede trouw bewijzend, opdat zij de leer van God onze redder in alles verhogen.*

a. Categorie

De instructie is in de eerste plaats aan Titus gericht. Hij wordt rechtstreeks aangesproken (σύ in v.1; σεαυτὸν in v.7). Op zijn beurt moet Titus andere mensen instrueren: naast de persoon van Titus zelf vermeldt Titus 2,1-10 vijf categorieën personen binnen een christelijke gemeente. Voor deze personen is het overgrote deel van de instructie binnen de perikoop bedoeld. Deze categorieën verlenen de perikoop haar structuur:

- v.1 Titus wordt aangespoord te onderrichten
- v.2 Instructie voor oudere mannen
- vv.3-4a Instructie voor oudere vrouwen
- vv.4-5 Instructie voor jonge vrouwen
- vv.6-8 Instructie voor jonge mannen
- vv.9-10 Instructie voor slaven

De perikoop vertoont overeenkomst met 1 Timoteüs 5,1-2 waar Paulus over de hele gemeente te Efeze spreekt aan de hand van vier parameters: man, vrouw, jong en oud. Het verschil tussen beide perikopen is echter groter dan de overeenkomst. Inhoudelijk is de instructie in 1 Timoteüs 5,1-2 in de eerste plaats op Timoteüs gericht en thematiseert zij Timoteüs' omgang met de gemeenteleden. Die moet een 'familiaal karakter' hebben, gekleurd door respect en zuiverheid. Wel impliceert de voorbeeldrol van Timoteüs (1 Tim.4,12: τύπος γίνου τῶν πιστῶν) een indirecte verwachting met betrekking tot de omgang van gemeenteleden onderling. In Titus is het overgrote deel van de instructie bestemd voor de genoemde categorieën en is de 'familiale' omgang geen aandachtspunt. De voorbeeldrol van Titus is wel aanwezig, maar specifiek binnen de categorie van jonge mannen - waartoe Titus zelf wellicht behoorde (v.7: σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον). Verder geeft Paulus aansluitend instructie voor slaven, waar dat in 1 Timoteüs pas in hoofdstuk 6 gebeurt (6,1-2a). Op het terminologische vlak verschillen de gebruikte aanduidingen voor de overeenkomstige categorieën van elkaar:

Categorie	Titus 2,1-10	1 Timoteüs 5,1-2
Oudere man	πρεσβύτης	πρεσβύτερος
Oude vrouwen	πρεσβύτις	πρεσβύτερα
Jonge mannen	νεώτερος	νεώτερος
Jonge vrouwen	νέα	νεώτερα

Het is niet eenduidig vast te stellen welke leeftijd in de eerste eeuw de grens tussen jong en oud markeerde. Er bestonden verschillende indelingen van de menselijke levensloop.⁵⁰⁴ De vertaling 'oudere' man / vrouw wil in elk geval wel het onderscheid weergeven dat bestond tussen de termen πρεσβύτης en γέρον. Deze laatste term duidde op een latere levensfase: 'oud' in de zin van 'bejaard'.⁵⁰⁵ In tegenstelling tot de term πρεσβύτερος die naast een 'oudere man' ook een 'oudste' kan aanduiden (zoals in Tit.1,5), refereert de term πρεσβύτης altijd aan een oudere man.

Het voorkomen van de sociale categorie van de slaven in deze perikoop verrast na de 'vierdeling' van de christenen op basis van leeftijd en geslacht. Paulus geeft in

⁵⁰⁴ Meer informatie op p.53 in J.N. Neumann, M. Sigismund, U. Volp, "Der Mensch in seinen Lebensphasen," in *Neues Testament und Antike Kultur*, 52-64. Zie ook Marshall, *Pastoral Epistles*, 254.

⁵⁰⁵ De term γέρον markeerde bij Hippocrates de laatste levensfase van de mens. Deze ving volgens hem aan bij 57 jaar, zo bericht Philo, *De Opificio Mundi* 105.

Titus 2,9-10 instructie voor slaven in het algemeen, zonder specifieke aandacht voor slaven met een christelijke meester. Dit in tegenstelling tot 1 Timoteüs 6,2a.

b. Gedrag

Bij elke categorie van personen formuleert Paulus een aantal deugden van persoonlijke en relationele aard. Deze deugden reflecteren het leven volgens de gezonde leer (v.1). en passen bij de leeftijd, geslacht en/of status van de categorie. De fundamentele kwaliteit van bezonnenheid (matiging, zelfcontrole) is over de hele lijn aanwezig (σώφρων in de verzen 2.5; σωφρωνέω in v. 6; vergelijk σωφρονίζω in vers 4).

Oudere mannen moeten nuchter zijn (νηφάλιος), eerbaar (σεμνός), bezonnen (σώφρων) en gezond (ὕγιαίνοντες) in het geloof, de liefde en de volharding.⁵⁰⁶ Met deze laatste kwaliteit pakt Paulus de gezondheidsgedachte weer op, zoals ook verderop in vers 8 (λόγον ὑγιῆ). Deze ‘gezondheid’ is een innerlijke kwaliteit die zich uiterlijk in de nuchtere, eerbare en bezonnen houding manifesteert.⁵⁰⁷

Van oudere vrouwen verlangt de apostel een vergelijkbare innerlijke kwaliteit. Hun houding (κατάστημα: gedrag, houding) moet van ‘heiligheid’ getuigen. De door Paulus gebruikte term ἱεροπρεπής geeft aan dat de houding van de oudere vrouwen hun relatie tot God dient te reflecteren.⁵⁰⁸ Oudere vrouwen moeten zich ver houden van kwaadsprekerij (μὴ διαβόλους) en overmatig alcoholgebruik (μὴ οἴνω πολλῶ δεδουλωμένας). Dezelfde houding vraagt Paulus ook van de vrouwelijke diakenen in 1 Timoteüs 3,11 (μὴ διαβόλους νηφαλίους). Verder markeert hij de voorbeeldfunctie van oudere vrouwen voor jonge vrouwen met de term καλοδιδασκάλος: ‘het goede onderwijzend’.⁵⁰⁹ Deze laatste kwaliteit komt extra uit de verf door de doelzin die erop volgt: ‘zodat zij de jonge vrouwen bijbrengen...’. Het werkwoord σωφρονίζω ligt in de betekenisfeer van bemoedigen, adviseren en eventueel sterker nog, ergens

⁵⁰⁶ De term νηφάλιος wordt door de meeste commentatoren opgevat als ‘nuchter’ in de zin van ‘matig in het gebruik van alcoholische dranken’. Vergelijk de voorwaarde voor oude vrouwen in vers 3 (μὴ οἴνω πολλῶ δεδουλωμένας) en de interpretatie van νηφάλιος in 1 Timoteüs 3,11 onder paragraaf B.2. Dronkenschap was een veel voorkomend fenomeen op Kreta en in de hellenistische cultuur als zodanig. Literatuurverwijzingen zijn te vinden bij Spicq. Hij vermeldt onder meer dat op Kreta een aantal grafopchriften is teruggevonden waarin het stevige drinken van de overledene geroemd wordt (*Épîtres Pastorales*, 616-617).

⁵⁰⁷ Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 723.

⁵⁰⁸ Marshall, *Pastoral Epistles*, 244. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 723 noemt de term ἱεροπρεπής een verkorte aanduiding voor wat Paulus in 1 Timoteüs 2,10 met veel woorden omschrijft: ὁ πρέπει γυναιξίν επαγγελόμεναις θεοσέβειαν. De term kan ook ‘priesterlijk’ betekenen en wordt zo vertaald door Dibelius-Conzelmann. Deze betekenis lijkt echter te specifiek binnen de context van de perikoop.

⁵⁰⁹ De term καλοδιδασκάλος kan op twee manieren vertaald worden: (1) predicatief: ‘het goede onderwijzend’, of (2) attributief: ‘goed onderwijzend’. De meeste commentatoren kiezen voor de predicatieve interpretatie – contra Quinn, *Titus*, 120; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 724; Winter, *Roman Wives*, 155. De vergelijkbare term κακοδιδασκαλέω wordt gebruikt in 2 Clemens 10.5 (predicatief) en κακοδιδασκαλία in Ignatius, *Epist. ad Philadelph.*, 2.1 (predicatief, mogelijk attributief).

op aandringen.⁵¹⁰ Bedoeld is dat de oudere vrouwen in woord en daad de jonge vrouwen bij de gezonde leer houden.

Voor de jonge vrouwen houdt dit een aantal ‘standaard’ deugden in, namelijk bezonnen (σώφρων), zuiver (ἀγνός) en goed (ἀγαθός) zijn.⁵¹¹ Daarnaast besteedt Paulus uitdrukkelijk aandacht aan hun relatie tot echtgenoot en kinderen. Zij moeten deze beide allereerst liefhebben en zich aan hun echtgenoot onderschikken (ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν). De termen φιλάνδρους en φιλοτέκνους blijken standaard prijzenswaardige kwaliteiten voor vrouwen in de hellenistische cultuur.⁵¹² Ook de onderschikking van de vrouw aan haar echtgenoot is in overeenstemming met de heersende cultuur. Verder verwacht Paulus dat de jonge vrouwen ‘huishoudelijk’ ofwel ‘zorgzaam in het huishouden’ zijn. De term οἰκουργός is een hapax binnen de bijbel, maar naar de gedachte wellicht te vergelijken met het οἰκοδεσποτέω in 1 Timoteüs 5,14.

Jonge mannen moeten in alles (περὶ πάντα) bezonnen zijn (σωφρωνέω).⁵¹³ Het gedrag van Titus zelf strekt hen daarin tot voorbeeld (σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον) van goede werken in de leer (καλῶν ἔργων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ).⁵¹⁴ De syntactische constructie wordt onduidelijk door de drie bepalingen die volgen: integriteit (ἀφθορία), waardigheid (σεμνότης) en het gezonde woord (λόγος ὑγιής). Marshall ziet hier een *syllipsis* (een vorm van *zeugma*) omdat het participium παρεχόμενος hier enerzijds met een dubbele accusativus, anderzijds drie maal met een enkele accusativus is gebruikt.⁵¹⁵ De interpretatie van Calvijn is aantrekkelijker omdat zij geen grammaticale ‘fout’ veronderstelt. Calvijn vat het ἀκατάγνωστον niet op als een verdere bepaling bij λόγον maar als een tweede bepaling bij σεαυτὸν παρεχόμενος op hetzelfde niveau als τύπον. De drie overige accusatieven kunnen dan als accusatief

⁵¹⁰ LSJ 1751: recall a person to his senses, chasten.

⁵¹¹ Een veel gekozen vertaling van ἀγνός is ‘kuis’ waardoor het woord in de seksuele sfeer geïnterpreteerd wordt. Deze vertaling lijkt echter te specifiek. Het woord kan ook ‘heilig’, ‘puur’ in algemene zin betekenen (bv. Fil.4,8). De Vulgaat lijkt ἀγνός in Titus 2,5 met twee woorden te vertalen, namelijk ‘castas’ én ‘sobrias’. WV95 vertaalt ‘eerbaar’; NAS, NIV vertalen ‘pure’. Daarmee is de seksuele betekenis niet uitgesloten, maar eerder ingesloten.

De term ἀγαθός wordt door sommige onderzoekers opgevat als nadere kwalificatie van οἰκουργός (zo Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 105).

⁵¹² Zie Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 105 voor verwijzingen naar literatuur en inscripties.

⁵¹³ Het is niet helder waar de bepaling περὶ πάντα bij hoort. Bij σωφρωνέω: NA²⁷ en de meeste commentaren / vertalingen. Bij σεαυτὸν παρεχόμενος: Calvijn, *Pastorale Brieven*, 267; Lock, *Pastoral Epistles*, 141-142; Guthrie, *Pastoral Epistles*, 207; Witherington, *Letters*, 140; Vulgaat, SVV en LUV. Vóór de eerste optie spreekt dat in de verzen 9 en 10 ook ὑποτάσσεσθαι en κοσμίωσιν telkens gevolgd worden door een soortgelijke voorzetstelbepaling: ἐν πάσιν. Verder krijgt σεαυτὸν terecht meer nadruk bij deze interpretatie.

⁵¹⁴ De bepaling ἐν τῇ διδασκαλίᾳ hoort wellicht bij de goede werken (zo Calvijn, contra de meeste commentaren en vertalingen). De ‘leer’ blijkt in deze perikoop immers een sterk ethisch gerelateerd begrip. Vergelijk ook 1,9 waar van de opziener wordt gezegd dat hij in staat moet zijn ‘aan te sporen’ in de gezonde leer: παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν. De aansporing in de gezonde leer is juist het punt van deze perikoop: welke zijn de goede werken, namelijk werken passend bij de leer?

⁵¹⁵ Pastoral Epistles, 254.

van betrekking worden geïnterpreteerd bij (σεαυτὸν παρεχόμενος) ἀκατάγνωστον.⁵¹⁶ Dan luidt de vertaling: ‘(en betoon daarbij jezelf) onberispelijk wat betreft integriteit, waardigheid en het gezonde woord’. Hoe men het ook wil opvatten, de basisgedachte is helder: Paulus verwacht van Titus – en de jonge mannen die hem navolgen – een onberispelijke houding (ἀκατάγνωστος).

Tot slot geeft Paulus instructie voor slaven. Allereerst wordt gehoorzaamheid verwacht: zij moeten zich in alles onderschikken aan hun eigen meesters (ἰδίοις δεσπόταις ὑποτάσσεσθαι vergelijk ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν voor de jonge vrouwen in vers 5). Meer nog, slaven moeten welwillend (εὐάρεστος) zijn ten aanzien van hun meester. Ze mogen niet tegenspreken (μὴ ἀντιλέγοντας) en niets achterhouden (μὴ νοσφιζομένους), maar moeten hem volledige goede trouw bewijzen (ἀλλὰ πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνυμένους ἀγαθῆν). Brutaliteit en stelen behoren tot de eigenschappen die vaker aan slaven toegeschreven werden.⁵¹⁷ De verzen 9 en 10 vertonen met betrekking tot het vereiste gedrag parallellen in de gedachtegang met 1 Timoteüs 6,1-2a. In beide teksten wordt allereerst gespecificeerd dat het om de eigen meester gaat. Ten tweede gaat de eis verder dan alleen maar onderschikking. Paulus vraagt welwillendheid of, in 1 Timoteüs 6, dat de slaaf de meester álle eer waardig acht. Een opvallend verschilpunt tussen beide teksten is dat Paulus in 1 Timoteüs ook uitdrukkelijk aandacht besteedt aan de relatie tussen een slaaf en zijn christelijke meester. Deze toespitsing op het gedrag binnen de broederrelatie is geheel afwezig in Titus.

c. Waardering

Het onder punt b beschreven gedrag is gewenst gedrag, dat ‘past’ (πρέπει v.1) bij de gezonde leer. Titus moet de jonge mannen ‘aansporen’ (παρακαλέω v.1 - vergelijk 2,15). Het beschreven gedrag wordt dus positief gewaardeerd. Slechts op twee plaatsen is er een expliciete afkeuring van gedrag: in vers 3 het kwaadspreken en alcoholverslaving in de context van instructie aan oudere vrouwen, in de verzen 9-10 het tegenspreken en dingen achterhouden in de context van instructie aan slaven.

d. Motivering

In het totaal bevat de tekst vier ἵνα-zinnen (vv.4.5.8.10). De eerste doelzin bevindt zich in vers 4 en motiveert meer specifiek de kwaliteit καλοδιδασκάλους (v.3). Oudere vrouwen moeten het goede onderwijzen zodat zij jonge vrouwen passend gedrag bijbrengen (σωφρονίζω). Hier blijkt de voorbeeldfunctie van de oudere vrouwen op een praktisch niveau ingeschakeld bij de opbouw van de christelijke gemeente / het huishouden.

De tweede doelzin brengt het perspectief van de buitenstaanders in de tekst (v.5). Dit gebeurt impliciet, via het passieve βλασφημῆται (vergelijk het gebruik van deze term in 1 Tim.6,1). Paulus motiveert het gedrag van jonge vrouwen vanuit de wens dat

⁵¹⁶ Pastorale Brieven, 268-269.

⁵¹⁷ Verwijzingen bij Spicq, *Épîtres Pastorales*, 625.

het Woord van God (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) niet gelasterd of bekritiseerd wordt. De reactie van buitenstaanders op het gedrag van christenen vormt dus een tweede motiverende factor voor de inhoud van de instructie.⁵¹⁸ Christelijke vrouwen moeten door hun gedrag het Woord van God als het ware beschermen tegen mogelijke kritiek.⁵¹⁹

Volgens Winter vormt de aanwezigheid van de *new Roman woman* ook een belangrijk onderdeel van de *Sitz im Leben* waarbinnen de instructie aan jonge en oudere vrouwen tot stand kwam. Hij argumenteert dat Kretenzische vrouwen altijd al over een grotere mate van onafhankelijkheid beschikten, vergeleken met vrouwen in Athene bijvoorbeeld. Zo genoten ze een meer beschermde status waar het op bezittingen binnen het huwelijk aankwam. Ook op het vlak van seksueel misbruik voorzag de Kretenzische wetgeving in een – zij het minimale – vorm van schadeloosstelling. De invloed van de *new Roman woman* op Kreta versterkte deze positie nog.⁵²⁰ Tegen deze achtergrond begrijpt Winter de term σωφρονίζω. Hij argumenteert vanuit het gebruik van σωφρονίζω bij Philo dat de betekenis van de term in Titus 2,4 niet zozeer ligt bij het onderwijzen door middel van voorbeelden. Het gaat volgens hem veeleer over ‘good teachers bringing their charges back to their senses’.⁵²¹ Winters interpretatie van de term impliceert dus aanwezigheid van negatief gedrag door de jonge vrouwen op Kreta. Het gaat niet alleen over ‘opvoeding’, maar eerder over ‘heropvoeding’. Ook zonder deze specifieke interpretatie van het werkwoord σωφρονίζω valt de invloed van dit nieuwe type vrouw op de Kretenzische vrouwen niet uit te sluiten.

In de derde doelzin (v.8) maakt Paulus melding van ‘de tegenstander’ (ὁ ἐξ ἐναντίας). Jonge mannen moeten door hun gedrag de tegenstander beschaamd maken zodat hij niets negatiefs meer over ‘ons’ (ἡμῶν) kan zeggen, zo stelt Paulus. Met ‘de tegenstander’ doelt de apostel wellicht op dwaalleraren.⁵²² Het enkelvoud

⁵¹⁸ Onder meer Calvin, *Pastorale Brieven*, 267; Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 188; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 113-114; Marshall, *Pastoral Epistles*, 250; Mounce, *Pastoral Epistles*, 412; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 729.

⁵¹⁹ Towner acht het mogelijk dat Paulus' bekommernis hier verder reikt dan alleen de reputatie van christenen en het Woord. Ook het voortbestaan van de gemeenten als zodanig zou op het spel staan. Hij wijst dit aan de invloed die het fenomeen van de *new Roman woman* wellicht ook op Kretenzische vrouwen had. De Romeinse overheid had al eerder religieuze groeperingen in de ban gedaan die ervan verdacht werden promiscu gedrag te bevorderen (*The Letters to Timothy and Titus*, 729). Vgl. Winter, *Roman Wives*, 166.

⁵²⁰ *Roman Wives*, 141-144.

⁵²¹ *Roman Wives*, 155-159.

⁵²² Zo Brox, *Pastoralbriefe*, 296; Quinn, *Titus*, 143; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 118; Marshall, *Pastoral Epistles*, 256. Contra A. Padgett, “The Pauline Rationale for Submission: Biblical Feminism and the Hina Clauses of Titus 2:1-10,” *EvQ* 59 (1987): 39-52 op p.50. Hij spreekt van de ‘social and legal opponents’ van de christelijke gemeenten. Vergelijk Van Houwelingen, *Timoteüs Titus*, 274-275: ‘kritische buitenstaanders’. Ook Towner, *Goal*, 196-197 lijkt ervan uit te gaan dat buitenstaanders bedoeld zijn. Sommige commentatoren interpreteren de term als overkoepelend voor tegenstand door dwaalleraren en tegenstand door buitenstaanders (Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 189; Mounce, *Pastoral Epistles*, 414; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 733).

moet veralgemeniserend opgevat worden.⁵²³ En het ἡμῶν verwijst dan naar Paulus en Titus *versus* bepaalde gemeenteleden die de gezonde leer weerspreken (vergelijk de ‘tegensprekers’ in 1,9). De aanwezigheid van dwaalleer op Kreta blijkt dus ook een motiverende factor bij de vormgeving van Paulus’ instructie.

Dit wordt bevestigd door de vierde en laatste doelzin (v.10). Deze sluit nauw aan bij de opdracht voor Titus in vers 1. Beide verzen vormen met het thema van de leer (διδασκαλία) een *inclusio*. Titus moet namelijk onderwijzen wat ‘past bij de gezonde leer’. Hij moet er zorg voor dragen dat het gedrag van de christenen op Kreta overeenkomt met de gezonde leer. Paulus’ aandacht voor de gezonde leer komt voort uit de aanwezigheid van dwaalleer op Kreta, zoals beschreven in de voorafgaande perikoop (1,10-16 en ook in 3,9-11). Dezelfde bekommernis om de leer wordt dus nog sterker uitgedrukt door de doelzin in vers 10: ‘opdat zij de leer (διδασκαλία) van God onze redder in alles verhogen’. Hierbij gaat het verhogen (κοσμέω: ‘versieren’) van de leer een stap verder dan het minimale ‘passen bij’ (πρέπω v.1). Sommige onderzoekers vertalen κοσμέω in de zin van ‘aantrekkelijk maken’ en geven hiermee aan dat ook in vers 10 het perspectief van de niet-christenen een rol speelt.⁵²⁴

Kortom, uit de tekst blijkt een motivering op meerdere niveau’s. Allereerst is er de voorbeeldfunctie van de oudere vrouwen voor de jongere. Het valt niet uit te sluiten dat de invloed van het fenomeen *new Roman woman* hierbij een concrete aanleiding vormde. Daarnaast is het belangrijk dat aan buitenstaanders geen kans tot kritiek wordt gegeven. Tot slot is de leer van het evangelie zelf in het geding. De leer moet gezond blijven. Hier is de aanwezigheid van dwaalleer duidelijk een motiverende factor. Toch heeft Paulus’ aandacht voor de leer niet alleen met dwaalleer te maken. Als reactie op de dwaalleer kon de apostel wel volstaan met te zeggen dat christenen zich dienen te gedragen naar de gezonde leer om de tegenstander niet in de kaart te spelen (vergelijk de motivering in v.8). Paulus’ instructie is er echter ook op gericht dat de leer ‘versierd’ wordt (κοσμέω). En dit ‘versieren’ van de leer heeft wellicht een wervende functie, maar de interpretatie van κοσμέω kan daar zeker niet toe gereduceerd worden.

Paulus’ wens dat de leer versierd wordt, verraadt nog een dieperliggende motivering van de apostel. Die blijkt allereerst al uit de bepaling bij het woord διδασκαλία in vers 10: τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ. Deze wat plechtstatige bepaling vormt de schakel naar de leerstellige uitweiding over de gezonde leer in de verzen 11-14. Kern van de gezonde leer is de redding in Christus (vv.11.14) en de

⁵²³ Het enkelvoud wordt door Chrysostomus opgevat als verwijzend naar de satan (*Hom. IV in epistulam ad Titum* 751γ’- PG LXII, 684). Vergelijk μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν in 1 Timoteüs 5,14. Hoewel deze interpretatie niet uit te sluiten valt, lijkt ze hier minder waarschijnlijk dan in 1 Timoteüs 5,14. Daar werd de satan in het daaropvolgende vers immers ‘bij name genoemd’.

⁵²⁴ Spicq, *Épîtres Pastorales*, 626; Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 191; Mounce, *Pastoral Epistles*, 416; Townner, *The Letters to Timothy and Titus*, 739; Padgett, “Pauline Rationale for Submission,” 50.

nieuwe verwachting die de christen daardoor mag hebben (v.13).⁵²⁵ Het voegwoord γάρ in vers 11 heeft daarbij een motiverende functie.⁵²⁶ De verzen 11 en 12 verbinden immers het thema van de redding (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος) meteen weer met het thema van het christelijke leven (σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν). Opvallend is het universele karakter van de redding (v.11: πᾶσιν ἀνθρώποις - vergelijk 1 Timoteüs 2,4). De redding en toekomst in Christus en vooral de voortgang van deze hoopvolle boodschap blijken uiteindelijk Paulus' dieperliggende drijfveren voor het geven van de instructie in 2,1-10.⁵²⁷

e. Sociale conventies

De instructie die Paulus in Titus 2,1-10 geeft, lijkt in grote lijnen overeen te stemmen met wat ook maatschappelijk positief gewaardeerd werd. Dan gaat het over houdingen als bezonnenheid, eerbaarheid, en onderdanigheid naargelang de betreffende positie.⁵²⁸ Terecht wijst Witherington ook op de verschillen tussen de maatschappelijk gangbare normen en een meer specifiek christelijke ethiek die hier gepromoot wordt. Hij spreekt liever van een 'overlap' van sociale normen.⁵²⁹ Dat oudere mannen gezond moeten zijn in het geloof, de liefde en de volharding, bijvoorbeeld, klinkt eerder christelijk. Ook Paulus' afkeuren van overmatig drankgebruik zal, zeker binnen de Kretenzische samenleving, als veeleisend ervaren zijn. De Kretenzische samenleving stond trouwens algemeen bekend om haar lakse moraliteit, zoals boven in de inleiding op deel I al aangegeven (vergelijk het citaat in Titus 1,12-13a). Dit geeft Paulus' nadruk op bezonnenheid extra kleur.

2. Conclusie over Titus 2,1-10

Om een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag hoe Paulus' instructie zich verhoudt tot de bestaande sociale conventies werd de perikoop bestudeerd aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten tot nog toe kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

Titus 2,1-10 bevat instructie voor christenen op Kreta: oudere mannen en vrouwen, jongere mannen en vrouwen en slaven. Voor elk van deze categorieën personen formuleert de apostel kwaliteiten en gedragingen overeenkomstig hun situatie. Dit laatste is voor vrouwen en slaven het meest duidelijk omdat de kwaliteiten

⁵²⁵ Weiser, "Gemeindeparänese," 406.

⁵²⁶ De NBV vertaalt het niet.

⁵²⁷ Marshall formuleert te voorzichtig wanneer hij stelt dat "some degree of apologetic-missionary interest may be in view" (*Pastoral Epistles*, 250). Dit belang lijkt dieper te gaan dan de andere motiverende factoren. Dit valt ook op te maken uit de retorische opbouw van de hele perikoop – vergelijk de opmerking van Witherington: "Notice that there are purpose clauses at Titus 2:4,8,10, closing subsections of the section and working toward the major explanatory clause introduced by "for" in Titus 2:11" (*Letters*, 129). Zo ook F. Thielman, "Household Conduct and the Gospel's Attractiveness: The Relationship between Theology and Ethics in Titus 2," in een lezing gehouden op de *Annual Meeting* van de ETS, november 2011 te San Francisco.

⁵²⁸ Zo de meeste commentaren; Padgett, "Pauline Rationale for Submission," 48.

⁵²⁹ Witherington, *Letters*, 131-132.

uitdrukkelijk in de relationele sfeer worden geplaatst. Nadruk op bezonnenheid is over de hele lijn aanwezig. Deze kwaliteiten en gedragingen reflecteren een leven volgens de gezonde leer.

Paulus' motivering en de sociale conventies

Met zijn instructie sluit Paulus voor een groot deel aan bij de gangbare sociale normen. Dit maakt zijn instructie echter niet conformistisch. Dit blijkt al uit het feit dat de apostel soms veeleisender is en ook specifiek christelijke kwaliteiten formuleert. Maar het meest blijkt dit uit de veelkleurige motivering van de instructie in Titus 2. Allereerst vormt de aanwezigheid van dwaalleer een belangrijke aanleiding voor duidelijke instructie in de 'gezonde leer'. Daarnaast kan ook de invloed van de *new Roman woman* op jonge vrouwen een rol hebben gespeeld. Ten tweede is Paulus' regelgeving gericht op een goede opbouw van de gemeente, specifiek daar waar oudere vrouwen een verantwoordelijkheid krijgen voor de opvoeding van de jongere. Ten derde wil Paulus met zijn instructie waken over de reputatie van 'Gods Woord'. Het evangelie mag bij de 'buitenstaanders' niet in diskrediet worden gebracht door het gedrag van de christenen. Integendeel, het leven naar de gezonde leer zal deze leer ook aantrekkelijk maken. Hieruit blijkt dat de apostel uiteindelijk bewogen wordt door de wens dat het evangelie van redding en toekomst in Christus voortgang mag hebben.

I. TITUS 3,1-2.8

Titus 3,1-2.8 bevat een korte instructie voor de christenen in de Kretenzische gemeenten. De verzen behoren tot de perikoop 3,1-8. Het vers 2,15 wordt meestal bij 2,1-14 gerekend, maar vormt feitelijk een schakel tussen beide passages.⁵³⁰ Gedeeltelijk parallel aan de voorafgaande perikoop 2,1-15 is ook 3,1-8 inhoudelijk te verdelen in een parenetisch gedeelte en een leerstellig gedeelte. Maar waar in 2,1-15 het parenetische gedeelte langer was dan het leerstellige, is het in 3,1-8 omgekeerd: korte instructie (vv.1-2.8) gepaard met een lange leerstellige onderbouwing (vv.3-7). In deze paragraaf wordt voornamelijk naar het parenetische gedeelte gekeken. Vers 8 vormt, net zoals 2,15, een schakelvers dat de instructie aan Titus weer opneemt en tegelijk de aansluiting verzorgt met het thema dat volgt. Maar de herhaling van het concept van de goede werken in vers 8 vormt een opvallende *inclusio* met de instructie in de verzen 1-2. Daarom is het logischer dit vers, net zoals 2,15, te betrekken bij de tekst die voorafging.⁵³¹

1. Gedrag naar 'buitenstaanders' toe

¹ Ὑπομίμησε αὐτοὺς

ἀρχαῖς ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι,

πειθαρχεῖν,

πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐτοίμους εἶναι,

²

μηδένα βλασφημεῖν,

ἀμάχους εἶναι,

ἐπεικεῖς,

πᾶσαν ἐνδεικνυμένους πρᾶύτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους.

(...)

⁸ Πιστὸς ὁ λόγος·

καὶ περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι,

ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων προϊστασθαι οἱ πεπιστευκότες θεῶ·

ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις.

¹ *Herinner hen eraan dat zij zich moeten schikken onder leiders en machthebbers, (hen) gehoorzamen, tot elk goed werk bereid zijn, ² over niemand kwaad mogen spreken, vredelievend zijn, vriendelijk, volledige zachtmoedigheid betonend tegenover alle mensen.*

(...)

⁵³⁰ Er zijn duidelijke verschillen tussen 2,11-14 en 2,15. In 2,15 wordt Titus weer rechtstreeks aangesproken en verandert het genre van doctrinale uiteenzetting naar aansporing. Quinn, *Titus*, 181 rekent het vers bij 3,1-2. Van Neste, *Cohesion*, 245 beschouwt het vers als een aparte unit.

⁵³¹ Terecht wijst Van Houwelingen op de centrale plaats die het concept van de werken ook inneemt in het doctrinale gedeelte (3,5) en stelt hij dat de perikoop gestructureerd is "rond het thema van de christelijke daadkracht in de samenleving". Zie P.H.R. van Houwelingen, "Geestkracht op Kreta. Titus 3:3-7 uitgelegd," *Soteria* 25 (2008): 52-58 op p.52.

⁸ *Betrouwbaar is het Woord. En ik wil dat jij over deze dingen met overtuiging spreekt zodat zij die op God hun vertrouwen hebben gesteld zich erop toeleggen goede werken voorop te stellen. Deze zijn goed en nuttig voor de mensen.*

a. Categorie

Evenals in 2,1-10 is de instructie in de eerste plaats gericht op Titus, zoals blijkt uit de imperatief ὑπομίμνησκε in vers 1 en het βούλομαι σε διαβεβαιωθῆσαι in vers 8. De imperatief in vers 1 sluit aan bij drie van de voorafgaande imperatieven in 2,15 (λάλει καὶ παρακάλει καὶ ἔλεγχε). Het object αὐτοῦς wijst terug naar de hiervoor genoemde categorieën personen uit 2,1-10, algemeen gesproken de christenen op Kreta. Paulus omschrijft hen in vers 8 als οἱ πιστευκότες θεῷ. Voor hen is de inhoud van de instructie aan Titus feitelijk bedoeld. De instructie was voor deze christenen wellicht niet nieuw. Paulus vraagt Titus immers uitdrukkelijk om deze instructie ‘in herinnering te brengen’.

b. Gedrag

De instructie in de verzen 1 en 2 bestaat uit zeven korte voorschriften (vereiste gedragingen). In 2,1-10 lag de focus vooral op het gedrag tussen christenen onderling. Een belangrijk punt hierbij was de uitwerking van dit gedrag op buitenstaanders. In 3,1-2 richt Paulus zich veel meer op de vraag hoe christenen zich tot de buitenstaanders zelf dienen te verhouden.⁵³² Dit valt voornamelijk af te leiden uit de eerste en de laatste van de zeven voorgeschreven gedragingen. In het eerste voorschrift gaat het erom dat christenen zich onderschikken aan de overheden, in de laatste dat ze zich zachtmoedig opstellen naar ‘alle mensen’ – de term ‘mensen’ wordt herhaald in vers 8.

In vers 1 formuleert Paulus drie voorschriften voor de Kretenzische christenen. Allereerst moeten ze zich onderschikken aan leiders (ἀρχαῖς) en machthebbers (ἐξουσίαις), een gedachte die de apostel breder uitwerkt Romeinen 13,1-7.⁵³³ Ook daar duidt hij de overheid aan met de term ἐξουσία.⁵³⁴ De termen ἀρχή en ἐξουσία dienen wellicht niet al te scherp onderscheiden te worden.⁵³⁵ De onderschikking wordt in beide teksten uitgedrukt door het werkwoord ὑποτάσσω (v.1 – vergelijk Rom.13,1.5). Hetzelfde werkwoord ὑποτάσσω gebruikt Paulus in de voorgaande instructie voor de opstelling van vrouwen ten opzichte van hun mannen (2,5) en slaven ten opzichte van hun meesters (2,9). Ten tweede moeten christenen

⁵³² Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 200; Knight, *Pastoral Epistles*, 331; Van Houwelingen, “Geestkracht op Kreta,” 52.

⁵³³ Het thema is ook aan de orde in 1 Petrus 2,13-17.

⁵³⁴ Het samengaan van beide termen (ἀρχή en ἐξουσία) komt nog voor in Lucas 12,11 (“Ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας – NBV: “de autoriteiten en het gerecht”) en 20,20 (ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος – NBV: “de overheid en het gezag van de prefect”).

⁵³⁵ Marshall, *Pastoral Epistles*, 300. Mogelijk wijzen de begrippen zelfs nog algemener op het invoegen in maatschappelijke structuren als zodanig. Zo J. Herzer, “Das ist gut und nützlich für die Menschen” (Tit 3,8). Die Menschfreundlichkeit Gottes als Paradigma christlicher Ethik,” pp. 101-120 in C. Böttrich (red.), *Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. FS Günter Haufe*. (Greifswalder theologische Forschungen 11; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006), op p.112.

uitdrukking geven aan deze onderschikking door de autoriteiten te gehoorzamen (πειθαρχέω). Concreet gaat het dan wellicht om het niet overtreden van wetten. Paulus kan het betalen van belastingen voor ogen hebben gehad.⁵³⁶ Ten derde moeten christenen tot elk goed werk bereid zijn (πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐτούμους εἶναι). Deze gedachte wordt in vers 8 herhaald en nog scherper geformuleerd. Christenen moeten niet alleen bereid zijn tot goede werken, ze moeten deze zelfs vooropstellen (προϋστασθαι). Ook in Romeinen 13 gaat het onderschikken aan de overheid gepaard met het doen van goede werken (vv.3.4 – vergelijk ook het samengaan van beide gedachten in 1 Pe. 2,13-17). Dit kan erop wijzen dat ook hier de uitdrukking te verbinden is met de idee van gehoorzaamheid aan de overheid.⁵³⁷ Anderzijds is het thema van de goede werken ook aanwezig in de ruimere briefcontext (1,16; 2,14). Dit pleit ervoor om het concept in 3,1.8 niet te beperken tot burgerplicht, hoewel deze notie hier wel als eerste zal hebben meegeklonken.⁵³⁸ Alle drie de voorschriften staan in contrast met wat Paulus eerder in 1,10-16 over de dwaalleraren schreef. Van Neste wijst op drie lexicale connecties: de dwaalleraren zijn opstandig (v.10 ἀνυπότακτοι), ongehoorzaam (v.16 ἀπειθής), en tot geen enkel goed werk in staat (v.16 πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι).⁵³⁹ Zeker deze laatste zinsnede valt op.

In vers 2 formuleert de apostel nog vier verdere voorschriften. Het eerste is negatief gesteld: de christenen mogen over niemand kwaadspreken (βλασφημέω). De term βλασφημέω werd ook al eerder gebruikt namelijk in 2,5 met betrekking tot mogelijke kritiek van buitenstaanders op het Woord van God. Christenen moeten niet alleen laster van buitenstaanders vermijden, zij mogen ook zelf geen kwaad spreken over deze buitenstaanders. Integendeel, zo vervolgt Paulus, ze moeten vredelievend zijn (ἄμαχος) en vriendelijk (ἐπιεικής). Beide eigenschappen komen ook samen voor in de kwaliteitenlijst voor opzieners die Paulus in 1 Timoteüs formuleert (1 Tim.3,3). Bovenal moet zachtmoedigheid (πραΰτης) de basishouding uitmaken. De belangrijkheid van dit laatste item wordt onderstreept door het kwalificerende πᾶς: het gaat om algehele zachtmoedigheid. De aanduiding πρὸς πάντας ἀνθρώπους is de keerzijde van het eerder vermelde μηδένα: beide aanduidingen vormen als het ware een *inclusio* rond de vier voorschriften binnen vers 2.

c. Waardering

Titus moet de christenen op Kreta herinneren aan de door Paulus gewenste levensstijl. De apostel waardeert het beschreven gedrag dus positief. Alleen het vierde voorschrift, namelijk het kwaadspreken, is negatief geformuleerd (verbod). Ook uit de samenvattende terugblik van vers 8 blijkt die positieve waardering: christenen moeten zich erop toelagen de goede werken voorop te stellen.

⁵³⁶ Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 771. Vergelijk Paulus' oproep hiertoe in Romeinen 13,6-7.

⁵³⁷ Zo Calvin, *Pastorale Brieven*, 277; Spicq, *Épîtres Pastorales*, 646-647; Guthrie, *Pastoral Epistles*, 214; Knight, *Pastoral Epistles*, 333.

⁵³⁸ Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 201; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, 163-164; Mounce, *Pastoral Epistles*, 444-445; Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 771.

⁵³⁹ Van Neste, *Cohesion*, 277.

d. Motivering

In tegenstelling tot de opvallende doelzinnen in 2,1-10 is er bij 3,1-2.8 geen doelzin aan de voorschriften verbonden.⁵⁴⁰ Het gaat ook maar om een korte instructie. Wel parallel aan de voorgaande perikoop wordt deze instructie gevolgd door een uitgebreide motivering (v.3 γάρ) van leerstellige aard (vv.3-7; vergelijk 2,11-14). Ook hier is de kern van Paulus' motivering het thema redding (σωτήρ vv.4.6 en σῶζω in v.5) en het toekomstperspectief (v.7: de hoop op het eeuwige leven) dat hierdoor geopend wordt. Paulus schetst eerst (v.3) de toestand waarin hij en de overige christenen (ἡμεῖς) zich eertijds (ποτε) bevonden. Daartegenover (ὅτε δὲ) wordt in één lange zin de redding van Godswege door Christus en in zijn Geest beschreven (vv.4-7). Paulus benadrukt daarbij vooral het genadevolle karakter van Gods redding (met een hoogtepunt in v.5). De lange zin wordt afgesloten met een beschrijving van het hierdoor geopende toekomstperspectief (v.7). Tot slot onderstreept de apostel het gezegde met de formule πιστὸς ὁ λόγος in vers 8a. Kortom, Paulus roept christenen op tot een zachtmoedige en inschikkelijke houding naar buitenstaanders en overheden. Hij geeft deze instructie in de verzen 3-7 eerder een reden dan een doel: zachtmoedigheid naar niet-christenen toe past de christen die immers zelf ook volledig afhankelijk is van Gods genade. Anders geformuleerd: Gods eigen goedheid en liefde voor elke mens leert christenen nederigheid en mag tot voorbeeld strekken in hun verhouding tot niet-christenen.

Marshall duidt de aantrekkelijkheid van de boodschap voor niet-christenen hier aan als mogelijke 'unspoken implication'. Dit valt zeker niet uit te sluiten, aangezien deze motivering in de voorafgaande instructie reeds sterk op de voorgrond trad.⁵⁴¹ Bovendien biedt ook vers 8 een blik op wat Paulus beweegt bij het formuleren van zijn regelgeving. Hij zegt er over de goede werken dat ze 'goed en nuttig' zijn voor de mensen (καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις). Dit in tegenstelling, zo blijkt dan uit het volgende vers, tot de 'onnuttige' dwaalleer. Het 'nut' van goede werken voor de mensen lijkt het best als volgt te interpreteren: wanneer goede werken op niet-christenen aantrekkingskracht uitoefenen en hen tot geloof brengen, strekken ze hen tot nut. Verder sluit dit ook goed aan bij wat Paulus schrijft in 1 Timoteüs 2,1-4. Na zijn oproep om in de gemeente te Efeze te bidden voor alle mensen (v.1 ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων), spitst hij zijn verzoek toe: 'bid voor alle koningen en gezagsdragers' (v.2 ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων). Het beoogde resultaat is een rustig en ongestoord leven, in vroomheid en waardigheid (v.2). Het uitdrukkelijk bidden voor alle mensen en specifiek voor overheden is een uiting van de gehoorzame en zachtmoedige houding die Paulus in Titus 3,1-2 thematiseert. Maar waar hij in zijn brief aan Titus de eigen onverdiende redding als reden voor deze houding aandraagt, gaat hij in 1 Timoteüs 2,3-4 nog een stap verder: God is niet alleen ónze redder (v.3). God wil dat álle mensen gered worden en tot kennis van de waarheid komen (v.4). En juist daarom is de rustige, vrome en waardige levensstijl welgevallig in Gods ogen (v.2). Anders geformuleerd: deze

⁵⁴⁰ De doelzin in vers 8 motiveert de instructie aan Titus en niet die aan de christenen.

⁵⁴¹ Marshall, *Pastoral Epistles*, 299.

strekt de niet-christenen tot nut (Titus 3,8). Kortom, vers 8 getuigt van Paulus' missionaire motivering bij de vormgeving van zijn instructie.

e. Sociale conventies

Zoals bij de bespreking van 2,1-10 reeds vermeld, stond de Kretenzische samenleving algemeen bekend om haar lakse moraliteit. Polybius beschrijft de Kretenzers als uit op winst en weelde, waarbij het niet uitmaakt of dit op een eerbare manier gebeurt. Deze hang naar weelde, zo schrijft hij, is de oorzaak van constante strijd, privaat en publiek, van moord en burgeroorlogen.⁵⁴² Tegen deze achtergrond krijgt Paulus' nadruk op gehoorzaamheid aan de overheden, op vredelievendheid, vriendelijkheid en zachtmoedigheid in de brief aan Titus een bijzonder gewicht.⁵⁴³

Christenen konden zich trouwens geen imago van rebels gedrag veroorloven, integendeel. Meer nog dan het monotheïsme dat de joodse religie al kenmerkte, kon de christelijke belijdenis concurrentie opleveren voor de keizercultus die zich in de tweede helft van de eerste eeuw steeds sterker ontwikkelde. Ook de christenen immers vereerden een concrete menselijke persoon als hun σωτήρ en κύριος. Vanuit dit spanningsveld argumenteert Witherington dat Paulus' nadruk op waardig gedrag en onderschikking aan de overheden een compensatie vormt voor het radicale christelijke *credo*.⁵⁴⁴

2. Conclusie over Titus 3,1-2.8

Om een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag hoe Paulus' instructie zich verhoudt tot de bestaande sociale conventies werd de perikoop bestudeerd aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten tot nog toe kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

Titus 3,1-2.8 biedt instructie voor de christenen op Kreta algemeen, dit is in tegenstelling tot de onderscheiden categorieën in 2,1-10. Het gaat om een aantal korte voorschriften die te maken hebben met het gedrag van christenen in de samenleving, speciaal met betrekking tot niet-christenen. In de eerste plaats dienen

⁵⁴² Polybius, *Historiae* 6.46.1-47.6.

⁵⁴³ Lock, *Pastoral Epistles*, 151; Mounce, *Pastoral Epistles*, 444; Towner, *1 and 2 Timothy, Titus*, 771; Het is echter onwaarschijnlijk dat Paulus ook onderschikking aan corrupte overheden wil bevorderen – een mogelijkheid die Quinn, *Titus*, 185 onterecht oppert op basis van Polybius' negatieve evaluatie van de Kretenzische constitutie in vergelijking met die van Sparta.

⁵⁴⁴ Witherington, *Letters*, 146-151. Sommige onderzoekers beschouwen Titus 2,11-14 en 3,3-7 als liturgische (doop)formules waarmee de vroegchristelijke traditie zich moedwillig afzette tegen de keizercultus. Zie G. Wainwright, "Praying for Kings: The Place of Human Rulers in the Divine Plan of Salvation," *Ex Auditu* 2 (1986): 117-127 op p.122-123 met verwijzing naar Hanson, *Pastoral Epistles*, 183-193. Contra A.J. Malherbe, "'Christ Jesus Came into the World to Save Sinners': Soteriology in the Pastoral Epistles," in J.G. van der Watt (red.), *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology* (Leiden: Brill, 2005), 331-358 op p.335. Malherbe noemt de hypothese van liturgische traditie hoogst onwaarschijnlijk. Beide perikopen bevatten immers elementen die verweven zijn met enerzijds de theologie in de PB en anderzijds de literaire context waarin de perikopen zich bevinden.

christenen zich onder te schikken aan de overheden. Die onderschikking uit zich in gehoorzaamheid en het doen van goede werken. In de tweede plaats moet een zachtmoedige opstelling naar alle mensen christenen karakteriseren. Dit houdt in dat zij de buitenstaanders niet lasteren, maar zich juist vredelievend en vriendelijk profileren.

Paulus' motivering en de sociale conventies

De korte instructie in Titus 3,1-2.8 en dan vooral de gedachte van onderschikking aan de overheden, houdt zeker een bevestiging van de (niet specifiek christelijke) sociale conventies in. De nadruk op algehele zachtmoedigheid naar alle mensen toe draagt wellicht meer een christelijk accent. Paulus is echter niet uit op het conformeren aan de gangbare ethiek om het conformeren zelf. Bepaalde omstandigheden kunnen aanleiding hebben gegeven tot deze instructie. Te denken valt dan aan de notoire lakse mentaliteit van de Kretenzers en de mogelijk stijgende spanning met de keizercultus. Daarnaast speelt wellicht ook een missionaire motivering mee: de aantrekkingskracht van deze christelijke houding op de omgeving. Tot slot blijkt Paulus' oproep tot gehoorzaamheid aan overheden en zachtmoedigheid naar alle mensen toe ingegeven door de nederigheid die christenen past. Christenen leven zelf uit Gods genade en verwachten daar alles van. Zij kunnen zich, wat dat betreft, op geen enkel goed werk laten voorstaan.

CONCLUSIE

Deel I van dit onderzoek beoogde een antwoord te vinden op twee vragen:

- (1) Hoe verhoudt de instructie in 1 Timoteüs & Titus zich tot de sociale conventies op het gebied van intermenselijke verhoudingen?
- (2) Welke redenen en doelen geeft de tekst voor deze instructie? Ondersteunen deze de hypothese van een burgerlijk christendom dat uit de brieven zou blijken?

Verhouding van de instructie tot de bestaande sociale conventies

Te constateren valt dat Paulus' instructie over de hele lijn de sociale conventies minstens bevestigt. Hiermee wordt bedoeld dat de apostel (a) met zijn regelgeving in 1 Timoteüs & Titus grotendeels aansluit bij de gangbare morele standaarden en (b) op sommige punten zijn eisen zelfs strikter formuleert.

a. Aansluiting bij de gangbare morele standaarden

Dat de apostel aansluit bij de gangbare morele standaarden blijkt bijvoorbeeld uit de instructie die hij in de verschillende passages met betrekking tot mannen en vrouwen formuleert. Vrouwen past een positie van onderschikking (1 Tim.2,11; Tit.2,5). Zij mogen wel onderwijs ontvangen, maar zelf niet onderrichten (1 Tim.2,12). Jonge vrouwen worden aangespoord te huwen, kinderen te krijgen, hun echtgenoot en kinderen lief te hebben en voor het huishouden te zorgen (1 Tim.5,14; Tit.2,4-5). Mannen, oud en jong, worden geacht zich eerbaar en bezonnen te gedragen (Tit.2,2.6) met bewaring van onderlinge harmonie (1 Tim.2,8).

Verder sluit ook Paulus' instructie met betrekking tot oudere personen, weduwen en oudsten, aan bij het gangbare morele patroon. Voorop staat het respect dat hun toekomt (1 Tim.5,1.2.3.17). Van hun kant moeten oudere mannen en vrouwen zich eerbaar en 'voorbeeld-ig' gedragen (Tit.2,2.3).

Ook de eisen die worden gesteld aan personen die een functie binnen de gemeente vervullen lijken (minimaal) aan te sluiten bij de gangbare morele verwachtingen. Vooral de eis van onberispelijkheid valt op (1 Tim.3,2.10; Tit.1,6.7).

Verder is Paulus' instructie met betrekking tot slaven bevestigend ten aanzien van de bestaande sociale gelaagdheid. Hoewel christelijke slaven en meesters in Christus broeders mogen heten, benadrukt de apostel de maatschappelijke onderschikking van slaven ten opzichte van hun meester (1 Tim.6,1; Tit.2,9-10).

Tot slot is ook de oproep tot onderschikking en gehoorzaamheid aan overheden duidelijk maatschappijbevestigend (Tit.3,1).

Paulus' veelvuldig gebruik van hellenistische *topoi* ondersteunt het bevestigende karakter van zijn regelgeving. Zo blijken zijn deugdenlijsten geen uitzonderlijk gegeven binnen de Grieks-Romeinse literatuur. Verder was het niet ongebruikelijk de opsmuk van vrouwen te contrasteren met een deugdzame houding (1 Tim.2,9-10). En ook het oproepen tot respectvol gedrag met inachtneming van geestelijke familiebanden vormde een gangbaar thema in de populaire moraalfilosofie (1 Tim.5,1-2). Tot slot is de vormgeving van leiderschapspatronen aan de hand van het

model van het huishouden een natuurlijk gegeven binnen de hellenistische cultuur (1 Tim.3,4-5; Tit.1,6-7).

b. Striktere eisen

Op een aantal punten formuleert Paulus zijn voorwaarden strikter dan wat maatschappelijk gangbaar was. Soms loopt zijn instructie parallel aan stoïcijns gedachtegoed, bijvoorbeeld wat betreft de nadruk op huwelijkstrouw voor mannen (1 Tim.3,2,12; Tit.1,6). Als moreel ideaal was huwelijkstrouw geen onbekende gedachte in Paulus' Grieks-Romeinse omgeving.⁵⁴⁵ Maar de sociale praktijk liet overwegend een ander beeld zien. Ook het vermijden van dronkenschap of geldzucht lijkt strikter dan gebruikelijk (1 Tim.3,2.3.8.11; Tit.1,7; 2,2.3). Sommige voorschriften hebben een meer specifiek christelijk karakter. Zo komen neofieten niet in aanmerking voor de functie van opziener (1 Tim.3,6). Weduwen moeten hun hoop op God stellen en in gebed volharden (1 Tim.5,5). Oude mannen moeten gezond zijn in geloof, liefde en volharding (Tit.2,2). Christenen algemeen moeten zich tegenover alle mensen zachtmoedig opstellen (Tit.3,2).

Motiveringen en de hypothese van christliche Bürgerlichkeit

Punt (a) biedt een overzicht van het palet aan motiveringen bij de instructie. Vervolgens worden in punt (b) de implicaties op de hypothese van *christliche Bürgerlichkeit* in kaart gebracht.

a. Motiveringen

Het eerste dat opvalt, is de diversiteit van de motiveringen die Paulus' instructie begeleiden. Zo is de apostel bekommerd om de goede leiding van de gemeenten, om de rust in de samenkomsten en om een oprechte christelijke levensstijl. Dwalingen in de gemeente wil hij tegengaan. Verder hecht Paulus belang aan het imago van de christenen bij de buitenstaanders. Hij wil de naam en leer van God niet blootstellen aan laster. Integendeel, de verspreiding van het evangelie van redding voor iedereen is een duidelijk agendapunt. Soms steunt zijn instructie op een verwijzing naar de Schrift of op een uitspraak van Jezus. In dit veelkleurige palet aan motiveringen valt geen rangorde te ontdekken. Zo is de verwijzing naar de schepping niet prominenter aanwezig dan andere motiveringen. Wel kunnen de verschillende motiveringen geclusterd worden in twee categorieën: 'interne' en 'externe' motiveringen. Met de verzamelnaam 'intern' worden die motiveringen aangeduid die te maken hebben met de opbouw van de christelijke gemeente. 'Extern' heeft betrekking op de reactie van buitenstaanders op het gedrag van christenen en de bekommernis die Paulus hierbij heeft om de voortgang van het evangelie. Deze categorieën zijn niet in elke perikoop in dezelfde mate aanwezig. Onderstaand schema geeft een overzicht. De aanduidingen 'expliciet', 'impliciet' en 'mogelijk' geven aan hoe sterk de

⁵⁴⁵ Vergelijk Page, "Marital Expectations," 117-118. "If the early church could point to its leaders als men who lived up to his ideal, it could gain the respect of people in this world" (p.118).

motivering uit de tekst zelf valt af te leiden. Verdere toelichting bij het schema volgt onder.

Tekst	Intern	Extern
1 Tim.2,8-3,1a	Impliciet	Mogelijk
1 Tim.3,1-13	Expliciet	Expliciet
1 Tim.5,1-2	Impliciet	
1 Tim.5,3-16	Impliciet	Expliciet
1 Tim.5,17-25	Impliciet	
1 Tim.6,1-2a	Impliciet	Expliciet
Tit.1,5-9	Expliciet	Mogelijk
Tit.2,1-10	Expliciet	Expliciet
Tit.3,1-2.8	Mogelijk	Expliciet

1 Timoteüs 2,8-3,1a

Een *interne* motivering is aanwezig, maar impliciet. Zij blijkt allereerst uit Paulus' nadruk op onderlinge harmonie bij het bidden (v.8). Verder mogen vrouwen de aandacht niet naar zichzelf trekken door hun opsmuk (vv.9-10). Ook door hun gedrag mogen vrouwen de rust in de samenkomst niet verstoren (vv.11-12). Tot slot is de inhoud van Paulus' argumentatie misschien beïnvloed door dwaling in de gemeente. In dat geval is ook de bestrijding hiervan een doel.

Mogelijk is er ook sprake van een *externe* motivering. Misschien is Paulus' nadruk op onderlinge harmonie en rust binnen de samenkomst niet alleen belangrijk voor de gemeente als zodanig, maar ook voor het imago dat zij bij buitenstaanders opbouwt. Dit valt echter uit deze perikoop als zodanig niet met zekerheid op te maken.

1 Timoteüs 3,1-13

De *interne* motivering is expliciet gegeven in de verzen 4-5 waar Paulus zich bekommert om de goede leiding van de gemeente, Gods huisgezin. De voorwaarde die in vers 12 aan diakenen gesteld wordt bevat deze motivering impliciet. Verder staan de voorwaarden die Paulus formuleert in de verzen 3.6-7.9 haaks op het gedrag van dwaalleraren te Efeze. Misschien geeft ook dit blijk van een interne motivering.

De *externe* motivering is expliciet verwoord in vers 7, waar het imago van de gemeente bij de buitenstaanders belangrijk wordt geacht. Dit belang is verbonden met Paulus' zorg om de voortgang van het evangelie tegenover de strikken die de duivel uitzet (vv.6-7).

1 Timoteüs 5,1-2

De *interne* motivering is impliciet aanwezig in de vergelijking van Timoteüs' gedrag ten opzichte van de gemeenteleden met de verhoudingen binnen het gezin ten opzichte van elkaar. Het gaat hier om meer dan louter het gebruik van een hellenistische *topos*. Timoteüs' opstelling strekt tot voorbeeld voor de goede verhoudingen binnen Gods huisgezin. De nadruk op de zuiverheid in de verhouding

tot jonge vrouwen wijst daarbij – volgens sommige onderzoekers – op een bestaand probleem binnen de gemeente te Efeze.

Er is geen *externe* motivering aanwezig.

1 Timoteüs 5,3-16

De *interne* motivering is impliciet gegeven met Paulus' religieuze motivering van zijn instructie. Zo is de zorg voor de weduwe door haar familie volgens Paulus welgevallig in Gods ogen (v.4). Deze zorg hoort bij een gelovige levensstijl (vv.8.16). Het gedrag van de ware weduwe wordt gekarakteriseerd door hoop op God (v.5). Contrasterend vormt de gemakkelijke afval van Christus en het breken met het geloof een tegenindicatie om jonge weduwen in te schrijven (vv.11-12). Kortom, Paulus is bekommerd om de oprechte christelijke levensstijl binnen de gemeente. Daarbij vormde de aanwezigheid van dwaalleer mogelijk mede de aanleiding voor zijn instructie aan jonge weduwen. Verder is het mogelijk dat sommige familieleden van weduwen feitelijk misbruik maakten van de christelijke weduwenondersteuning.

Een *externe* motivering is expliciet gegeven in vers 14 waar Paulus de tegenstander (d.i. de buitenstaander en op een tweede niveau de Satan) geen kans wil geven om christenen in diskrediet te brengen.

1 Timoteüs 5,17-25

Een *interne* motivering is impliciet aanwezig in Paulus' nadruk op goede leiding en verkondiging (v.17). Verder getuigt ook de voorbeeldfunctie die de terechtwijzing van een zondigende oudste voor de overigen heeft van een interne motivering (v.20). Tot slot wordt Paulus' vraag om dubbele waardering voor oudsten die goed leidinggeven religieus gemotiveerd door een regel uit het Oude Testament en door een Jezuswoord (v.18). Ook hieruit blijkt dat Paulus uit is op een christelijke levensstijl binnen de gemeente.

Er is geen *externe* motivering aanwezig

1 Timoteüs 6,1-2a

De *interne* motivering is impliciet aanwezig in vers 2, waar Paulus instructie geeft met betrekking tot de broederlijke omgang tussen de christelijke slaaf en zijn christelijke meester.

De *externe* motivering is expliciet verwoord in vers 1. Paulus wil dat het gedrag van slaven geen aanleiding vormt tot laster van de naam en de leer van God (v.1).

Titus 1,5-9

De verzen 7 en 9 getuigen expliciet van een *interne* motivering. Paulus noemt de opziener 'beheerder van Gods huis' (v.7), iemand die in staat moet zijn de christelijke gemeente aan te sporen vanuit de gezonde leer (v.9). Paulus' nadruk op de gezonde leer en het betrouwbare Woord vormt een tegenwicht voor de context van dwaalleer.

De nadruk op onberispelijkheid (vv.6.7) wijst mogelijk op een *externe* motivering – maar dit is dan geredeneerd (a) vanuit het gegeven dat deze motivering meespeelt in

1 Timoteüs 3,1-13, en (b) vanuit het gegeven dat deze motivering een rol speelt in het vervolg van de instructie binnen Titus.

Titus 2,1-10

De bekommernis om een christelijke levensstijl bij de Kretenzische christenen getuigt van een *interne* motivering. Paulus stelt in vers 1 expliciet dat de instructie past bij de gezonde leer (tegenover de ziekmakende dwalingen). Vergelijk ook de vermelding van de tegenstander in vers 8. De interne motivering blijkt bijvoorbeeld ook uit vers 4, waar van de oudere vrouwen wordt gevraagd in hun houding het goede te onderwijzen aan de jongere vrouwen.

Vers 5 verwoordt expliciet Paulus' *externe* motivering: het Woord van God mag niet gelasterd worden. Deze motivering blijkt mogelijk ook uit het 'verhogen' (in de zin van 'aantrekkelijk maken') van de leer (v.10). De leerstellige motivering die de instructie onderbouwt wijst daarbij op Paulus' wens dat het evangelie goede voortgang kent (v.11).

Titus 3,1-2.8

Mogelijk wordt de instructie opgeroepen door de aanwezigheid van dwaalleer, zo blijkt uit de terminologische verbindingen tussen vers 1 en Titus 1,10.16. Dit zou dan een *interne* motivering zijn. Paulus' *externe* motivering voor deze instructie blijkt expliciet uit het 'nuttige' karakter van het doen van goede werken voor de mensen (v.8). Volgens sommige onderzoekers kan deze instructie ook opgeroepen zijn door de mogelijk toenemende spanning met de keizercultus.

Samengevat. Bovenstaand overzicht toont aan hoe Paulus' instructie in 1 Timoteüs & Titus vooral gemotiveerd wordt door enerzijds de aandacht voor de opbouw van de christelijke gemeente (intern) en anderzijds de aandacht voor het effect van het christelijk leven op de 'buitenwereld', met het oog op de voortgang van het evangelie (extern). Daarbij is de interne motivering vaker aanwezig, maar in 1 Timoteüs vooral impliciet. De externe motivering is iets minder vaak aan de orde maar wel explicieter geformuleerd.

b. De hypothese van een burgerlijk christendom

Valt de bestudeerde ethische instructie in 1 Timoteüs & Titus als 'burgerlijk' te omschrijven? Gaat het om instructie die aansluiting zoekt bij de gangbare sociale conventies? Is zij erop gericht het christelijke leven voor een bestaan van langere duur in deze wereld te reguleren? Indien alleen naar de instructie gekeken wordt, lijkt dit wel het geval. Hoewel zij hier en daar afwijkt door striktere en eigen christelijke voorschriften, bevestigt zij overwegend de gangbare sociale conventies. De vraag is echter waarom.

De hypothese van *christliche Bürgerlichkeit* wijt deze overeenkomst aan het feit dat christenen uit waren op een vreedzame coëxistentie met hun niet-christelijke omgeving. Tegen het einde van de eerste eeuw moesten zij zich instellen op een bestaan van langere duur in deze wereld omdat de verwachte parousie uitbleef. Een

proces van institutionalisering zette in en christenen gingen zich conformeren aan de gangbare sociale conventies. Dibelius-Conzelmann noteren naar aanleiding van Timoteüs' oproep tot gebed voor overheden ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι (1 Tim.2,1-2):

An dieser Stelle wird (...) das Ideal christlicher Bürgerlichkeit geschildert, auf das die Past immer wieder Bezug nehmen. (...) Der Verf. der Past sucht sich ein Leben in dieser Welt, wenn auch aus christlichen Grundsätzen heraus, zu gestalten; er wünscht, sich der Welt einzugliedern; so ist ihm die Ruhe des gesichteren Lebens ein Ziel für die Christen.⁵⁴⁶

Met andere woorden: de vormgeving van het christelijke leven in de PB zou gekenmerkt worden door een dieperliggende 'drive', door de auteur verwoord in 1 Timoteüs 2,2.

De diverse impliciete en expliciete motiveringen die naar voren kwamen uit de exegese van concrete richtlijnen met betrekking tot intermenselijke verhoudingen, geven echter geen blijk van deze 'drive'. Dit is misschien niet verwonderlijk. Dibelius-Conzelmann noemen het nadrukkelijk een 'christlich-bürgerlichen Lebensgestaltung' en stellen immers zelf: 'Dies alles aber wird nicht als vulgäre Ethik reproduziert, sondern mit christlichen Gedanken *neu motiviert* (...)'.⁵⁴⁷ De aansluiting bij de gangbare ethiek wordt dus ondersteund door uitdrukkelijk christelijke motiveringen. De facto lijken Dibelius-Conzelmann dus te onderscheiden tussen de christelijke motiveringen van de ethische richtlijnen enerzijds en de dieperliggende 'drive' van de auteur, als het ware programmatisch verwoord in 2,2, anderzijds. Het is echter opmerkelijk dat het palet aan motiveringen bij de instructie verder geen spoor vertoont van die 'drive'. Bovendien vormen de verschillende motiveringen bij de instructie een consistent geheel. In de eerste plaats gaat Paulus' zorg uit naar het reilen en zeilen binnen de gemeenten zelf. Hij wil de kwaliteit van het christelijke leven bewaken, zo valt op te maken uit de diverse interne motiveringen. Tegelijk hecht Paulus inderdaad belang aan het imago van christenen bij buitenstaanders, zo blijkt uit de externe motiveringen.⁵⁴⁸ Maar dit laatste dient een ander doel, namelijk de verspreiding van het evangelie.⁵⁴⁹ Ook dít wordt door Paulus uitdrukkelijk verwoord bij de aanvang van hoofdstuk 2 in 1 Timoteüs. Het 'rustig en ongestoord kunnen leven in alle vroomheid en waardigheid' (1 Tim.2,2) vormt geen doel op zich. Integendeel, 'het is goed en welgevallig in de ogen van God onze redder, *die wil dat alle mensen worden gered*

⁵⁴⁶ Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 32.

⁵⁴⁷ Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 33. Cursivering MK. Vergelijk: 'wenn auch aus christlichen Grundsätzen heraus' in het voorgaande citaat.

⁵⁴⁸ Dit samengaan van interne en externe motiveringen wordt door Herzer getypeerd als wezenlijk aan de ethische opstelling: 'Doch ist es genau diese "bürgerliche" Dimension des christlichen Glaubens innerhalb einer nichtchristlichen Gesellschaft, die den Kern des ethischen Arguments ausmacht und kaum als Hinweis auf einen späteren Status eines "assimilierten Christentums" aufzufassen ist. Es ist diese "bürgerliche" Dimension, die bereits Paulus auf unterschiedliche Weise zur Sprache bringt'. (Herzer, "Das ist gut und nützlich für die Menschen," 117).

⁵⁴⁹ Dit punt sluit volledig aan bij de bevindingen van Towner, *Goal*, 254-255: "The author endorses a lifestyle that is meant to facilitate the Church's mission by presenting a witness that is generally acceptable to the outsider" (p.255).

en de waarheid leren kennen' (1 Tim.2,3-4). En in Titus 2,11, volgend op de instructie in de verzen 1-10, is de gedachte aan Gods universele heilswil zelfs expliciet motiverend aanwezig.

Samengevat. Een analyse van de onderzoeksresultaten uit de exegese levert het volgende beeld op.

Ad (1) Te constateren valt dat Paulus' instructie over de hele lijn de sociale conventies *minstens* bevestigt.

Ad (2) Paulus ondersteunt zijn instructie met een grote diversiteit aan motiveringen, zonder een bepaalde rangorde aan te geven. Deze motiveringen laten zich wel clusteren in twee categorieën, namelijk intern en extern. Het palet aan motiveringen geeft echter op geen enkele manier blijk van een 'burgerlijke' aanpassing aan de gangbare moraal met het oog op het bestaan van de kerk op langere termijn in deze wereld.

Deel II: De man-vrouw verhouding in 1 Timoteüs & Titus enerzijds en 1 Korintiërs anderzijds

INLEIDING

In deel I van dit onderzoek werd de hypothese van ‘christliche Bürgerlichkeit’ in 1 Timoteüs & Titus op een ‘interne’ manier getoetst, met name op het punt van de intermenselijke verhoudingen. Uit de exegese bleek dat Paulus’ ethische instructie op dit vlak in 1 Timoteüs & Titus overwegend goed aansluit bij gangbare sociale conventies. Het palet aan motiveringen bij deze instructie geeft echter op geen enkele manier blijk van een burgerlijke aanpassing aan de gangbare moraal *met het oog op het bestaan van de kerk op langere termijn in deze wereld*. Op dit punt lijkt de hypothese van ‘christliche Bürgerlichkeit’ in elk geval niet te worden ondersteund.

In deel II wordt deze hypothese aan de hand van een concrete *case study* op een ‘externe’ manier getoetst. De instructie van 1 Timoteüs & Titus op het gebied van de verhouding tussen man en vrouw zal vergeleken worden met Paulus’ instructie in 1 Korintiërs, een onbetwiste Paulusbrief. Instructie met betrekking tot de man-vrouw verhouding vormt één van de raakpunten tussen de verschillende brieven en biedt concreet materiaal ter vergelijking. Bovendien maakt de beperking tot een *case study* het vergelijkend onderzoek hanteerbaarder. Voorafgaand wordt in deze inleiding de achtergrond van de eerste brief aan de Korintiërs in kaart gebracht.

De stad Korinte (Κόρινθος) was gelegen nabij de Isthmus, een landengte die Attika en de Peloponnesos met elkaar verbond. De stad bezat twee havens: Kenchreeën aan de oostelijke Saronische Golf (behorend tot de Egeïsche Zee) en Lechaëum aan de westelijke Korintische Golf (behorend tot de Adriatische Zee). Schepen en hun lading konden de vaart om het schiereiland heen vermijden door bij Korinte over land de Isthmus over te steken van oost naar west en omgekeerd.⁵⁵⁰ Deze strategische ligging op het gebied van handel droeg bij aan de welvaart van Korinte.⁵⁵¹ Ook de nabij gehouden Isthmische Spelen brachten om de twee jaar duizenden mensen naar de stad en vormden als toeristische attractie een belangrijke bron van inkomsten.

In 146 vóór Christus werd de stad verwoest door de Romeinen vanwege haar leidende rol in de oorlogsvoering van de Griekse staten tegen Rome.⁵⁵² De

⁵⁵⁰ Dit gebeurde via de δίορκος, een geplaveide weg op het stuk waar de Isthmus het minst breed was. Op deze manier werd de gevaarlijke vaart rond de zuidelijke kaap van het schiereiland vermeden (zie ook p.441 in J. Wiseman, “Corinth and Rome I: 228 B.C.-A.D. 267,” in H. Temporini, W. Haase (red.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, 7.1* (Berlin – New York: De Gruyter, 1979), 438-548).

⁵⁵¹ Vergelijk Strabo, *Geographica* 8.6.20. Zie J. Murphy-O’Connor, *St. Paul’s Corinth. Texts and Archeology* (Good News Studies 6; Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1983), 53-54. Thiselton gaat uitgebreid in op het archeologisch bewijs voor de handelspositie van Korinte (*First Corinthians*, 6-12).

⁵⁵² Vergelijk Wiseman, “Corinth and Rome,” 450-462.

Romeinen lieten de stad als kolonie heropbouwen door Julius Caesar in 44 vóór Christus. Caesar bevolkte de stad met vrijgelaten slaven en veteranen.⁵⁵³ Het karakter van de stad veranderde door deze Romanisering drastisch. Murphy-O'Connor spreekt van 'two Corinthians, one Greek and the other Roman, each with its distinctive institutions and ethos'.⁵⁵⁴ Recentere commentaren op 1 Korintiërs onderstrepen het belang van dit Romeinse karakter van de stad zoals Paulus haar gekend heeft voor een goed begrip van de nieuwtestamentische teksten.⁵⁵⁵ Dit betekent overigens niet dat het leven van de Korintiërs vrij was van Griekse invloeden, zeker op het vlak van de religieuze beleving. Zo waren vele tempels in de stad aan Griekse goden gewijd. Maar bijvoorbeeld ook de Egyptische Isiscultus was er aanwezig.⁵⁵⁶ Met de heropbouw van Korinte keerde ook de welvaart terug. Sterker nog, vanaf 27 vóór Christus werd Korinte de hoofdstad van Achaje en in de tweede eeuw na Christus zelfs de grootste stad in Griekenland.

Korinte kende ook een grote Joodse gemeenschap.⁵⁵⁷ Zeker na het edict van keizer Claudius, die Rome voor Joden verboden verklaarde (waarnaar Lucas verwijst in Hand.18,1-2) nam het aantal Joden in Korinte sterk toe.⁵⁵⁸

De mentaliteit van de Korintische stadsgemeenschap in Paulus' dagen werd gekenmerkt door een sterke ondernemersgeest. Zij ervoer zichzelf als welvarend en zelfvoorzienend, al was er natuurlijk ook armoede.⁵⁵⁹ In Korinte was het bovendien mogelijk om heel snel op te klimmen in sociaal-economische status. Dit werd beschouwd als eervol en leverde de begeerde publieke erkenning op; terugval in status werd echter gezien als een absolute schande.⁵⁶⁰ 'Corinth was a city where public boasting and self-promotion had become an art form'.⁵⁶¹

⁵⁵³ Strabo, *Geographica* 8.6.23; Plutarchus, *Caesar* 47.8; Dio Cassius, *Historiae Romanae* 43.50.3-4.

⁵⁵⁴ Murphy-O'Connor, *Corinth*, 1.

⁵⁵⁵ Onder meer Thiselton, *First Corinthians*, 3-4; Schnabel, *Der erste Brief an die Korinther*, 16; zie ook B.W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids Michigan: Eerdmans, 2001), 7-25; D.W.J. Gill, "Corinth: a Roman Colony in Achaea," *BZ* 37 (1993): 259-264.

⁵⁵⁶ Zo getuigt Pausanias, *Graeciae Descriptio* 2.4.6. Voor een beeld met betrekking tot de Isiscultus in Griekenland tijdens het keizerrijk, zie F. Dunand, *Le culte d' Isis dans le bassin oriental de la méditerranée. Tôme II: Le culte d' Isis en Grèce* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain; Leiden: Brill, 1973). Op pp.157-160 behandelt zij de archeologische vondsten die het getuigenis van Pausanias aangaande de Isiscultus te Korinte bevestigen.

⁵⁵⁷ Vergelijk Paulus' prediking in de synagoge in Hand.18; ook Philo, *Legatio ad Gaium* 281 wijst op het bestaan van een joodse synagoge.

⁵⁵⁸ Wat betreft de datering van het edict van Claudius bestaat echter discussie. Zie P. Lampe, *Die stadömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNTII,18; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987), 7-8. Veelal wordt aangenomen dat de verbanning van Joden uit Rome plaatsvond in 49 na Christus. Maar ook 41 na Christus wordt wel aangehouden (zo onder meer Murphy-O'Connor, *Corinth*, 139). Vergelijk voor een bespreking van de teksten in verband met het edict van Claudius Murphy-O'Connor, *Corinth*, 130-140.

⁵⁵⁹ Thiselton, *First Corinthians*, 3-4.

⁵⁶⁰ Witherington, *Conflict and Community*, 21.

⁵⁶¹ Witherington, *Conflict and Community*, 8.

Lucas beschrijft het ontstaan van de Korintische christengemeente in Handelingen 18,1-18. Paulus bezoekt de stad op zijn tweede zendingsreis rond het jaar 50.⁵⁶² Hij ontmoet er het joodse echtpaar Aquila en Prisca en trekt bij hen in. Samen met Aquila werkt hij als tentenmaker.⁵⁶³ Paulus predikt allereerst in de synagoge en tracht er Joden en Grieken te overtuigen. Maar na een tijd komt er verzet tegen zijn prediking en de apostel verruult de synagoge voor het nabijgelegen huis van de godvrezende Titius Justus. Zijn prediking blijkt gehoor te vinden bij de Korintiërs (Hand. 18,8.10) Paulus blijft voor een periode van anderhalf jaar in de stad (Hand.18,11). Na die periode keert hij via Efeze en Jeruzalem terug naar Antiochië. Daar eindigt de tweede zendingsreis. De apostel houdt echter nauw contact met de Korintiërs, zo blijkt uit zijn brieven. De ‘eerste’ brief aan de Korintiërs maakt melding van een eerder geschreven brief (5,9) en van het voornemen voor een toekomstig bezoek (16,2-7). Ook de ‘tweede’ brief aan de Korintiërs maakt melding van een eerder verstuurd brief – de zogeheten tranenbrief (2,4) en een aanstaand bezoek (13,3). Uit de eerste brief valt ook op te maken dat de Korintiërs zelf mondeling en schriftelijk contact hielden met Paulus. Sommige thema’s die Paulus in de brief behandelt heeft hij vernomen van personen uit het huishouden van Chloë (1,11), andere thema’s via een brief van de Korintiërs (7,1).⁵⁶⁴ Deze beide ‘momenten’ van informatie vormden de concrete aanleiding voor het schrijven van 1 Korintiërs. De brief is geschreven te Efeze, vóór het Pinksterfeest (16,8), vermoedelijk in het jaar 54 na Christus.⁵⁶⁵

De gemeente te Korinte telde wellicht rond de honderd leden.⁵⁶⁶ Wat betreft de sociale samenstelling van de gemeente is het aan te nemen dat zij in elk geval een aantal rijke leden telde.⁵⁶⁷ Zo valt te denken aan Crispus, de synagogeleider (1 Kor.1,14; vgl. Hand.18,8), of aan Erastus, de schatbewaarder (Rom.16,23, vgl. 2 Tim.4,20; Hand.19,22). De meeste christenen te Korinte hadden echter een lage sociale status, zoals wellicht uit 1,26 kan worden afgeleid: ‘Denk eens aan uw roeping, broeders en zusters. Onder u waren er niet veel die naar menselijke maatstaf wijs waren, niet veel die machtig waren, niet veel die van voorname afkomst

⁵⁶² Paulus’ verblijf te Korinte wordt rond het jaar 50 gesitueerd. Wat betreft de discussie over de precieze datering, zie bijvoorbeeld Schrage, *Der erste Brief an die Korinther I*, 34-35; Thiselton, *First Corinthians*, 29-30; Murphy-O’Connor, *Corinth*, 129-152.

⁵⁶³ De Griekse term σκηνοποιός wordt door sommigen ook ruimer opgevat als ‘leerbewerker’ (BDAG⁶, 1508-1509).

⁵⁶⁴ J.C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (London: SPCK, 1965), 114-209 geeft een reconstructie van de inhoud van de brief die Paulus van de Korintiërs ontving.

⁵⁶⁵ Zo dateren de meeste onderzoekers deze brief. Daarbij wordt de integriteit van deze brief tegenwoordig minder ter discussie gesteld. Voor een overzicht van de compilatiehypothesen zie: C. Vander Stichele, *Authenticiteit en Integriteit van 1 Korintiërs 11,2-16* (Proefschrift Katholieke Universiteit Leuven, 1992), 61-155; Schnabel, *Der erste Brief an die Korinther*, 39-41.

⁵⁶⁶ A. Suhl, *Paulus und seine Briefe* (Studien zum Neuen Testament; Gütersloh: Gerd Mohn, 1975), 115 gaat uit van hoogstens honderd christenen te Korinte versus A. Lindemann, *Der Erste Korintherbrief* (Handbuch zum Neuen Testament; Tübingen: Mohr-Siebeck, 200), 13 die méér dan honderd leden veronderstelt.

⁵⁶⁷ Zie D.G. Horell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (Studies of the New Testament and its World; Edinburgh, T&T Clark: 1996), 91-101.

waren'.⁵⁶⁸ De gemeente vertoonde een gemengd profiel wat betreft de religieuze achtergrond van haar leden: polytheïstisch (1 Kor.8,7), joods (Hand.18,4,8; 1 Kor.7,18), prozeliet en godvrezend (Hand.18,4,7). Van Bruggen merkt op dat door de vele contacten tussen Paulus en de Korintiërs over en weer de correspondentie 'fijnmaziger' is dan die met Filippi of Efeze, Galatië of Rome. Daardoor kan de indruk ontstaan dat Korinte een heel andere gemeente was dan de andere paulinische gemeenten.

Dit is echter een voorbarige conclusie. We hebben de kaart van Korinte op een andere schaal voor ons ingetekend dan die van de andere gemeenten. (...) Al krijgen we het in andere brieven minder onder de microscoop te zien, toch mogen we aannemen dat de situatie en de problematiek elders vergelijkbaar zijn geweest (dit wordt ook wel bevestigd door de algemene pastorale opdrachten aan Timoteüs en Titus).⁵⁶⁹

Paulus' eerste brief aan de Korintiërs behandelt verschillende concrete thema's, zoals onder meer het ontstaan van verschillende groepen binnen de gemeente, het al dan niet eten van vlees dat aan afgoden geofferd is, het vraagstuk van seksuele omgang en huwelijk, het vieren van de maaltijd van de Heer en het geloof in de opstanding. De vraag naar de achterliggende situationele context voor deze problemen heeft door de eeuwen heen een grote hoeveelheid literatuur gegenereerd.⁵⁷⁰ Veel aanhang kent de these van theologische scheefgroei na de oorspronkelijke prediking. Zo zouden sommige christenen te Korinte de Paulinische prediking van de christelijke vrijheid geperverteerd hebben. Zij hielden er een dualistisch spiritualisme op na en beschouwden zichzelf als 'volkomen' ('over-realized eschatology').⁵⁷¹ Tegenwoordig wordt echter steeds meer benadrukt dat de problemen binnen de Korintische gemeente niet uitsluitend vanuit theologische scheefgroei te verklaren zijn. Minstens zo belangrijk is de sociale factor.⁵⁷² Maatschappelijke fenomenen, waarden en tradities oefenen heel concreet invloed uit op nieuwe gelovigen, ook in Korinte. Bij dit soort problemen wordt Paulus betrokken. Mogen christenen nog heidense tempels bezoeken? Mogen ze

⁵⁶⁸ Ook al heeft dit vers een sterk retorisch gehalte, toch biedt het wellicht een reflectie van de sociaal-politieke situatie. Zie onder meer D. Sanger, "Die $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\iota$ in 1 Kor 1:26," ZNW 76 (1985): 285-291; Lindemann, *Erste Korintherbrief*, 49-50; G. Theissen, "Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde," pp.231-271 in G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1979), op pp.70-73.

⁵⁶⁹ Van Bruggen, *Paulus*, 101.

⁵⁷⁰ Schnabel, *Der erste Brief an die Korinther*, 35-38 clustert en weegt de belangrijkste posities. Vergelijk Schrage, *Der erste Brief an die Korinther I*, 38-63.

⁵⁷¹ Vaak wordt dit 'volkomen' zijn aangeduid als een vorm van 'over-realized eschatology'. Carson & Moo: "(...) the Corinthians' constant stress on what they already enjoy, what spiritual gifts they have already gained, how mature they already are, and the like, suggests that they have adopted a kind of over-realized eschatology that is far too confident in the blessings they think they already enjoy, and far too ignorant of, and too little anticipating, the blessings still to come" (*Introduction*, 429).

⁵⁷² Schnabel, *Der erste Brief an die Korinther*, 13.37.38. Dit inzicht heeft zich sterk doorgezet onder invloed van het werk van G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (zie vooral pp.231-271 over de sociale gelaagdheid en 272-289 over de sterken en de zwakken te Korinte) en, algemener, de studie van W.A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven - London: Yale University Press, 1983). Vergelijk D.G. Horell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, 101-119.

rechtsgeschillen voeren? Hoe moeten zij zich gedragen op seksueel gebied? Hoe moeten christenen uit de sociale elite zich opstellen? Winter biedt een overzicht van het tekstpercentage dat Paulus wijdt aan de verschillende onderwerpen die in de brief aan bod komen. Vervolgens clustert hij deze onderwerpen in twee categorieën (hij spreekt van ‘underlays’): situaties rond interne conflicten en situaties rond het maken van compromissen met betrekking tot de maatschappelijke gebruiken.⁵⁷³ De eerste hoofdstukken van de brief tonen al aan dat er in de gemeente conflictsituaties bestonden, met name een soort partijvorming rond bepaalde figuren (Paulus, Apollos, Kefas).⁵⁷⁴ Maar ook zaken als het voeren van juridische processen tegen elkaar, discussie over de gaven van de Geest en misstanden bij de maaltijd van de Heer wijzen op conflicten. De kwesties met betrekking tot seksuele omgang, heidense offermaaltijden, hoofdbedekking en opstanding rekt Winter onder de categorie compromis.⁵⁷⁵ Met name bij deze laatste categorie is het belang van de maatschappelijke factor meteen in beeld.⁵⁷⁶ Over de structuur van de brief als geheel is weinig discussie.⁵⁷⁷ Over het algemeen wordt aan de volgende indeling gedacht:

1,1-3	groet
1,4-9	dankzegging
<i>1,10-6,20</i>	<i>Antwoord op berichten over de gemeente</i>
1,10-4,20	een verdeelde gemeente
5,1-6,20	immoraliteit en rechtzaken
<i>7,1-16,12</i>	<i>Antwoord op de brief van de Korintiërs</i>
7,1-40	over seksuele omgang en huwelijk
8,1-11,1	over het offervlees – uitweiding in hoofdstuk 9
11,2-16	over de hoofdbedekking
11,17-34	over misstanden bij de maaltijd van de Heer
12,1-14,40	over geestelijke gaven
15,1-58	over de opstanding
16,1-12	over de collecte

⁵⁷³ B.W. Winter, “The ‘Underlays’ of Conflict and Compromise in 1 Corinthians,” pp.139-155 in T.J. Burke, J.K. Elliot (red.), *Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall* (Supplements to Novum Testamentum 109; Leiden - Boston: Brill, 2003).

⁵⁷⁴ C.K. Barrett, “Sectarian Diversity at Corinth,” pp.287-302 in Burke (red.), *Paul and the Corinthians*, op p.295 onderscheidt wel 13 conflicterende partijen en probeert hun onderlinge verhouding in kaart te brengen.

⁵⁷⁵ De uitgebreide aandacht voor het punt van de opstanding ziet hij in relatie staan tot de vragen rond het lichaam op het vlak van de seksuele omgang (Winter, “Underlays,” 145).

⁵⁷⁶ Maar ook conflictsituaties staan wellicht niet los van sociaal-culturele gebruiken. Zo vermeldt Winter zelf ten aanzien van het voeren van processen onder de Korintiërs: “The issue of civil litigation in which a Christian took another Christian to court over the smallest matter as the end result of unresolved conflicts was typical of Roman Corinth”. Hij verwijst daarbij naar Dio Chrysostomus, *Orationes* 8.9 die de aanwezigheid van een onnoemelijk aantal advocaten bij de Isthmische spelen noemt op zoek naar rechtzaken (Winter, “Underlays,” 142-143).

⁵⁷⁷ Zie bijvoorbeeld Fee, *First Corinthians*, 21-23; Witherington, *Conflict and Community*, 76.

16,13-28	aansporingen
16,19-24	groeten

Het thema van deze *case study* – de verhouding tussen man en vrouw – komt op vier plaatsen van 1 Korintiërs in beeld. Het gaat om de perikopen 7,1-7 (over seksuele omgang), 7,10-16 (over scheiding), 11,2-16 (over de hoofdbedekking) en tot slot 14,33b-36 (over het zwijgen van vrouwen in de samenkomst). In wat volgt zullen allereerst deze vier passages geëxegetiseerd worden (punten A t/m D) aan de hand van dezelfde richtvragen als in deel I. Ook hier wordt de bespreking van elke perikoop afzonderlijk afgesloten door een korte conclusie. Aangezien het zwaartepunt van het onderzoek bij 1 Timoteüs & Titus ligt, wordt voor de exegese van de passages uit 1 Korintiërs volstaan met een selectie uit de veelheid aan commentaren en overige literatuur.

Daarna volgt een vergelijking met de instructie die 1 Timoteüs en Titus op het vlak van de man-vrouw verhouding bieden (E). Tot slot volgt een conclusie waarbij de implicaties van deze vergelijking op de hypothese van ‘christliche Bürgerlichkeit’ in kaart worden gebracht.

A. 1 KORINTIËRS 7,1-7

De perikoop 7,1-7 bevindt zich in het tweede gedeelte van de brief, waar Paulus ingaat op zaken waarover de Korintiërs hem hadden geschreven (7,1: *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε*).⁵⁷⁸ In hoofdstuk 7 van de brief geeft de apostel instructie met betrekking tot seksualiteit en huwelijk. Het hoofdstuk wordt vaak in twee delen onderverdeeld.⁵⁷⁹ Het eerste gedeelte (7,1-24) bevat voornamelijk richtlijnen voor personen die al gehuwd (geweest) zijn. In het tweede gedeelte (7,25-40) volgt instructie voor ongehuwden. De perikoop 7,1-7, het openingsgedeelte van het hoofdstuk, laat zich inhoudelijk duidelijk afbakenen. Paulus gaat namelijk heel specifiek in op het al dan niet hebben van seksuele gemeenschap. Hij geeft zijn visie en instructie ten aanzien van seksualiteit en onthouding. Deze visie is genuanceerd en vraagt om een gedifferentieerde aanpak in de praktijk. Daarom gaat Paulus vanaf vers 8 zijn instructie toesnijden op personen naar hun verschillende status: ‘ongehuwden en weduwen’ (v.8-9), ‘gehuwden’ (v.10-11), ‘gehuwden met een ongelovige vrouw of man’ (v.12-16), ‘ongehuwden’ (vv.25-28), ‘mannen die verloofd zijn’ (vv.36-38), ‘vrouwen die weduwe zijn’ (vv.39-40).

Over de structuur van de perikoop is eenstemmigheid onder exegeten. Wat betreft de interpretatie van de tekst ligt dat anders, zoals uit de exegetische analyse zal blijken. De perikoop is als volgt opgebouwd:⁵⁸⁰

v.1 inleidend vers

vv.2-5 concrete instructie voor man en vrouw

vv.6-7 Paulus' reflectie op (een gedeelte van)⁵⁸¹ de instructie

1. Het is 'goed'

¹ Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε,
καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι·

² διὰ δὲ τὰς πορνείας
ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω
καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω.

³ τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότη, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ.

⁴ ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει
ἀλλὰ ὁ ἀνὴρ
ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει

⁵⁷⁸ De uitdrukking “περὶ δε...” (7,1.25; 8,1.(4); 12,1; 16,1) lijkt de verschillende onderwerpen die Paulus aansnijdt te markeren.

⁵⁷⁹ Onder meer Fee, *First Corinthians*, 267-268; Hollander, *1 Korintiërs*, 107.

⁵⁸⁰ Vergelijk bijvoorbeeld Fee, *First Corinthians*, 274.

⁵⁸¹ Of Paulus in deze verzen reflecteert op het geheel of een gedeelte van zijn instructie is afhankelijk van waar het τοῦτο in vers 6 naar terugverwijst. Zie hiervoor onder punt c.

ἀλλὰ ἡ γυνή.

- ⁵ μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους
εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν,
ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ
καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε,
ἵνα μὴ πειράζη ὑμᾶς ὁ σατανᾶς
διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.
- ⁶ τοῦτο δὲ λέγω
κατὰ συγγνώμην
οὐ κατ' ἐπιταγήν.
- ⁷ θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν
ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ,
ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.

¹ *Wat betreft de zaken waarover jullie mij geschreven hebben: het is goed voor een man geen gemeenschap te hebben met een vrouw.* ² *Maar wegens de gevallen van ontucht moet iedere man zijn eigen vrouw hebben en iedere vrouw haar eigen man.* ³ *De man moet aan de vrouw het verschuldigde geven en zo ook de vrouw aan de man.* ⁴ *De vrouw beschikt niet over haar eigen lichaam, maar de man; en zo ook beschikt de man niet over zijn eigen lichaam, maar de vrouw.* ⁵ *Beroof elkaar daar niet van, tenzij met onderling goedvinden voor een korte periode, om jullie te wijden aan het gebed en daarna opnieuw samen te komen, opdat de satan jullie niet op de proef stelt door jullie gebrek aan zelfbeheersing.* ⁶ *Maar dit zeg ik bij wijze van concessie, niet als gebod.* ⁷ *Ik zou wel willen dat alle mensen waren zoals ik, maar ieder heeft zijn eigen gave van God ontvangen, de ene deze, de andere die.*

a. Categorie

Paulus' instructie betreft man en vrouw in hun onderlinge verhouding. De term ἀνὴρ komt vijf maal voor in de perikoop, de term γυνή zes maal. Deze termen zijn voor het grootste deel gebruikt in hun specifieke betekenis, namelijk 'echtgenoot' en 'echtgenote'. De perikoop behandelt namelijk het thema van de geslachtsgemeenschap en wel binnen een exclusieve relatie (vers 2), wat voor Paulus de gehuwde status inhield.

Maar deze specifieke betekenis krijgen de termen pas vanaf vers 2. In vers 1 lijkt de generieke betekenis eerder van toepassing.⁵⁸² Hier wordt γυνή gebruikt naast de algemenere term ἄνθρωπος ('mens', 'man', 'echtgenoot'). Uit de combinatie met γυνή valt in elk geval op te maken dat ἄνθρωπος hier 'mannelijk' is gedacht. Verder suggereert de keuze van deze algemenere term tegenover het gebruik van ἀνὴρ in het vervolg van de tekst toch eerder de algemene betekenis: 'man' dan de specifieke betekenis 'echtgenoot'. De term ἄνθρωπος wordt in vers 7 herhaald, wat een *inclusio* oplevert. Toch is in vers 7 niet opnieuw de vertaling 'man' maar eerder 'mens' te

⁵⁸² Fitzmeyer, *First Corinthians*, 278; contra Winter, *After Paul Left Corinth*, 225.

verkiezen op inhoudelijke gronden, namelijk vanwege de symmetrie in de voorafgaande instructie aan man én vrouw (zie verder).

b. Gedrag

Paulus opent zijn betoog in vers 1 met een uitspraak die een bepaald gedrag waardeert: 'Het is goed voor een man een vrouw niet aan te raken' (καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι – vers 1b). De uitdrukking ἄπτεσθαι met een vrouwelijke persoonsaanduiding in de genitief komt ook voor in de Septuaginta en in buitenbijbelse bronnen en heeft steeds specifiek betrekking op seksuele gemeenschap.⁵⁸³ Het is onduidelijk of Paulus met deze uitspraak in vers 1b zijn eigen kijk op de zaak formuleert. Gezien het voorafgaande περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε (vers 1a) wordt vaak aangenomen dat de apostel in 1b het standpunt van de Korintiërs aanhaalt, al dan niet letterlijk geciteerd uit hun brief.⁵⁸⁴ In hoeverre Paulus met het Korintische standpunt instemde, is echter niet meteen helder (zie hierover meer onder punt c). Opvallend gezien de wederzijdsheid in het vervolg van Paulus' instructie is de asymmetrie in de formulering van 1b. Er staat niet dat het goed is voor een vrouw om geen man aan te raken. Dit is wellicht veroorzaakt door de manier waarop de Korintiërs zelf (vanuit een androcentrisch perspectief) hun standpunt hadden geformuleerd.⁵⁸⁵

De apostel vervolgt de instructie in vers 2: iedere man moet zijn eigen vrouw hebben (ἐχέτω) en elke vrouw moet haar eigen man hebben (ἐχέτω).

De beide imperatieven van het werkwoord ἔχω kunnen refereren aan de verbintenis tussen man en vrouw. In dat geval ligt de nadruk bij deze instructie op het 'eigen' (ἑαυτοῦ en ἴδιον). De redenering gaat dan als volgt: onthouding is goed, maar omwille van ontucht moet ieder zijn *eigen* partner hebben. Met andere woorden: de apostel pleit hier in eerste instantie voor een exclusieve verbintenis tussen man en vrouw. In het vervolg van de instructie gaat hij dan stellen dat binnen deze exclusieve verbintenis seksualiteit geboden is (verzen 3-5).

⁵⁸³ Gen.20,6 (LXX); Ruth 2,9 (LXX); Spr. 6,29 (LXX); Plato, *Leges* 8.840a; Aristoteles, *Politica* 7.14.12; Plutarchus, *Alexander* 21.9; Josephus, *Antiquitates* 1.163; Marcus Aurelius, 1.17.7.

⁵⁸⁴ Thiselton, *First Corinthians*, 498 laat zien dat er een groeiende consensus bestaat ten aanzien van de interpretatie van 1b als 'het Korintische standpunt'. Hij verwijst naar een reeks commentaren (voetnoot 79) en monografieën (voetnoot 80). Verder vermeldt hij dat deze visie niet nieuw is, maar ook te vinden is bij Origenes (*Fragmenta ex comentariis in epistulam i ad Corinthios* 33.8-14). Vaak wordt aangenomen dat in de gemeente te Korinte verschillende stromingen aanwezig waren. Een libertinistische stroming enerzijds (6,12: πάντα μοι ἔξεστω) waarmee Paulus in gesprek gaat in de hoofdstukken 5, 6 en 8, en een ascetische stroming anderzijds die aandacht krijgt in hoofdstuk 7. Het samengaan van beide extreme houdingen wordt dan verklaard vanuit een typisch Griekse dualistische kijk op de werkelijkheid waarbij juist de minachting voor het 'aardse' de voedingsboden vormt voor beide houdingen (onder meer Héring, *Première Épître aux Corinthiens*, 50; Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 146; Hollander, *1 Korintiërs*, 109; W. Schrage, "Zur Frontstellung der Paulinische Ehebewertung in 1 Kor 7,1-7," *ZNW* 67 (1976): 214-234, op p.218; contra Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (London: SPCK, 1965), 164-165). Het blijft echter een lastige zaak om de precieze historische achtergrond van de brief te achterhalen. Schnabel geeft een uitgebreid overzicht van de verschillende interpretaties met betrekking tot de situatie achter het Korintische 'motto' in 7,1 (Schnabel, *Der erste Brief an die Korinther*, 355-357).

⁵⁸⁵ Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 146.

De beide imperatieven van ἔχω kunnen echter ook gebruikt zijn met een specifiek seksuele connotatie: ‘gemeenschap hebben’.⁵⁸⁶ Dan ligt de nadruk bij deze instructie eerder op het werkwoord ‘hebben’ tegenover de gedachte uit vers 1b, namelijk dat onthouding een goede zaak is. In dat geval redeneert Paulus als volgt: onthouding is goed, maar vanwege ontucht moet ieder met de eigen partner *gemeenschap hebben*. Met andere woorden: de apostel pleit hier in eerste instantie voor de seksuele omgang (met de eigen partner).

Gezien het gebruik van de seksueel gekleurde termen ἄπτεισθαι en πορνεία en gezien het adversatieve partikel δὲ in vers 2, lijkt het voor de hand te liggen dat ook ἐχέτω hier primair met een seksuele connotatie is gebruikt. Niet veel eerder in deze brief was het werkwoord al in deze zin gebruikt, namelijk in 5,1. Paulus beschrijft daar het gedrag van een persoon die de vrouw van zijn vader ‘heeft’ als een ernstig geval van ontucht. Toch is het wat kunstmatig de beide interpretaties tegen elkaar uit te spelen.⁵⁸⁷ Juist door het feit dat seksuele omgang geboden wordt met de *eigen* partner komt het huwelijk als vanzelf in beeld. Zoals boven vermeld krijgen juist hierdoor de begrippen ἀνὴρ en γυνή hun specifieke betekenis. Bovendien komt in het vervolg van de instructie binnen dit hoofdstuk het huwelijk ook uitdrukkelijk aan de orde. Naar aanleiding van het Korintische standpunt met betrekking tot seksualiteit komt Paulus over het huwelijk te spreken. Kortom, in vers 2 gaat de apostel in tegen het in vers 1b geformuleerde standpunt van de Korintiërs: iedere man moet seksuele omgang met zijn eigen vrouw hebben en iedere vrouw moet seksuele omgang met haar eigen man hebben.

Paulus vervolgt in vers 3: ‘De man moet aan de vrouw het verschuldigde geven en zo ook de vrouw aan de man’. Ook hier refereert hij aan de seksuele omgang met elkaar. Hij herhaalt in zekere zin wat hij in vers 2 met de imperatief ἐχέτω al uitdrukte, alleen stelt hij nu het verplichtende karakter sterker in het licht. Het gaat om een echte ‘imperatief’. De uitdrukking τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω betekent letterlijk: ‘het verschuldigde teruggeven’.⁵⁸⁸ In de papyri wordt deze uitdrukking vaak gebruikt voor het betalen van schulden.⁵⁸⁹ Waarom Paulus zulke sterke taal gebruikt ten aanzien van de seksuele gemeenschap wordt verder onderzocht onder punt d (motivering). Het valt op dat hij de gedachte in vers 5 herhaalt in al even sterke bewoordingen maar dan negatief geformuleerd : μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους. Het werkwoord ἀποστερέω kan ‘stelen’, ‘roven’ en ‘frauderen’ betekenen. Het gaat erom dat iemand iets wordt onthouden waar hij of zij recht op heeft. In die zin is het werkwoord ἀποστερέω de tegenhanger van τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω in vers 3. Ook in

⁵⁸⁶ Vgl. in de LXX: Ex.2,1; Dt.28,30; Jes.13,16 en in het NT 1 Kor.5,1.

⁵⁸⁷ Collins, *First Corinthians*, 255; Thiselton, *First Corinthians*, 507. Fee, *First Corinthians*, 277-279 haalt de beide sferen van huwelijk en seksualiteit te sterk uit elkaar.

⁵⁸⁸ Het tekstkritisch apparaat vermeldt voor τὴν ὀφειλὴν een variant in de Meerderheidstekst en in Syrische versies: τὴν ὀφειλομένην εὐνοίαν (‘de verschuldigde welwillendheid’). Het lijkt er echter op dat hier Paulus’ argument wordt afgezwakt door het te vergeestelijken. De tekst van NA²⁷ wordt o. a. ondersteund door P⁴⁶, x, A, B, C, D en F (Thiselton, *First Corinthians*, 503).

⁵⁸⁹ Zo Fee, *First Corinthians*, 279.

6,7-8 gebruikt Paulus dit werkwoord, namelijk waar het gaat over christenen die elkaar ‘benadelen’.⁵⁹⁰

Kortom, de voorschriften in de verzen 2, 3 en 5 stellen – in tegenstelling tot de gedachte in vers 1b – seksuele gemeenschap binnen de relatie verplicht. Opvallend is de symmetrie bij Paulus’ instructie. Man en vrouw worden op gelijke wijze gemaand met elkaar geslachtsgemeenschap te hebben. Paulus formuleert één uitzondering op de regel. Alleen met onderling goedvinden (ἐκ συμφώνου) en dan slechts voor een korte periode (πρὸς καιρόν) mogen echtgenoten zich onthouden van gemeenschap. Dit heeft dan wel een doel, namelijk dat zij zich wijden aan het gebed.⁵⁹¹ Maar Paulus haast zich om eraan toe te voegen: ‘en dan opnieuw weer samenkomen’.

c. Waardering

Het in vers 1b beschreven gedrag wordt uitdrukkelijk gewaardeerd: ‘het is goed (καλὸν [ἔστιν]) voor een man een vrouw niet aan te raken’.⁵⁹² Onder punt b werd al aangegeven dat het hier wellicht om een visie gaat die in Korinte opgeld deed. In de instructie die op vers 1b volgde, bleek Paulus juist te pleiten vóór seksuele gemeenschap. Maar de verzen 6-7, waar de apostel in termen van ‘concessie’ reflecteert op de zojuist gegeven instructie, doen toch de vraag ontstaan hoe hij zich precies verhoudt tot het standpunt van de Korintiërs. Kan hij de waardering καλόν met hen delen?

Drie opties zijn mogelijk:

- (1) Het καλόν is uitsluitend de waardering van de Korintiërs. Door uitdrukkelijk seksualiteit te gebieden (vv.2-5) verzet Paulus zich immers tegen hun opvatting.⁵⁹³
- (2) Het καλόν is ook voluit Paulus’ waardering. Zijn instructie in de verzen 2-5 vormt echter een ‘concessie’ (v.6) vanwege de menselijke zwakheid.⁵⁹⁴
- (3) Het καλόν is beider waardering, maar Paulus beschouwt de toepassing van onthouding niet in alle gevallen als ‘goed’. Onthouding heeft te maken met een

⁵⁹⁰ In 1 Timoteüs 6,5 wordt het werkwoord gebruikt om personen die dwalen te beschrijven als van de waarheid ‘berooft’.

⁵⁹¹ Thiselton, Schrage, Collins e.a. verwijzen hier naar parallellen in *Testamentum Naftali* (2,9-10; 8,1; 8,7-10) waar sprake is van onthouding voor het gebed op de gepaste tijd. Thiselton, *First Corinthians*, 509 keert zich hierbij tegen D.L. Balch, “Backgrounds of 1 Cor. 7: Sayings of the Lord in Q: Moses as an Ascetic θεῖος ἄνθρωπος in 2 Cor.3,” *NTS* 18 (1971-1972): 351-364. Balch ziet een parallel met Philo, *De Vita Mosis* 2.66-70 en stelt dat ascetische onthouding de capaciteit voor openbaringen en visioenen vergroot (pp.354-364).

⁵⁹² De uitdrukking καλὸν ἔστιν komt in dit hoofdstuk nog voor in vers 8 en twee maal in vers 26; verder in het NT nog in Mt.18,8; Mc.7,27; 9,5; Heb.13,9 (vgl. ook Mc.9,42 en Mt.26,24).

⁵⁹³ Zo W.E. Phipps, “Is Paul’s Attitude towards Sexual Relations Contained in 1 Cor. 7:1?” *NTS* 28 (1982): 125-131. In eindnoten 21 en 22 op p.131 vermeldt hij meerdere voorstanders van deze positie.

⁵⁹⁴ Zo Grosheide, *First Epistle to the Corinthians*, 158; Morris, *1 Corinthians*, 107; Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 118; C.C. Caragounis, “‘Fornication’ and ‘Concession’? Interpreting 1 Cor 7,1-7,” in R. Bieringer (red.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125; Leuven: Peeters, 1996), 543-559. Caragounis interpreteert de term συγγνώμη echter niet als ‘concessie’. De gedachte die Paulus in vers 6 wil communiceren is volgens hem: “But this I am saying with your permission, not as a command!” (pp.554-559). Toch blijft de instructie in de verzen 2-5 voor Caragounis een concessie t.a.v. Paulus’ eigenlijke voorkeur voor de ongehuwde staat. Dit laatste geldt ook voor W. Loader, *The New Testament on Sexuality* (Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2012), 182-198.

bepaalde gave (v.7). Vandaar zijn uitdrukkelijke instructie aan personen die deze gave niet hebben (vv.2-5) (vergelijk de instemmende vertaling door Hollander van vers 1: ‘een man doet er *inderdaad* goed aan geen seksuele omgang met een vrouw te hebben’).⁵⁹⁵

Belangrijk in de discussie is het zicht op de plaats van vers 6 in de samenhang van de perikoop: ‘maar dit (τοῦτο) zeg ik bij wijze van concessie (συγγνώμη), niet als gebod (ἐπιταγή)’. De interpretatie van Paulus’ houding ten aanzien van seksualiteit hangt sterk af van waar het aanwijzend voornaamwoord τοῦτο naar verwijst. Heeft τοῦτο betrekking op het geheel van de voorafgaande instructie in de verzen 2-5, dan beschouwt Paulus onthouding als een goede zaak en de geboden seksualiteit binnen het huwelijk als een toegeving (συγγνώμη) vanwege de menselijke zwakheid (optie 2). Verwijst τοῦτο echter alleen naar het meteen voorafgaande vers 5b, dan stelt Paulus seksualiteit als regel en ziet hij eventuele onthouding voor een periode van gebed als een concessie (συγγνώμη) op deze regel (optie 3). Van beide opties is deze laatste te verkiezen. Hoewel het grammaticaal mogelijk is dat τοῦτο terugslaat op het geheel van de verzen 2-5, lijkt vers 6 het best in de perikoop te passen wanneer men het betreft op 5b. Allereerst omdat vers 5b ook letterlijk een concessie bevat: εἰ μήτι ἄν (...). Bovendien gaat deze concessie precies vooraf aan de mededeling in vers 6 dat het om een concessie gaat. Ten tweede is ook het vervolg van vers 6 (οὐ κατ’ ἐπιταγήν) van belang. Paulus’ instructie in de verzen 2-5 bevat vier imperatieven en de apostel gebruikt werkwoorden die de sfeer van verplichting om zich heen hebben (ὀφειλή en ἀποστερέω). Het is logischer dat Paulus 5b kwalificeert als een eventuele optie (οὐ κατ’ ἐπιταγήν) dan dat hij het verplichtende karakter van de zojuist gegeven instructie weer afzwakt.⁵⁹⁶

Tot nog toe lijkt het er dus niet op dat Paulus meegaat in de gedachte dat het goed is voor een man een vrouw niet aan te raken. Integendeel, hij maant gehuwden aan tot seksuele omgang. Onthouding vormt een eventuele en slechts tijdelijke optie in verband met gezamenlijk gebed. Toch drukt Paulus in vers 7 op een sterke manier zijn sympathie uit voor een leven in onthouding. Zijn verzuchting ‘θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν’ laat in elk geval vermoeden dat hij een positieve waardering van seksuele onthouding wél kan meemaken.⁵⁹⁷ Deming ziet deze verzuchting van Paulus als een diplomatieke vorm van steun door zelfidentificatie met diegenen te Korinte die dit punt aan de orde hebben gesteld. Vanuit deze zelfidentificatie is Paulus in staat om hen te adviseren en te overtuigen. Deming ziet de apostel op ongeveer dezelfde manier aan het werk in 1 Korintiërs 14,5.18-19

⁵⁹⁵ Zo Fee, *First Corinthians*, 276-277; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 59-60; Hollander, *1 Korintiërs*, 109; Thiselton, *First Corinthians*, 514; O.L. Yarbrough, *Not Like the Gentiles. Marriage Rules in the Letters of Paul* (SBL Diss. Series 80; Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1985), 100-101.

⁵⁹⁶ O.m. Fee, *First Corinthians*, 283; Anderson, *1 Korintiërs*, 91.

⁵⁹⁷ J. Jeremias is een belangrijk voorstander van de hypothese dat Paulus weduwnaar was. Hij argumenteert dat zeker voor rabbi Paulus een ongehuwd leven ondenkbaar was omdat dit niet strookte met de Joodse wetten. J. Jeremias, “War Paulus Witwer?” *ZNW* 25 (1926): 310-312 en “Nochmals: war Paulus Witwer?” *ZNW* 28 (1929): 321-323. Of Paulus weduwnaar was, valt niet met zekerheid vast te stellen. Maar blijkens vers 8 en 9,5 was hij in elk geval niet (meer) gehuwd.

waar Paulus in gelijksoortige bewoordingen zichzelf identificeert met diegenen die in klanktaal spreken.⁵⁹⁸ Dat de apostel wendbaar kan zijn als het op overtuigen aankomt, blijkt wel uit 1 Korintiërs 9,20-23, waar hij zijn ‘apostolische strategie’ toelicht. Toch is de insteek van Deming voor 1 Korintiërs 7 wat té strategisch gedacht. Paulus’ oprechte waardering voor seksuele onthouding komt namelijk elders in hoofdstuk 7 heel duidelijk naar voren uit het feit dat hij in sommige gevallen het afzien van een exclusieve verbintenis ‘goed’ en zelfs ‘beter’ noemt (v.8; v.26; verg. κρείσσον v. 36). De optie dat de waardering καλόν uitsluitend een Korintische positie is (optie 1), valt daardoor ook af.

Kortom, Paulus onderschrijft wat gezegd is in vers 1b, namelijk dat onthouding een goede zaak is, maar op genuanceerde wijze. Om zijn positie ten aanzien van seksualiteit en onthouding scherper in beeld te krijgen, is het van belang de waardering καλόν nader te karakteriseren. Sommige onderzoekers menen dat de term in een morele betekenis is gebruikt.⁵⁹⁹ Andere verkiezen een meer pragmatische betekenis.⁶⁰⁰ Maar juist het samenspel van beide betekenissen werpt het meest licht op de instructie en het waarom ervan (zie verder onder punt d voor dit laatste). De gevallen van prostitutie in de gemeente te Korinte keurt Paulus ten stelligste af. Hij noemt dit gedrag zonde (6,18; ἀμαρτήμα; ἀμαρτάνει). Het andere uiterste, onthouding, wordt ‘goed’ genoemd. Voor de Korintiërs, die het ‘goed’ vonden dat een man een vrouw niet aanraakt, lijkt deze kwalificatie in morele zin bedoeld. ‘Goed’ als tegengesteld aan ‘zondig’. Paulus stemt deze christenen toe dat onthouding een ‘goede’ zaak is. Maar in het vervolg van hoofdstuk 7 ontdoet hij het begrip καλόν van de morele lading die deze christenen te Korinte eraan geven. Drie keer benadrukt hij immers dat het géén zonde is wanneer iemand besluit om tóch te huwen (vv.28 en 36: οὐχ ἡμαρτες; οὐχ ἡμαρτεν; οὐχ ἀμαρτάνει). En hoewel hij in vers 38 de keuze om niet te huwen ‘beter’ acht, typeert hij toch ook het besluit om te huwen als ‘goed’ (κρείσσον ποιέω versus καλῶς ποιέω). Uit vers 28 blijkt dat de typering ‘goed’ en ‘beter’ voor Paulus niet te maken hebben met een morele insteek, maar eerder met een praktische insteek: ‘Het is weliswaar niet zo dat u door te trouwen zondigt, en ook wanneer een meisje trouwt zondigt ze niet, maar het huwelijk wordt een zware belasting die ik u graag zou besparen’. Voor de uitwerking van deze motivering zie verder onder punt d.

Het afzien van seksuele betrekkingen is voor Paulus ook niet zonder meer ‘goed’. Uit vers 7 blijkt dat de keuze voor onthouding gekoppeld moet zijn aan de gave (χάρισμα) van onthouding. Paulus zou wel willen dat iedereen was zoals hij, dat wil zeggen ongehuwd, maar ‘ieder heeft zijn eigen gave van God ontvangen, de ene deze, de andere die’. Wie het χάρισμα van onthouding niet heeft, kan beter trouwen

⁵⁹⁸ W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7* (SNTS Monograph Series 83; Cambridge: University Press, 1995), 128. Hij ziet het ook niet als toeval dat in de beide passages over *charismata* sprake is.

⁵⁹⁹ Onder meer Hurd, *Origin*, 159-160.

⁶⁰⁰ Onder meer Héring, *Première Épître aux Corinthiens*, 50-51; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 73; Schnabel, *Der erste Brief an die Korinther*, 84.

(zie 7,9.36). Sterker nog, binnen dat huwelijk waardeert Paulus seksualiteit als een verplicht gegeven. Boven bleek reeds dat hij dat niet alleen met imperatieve duidelijk maakt, maar ook onderstreept door taal te gebruiken die een sfeer van verplichting om zich heen heeft. Partners zijn elkaar seksuele omgang verschuldigd (v.3: τὴν ὀφειλὴν ἀποιδότω) en kunnen dan ook elkaar hiervan ‘beroven’ (v.5: ἀποστερέω) door onthouding. Binnen deze setting waardeert Paulus onthouding voor een tijd van gebed als ‘concessie’ (zie boven, v.6: συγγνώμη). Het substantief συγγνώμη komt ook twee maal voor bij Sirach (1,18 en 3,13). Het heeft daar beide keren een betekenisnuance van mildheid en begrip. De toegeving die Paulus hier formuleert is een soort tegemoetkoming aan de personen die menen dat een nieuw leven in dienst van de Heer onthouding moet inhouden. Laat dat dan gebeuren voor een tijd van gezamenlijk gebed en alleen met onderling goedvinden. Maar de apostel wil niemand hiertoe verplichten – ook al zou hij wel wensen dat alle mensen celibatair leefden. Immers, niet iedereen heeft het χάρισμα van onthouding. Dit ondersteunt de vaststelling dat Paulus de waardering καλὸν ten aanzien van onthouding niet in de morele sfeer begrijpt. Paulus baseert het celibataire leven op een *charisma* en juist daarom kan men het niet zomaar moreel inschalen.

Samengevat. Wanneer sommige Korintiërs zeggen: ‘het is goed voor een man om een vrouw niet aan te raken’, bedoelen zij: ‘het is zondig dat wel te doen’. Paulus nuanceert hun uitspraak in hoofdstuk 7: ‘Ja, onthouding is goed, maar nee, het is beslist niet zondig voor een man een vrouw aan te raken. Sterker nog, binnen de exclusieve verbintenis van het huwelijk is seksualiteit zelfs een verplicht gegeven. Keuze voor ongebondenheid is veeleer goed (of zelfs beter – v.38) vanuit een praktisch oogpunt. Maar dan alleen indien men hiervoor daadwerkelijk de gave heeft ontvangen. Op het morele vlak bestaat er geen verschil in waardering’.

d. Motivering

De aanmaning dat iedere man zijn eigen vrouw en iedere vrouw haar eigen man moet ‘hebben’, wordt in vers 2 uitdrukkelijk gemotiveerd: διὰ τὰς πορνείας. Opvallend is het meervoud. De meeste onderzoekers verklaren dit vanuit de situationele context. Paulus verwijst naar meerdere gevallen van ontucht die te Korinte voorkwamen. En hiermee haakt hij aan bij de twee voorafgaande hoofdstukken (5,1.9.11; 6,9.12-20).⁶⁰¹ De term πορνείας zoals die in het meervoud staat, geeft iets weer van de realiteit te Korinte. Het lijkt niet te gaan over een gevaar

⁶⁰¹Onder meer Fee, *First Corinthians*, 277-278; Thiselton, *First Corinthians*, 501. Fee verkiest de specifiekere vertaling ‘prostitution’ boven het algemenere ‘fornication’. Vergelijk de keuze voor ‘hoererij’ in de Statenvertaling, de Leidse en Lutherse vertalingen en de NBG. Deze vertaalkeuze lijkt voort te komen uit een nauwe verbinding van de term in 7,2 met het tekstgedeelte 6,12-20 waar de meer specifieke betekenis in beeld is. Toch is het niet onwaarschijnlijk dat Paulus ook refereert aan gevallen zoals expliciet vermeld aan het begin van hoofdstuk vijf, waar een man gemeenschap had met de vrouw van zijn vader. Ook dit geval wordt uitdrukkelijk door Paulus als πορνεία aangeduid. De algemenere vertaling ‘ontucht’ lijkt dus meer voor de hand te liggen. Caragounis betreft de uitdrukking eerder op de seksuele verlangens dan op de feitelijke seksuele omgang (Caragounis, “Fornication”; Fee weerlegt deze interpretatie: G.D. Fee, “1 Corinthians 7,1-7 Revisited,” pp.197-213 in Burke (red.), *Paul and the Corinthians* op pp.206-209).

waarop geanticipeerd moet worden. In die zin is de vertaling ‘maar met het oog op de gevallen van ontucht’ (Willibrordvertaling ‘95) te verkiezen boven ‘maar om ontucht te vermijden’ (NBV).

Vervolgens is de vraag van belang wát in vers 2 precies wordt gemotiveerd, dat man en vrouw elkaar moeten ‘hebben’ of eerder dat seksualiteit met de *eigen* man of vrouw moet gebeuren? Door de gedachte aan ontucht lijkt in eerste instantie dat laatste gemotiveerd. Dan bedoelt Paulus: wegens de vele gevallen van ontucht moet ieder maar gemeenschap hebben met zijn eigen partner. Deze gedachtegang is echter pleonastisch. Want juist het gebruik van de term ‘ontucht’ impliceert al dat alleen gemeenschap binnen een exclusieve verbintenis de gewenste vorm is. Toegevoegde waarde op de gedachtegang heeft het echter wanneer Paulus als volgt argumenteert: wegens de vele gevallen van ontucht is de seksuele omgang *verplicht* (vanzelfsprekend met de eigen partner). Daarmee komt de nadruk toch eerder op de seksuele handeling te liggen. Dat de apostel dit bedoelt, wordt ondersteund door de motivering in vers 5d: ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν die op haar beurt een duidelijk gebod tot seksuele gemeenschap motiveert (καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε – v.5c). Deze beide motiveringen (vers 2 en vers 5d) vormen een *inclusio* om Paulus’ instructie met betrekking tot seksuele gemeenschap heen. De gevallen van ontucht (v.2: τὰς πορνείας) ontstaan op grond van een gebrek aan zelfbeheersing (v.5d: ἀκρασία). De term ἀκρασία vormt de tegenhanger van ἐγκρατεία (‘zelfbeheersing’, vergelijk het werkwoord in vers 9 met betrekking tot ‘de ongehuwden en weduwen’). Paulus ziet het gebrek aan zelfbeheersing als mogelijk aanhechtingspunt voor de Satan. Op dit punt kan de Satan christenen op de proef stellen door hen te verleiden tot ontucht. En ontucht is de Korintiërs niet vreemd, zo bleek. Om dit alles moet ieder seksuele gemeenschap hebben, natuurlijk met de eigen partner.

Ook vers 4 heeft een motiverend karakter. Dit vers onderbouwt vooral waarom seksuele gemeenschap wederzijds verschuldigd is (v.3: τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω).⁶⁰² De vrouw beschikt niet over haar eigen lichaam, maar de man; en zo ook beschikt de man niet over zijn eigen lichaam, maar de vrouw. Het werkwoord ἐξουσιάζω geeft aan dat men macht over of recht op iets heeft. Thiselton vertaalt het als volgt: ‘the wife does not have *exclusive* rights over her own body, but the husband: similarly also the husband does not have *exclusive* rights over his own body but the wife’.⁶⁰³ Hij wijst – in navolging van Bengel – op de paradox die het vers bevat door enerzijds het lichaam als ‘eigen’ te karakteriseren (τοῦ ἰδίου) en anderzijds alle rechten hierop te ontzeggen (οὐκ ἐξουσιάζει). Hij ziet daarvoor twee mogelijke verklaringen: (1) Deze manier van formuleren is opgeroepen door de ‘logical grammar of reciprocal gift’ in de perikoop. Normaal gesproken gaf een vader zijn dochter ten huwelijk en werd zij het ‘bezit’ van haar echtgenoot. In Paulus’ instructie echter staat veeleer het wederzijdse geven van zichzelf centraal. (2) Het

⁶⁰² Fee, *First Corinthians*, 279.

⁶⁰³ Thiselton, *First Corinthians*, 497. Cursivering MK.

vers bevat twee maal een ellips van ἑστίν: ‘the wife does not have exclusive rights over her own body, but *there is* the husband (to consider); similarly ...’.⁶⁰⁴ De paradox moet echter niet overbenadrukt worden. Het punt dat Paulus wil maken is vooral dat gehuwden niet ‘zomaar’ de beschikking hebben over hun eigen lichaam. Met andere woorden, zij kunnen met hun lichaam niet doen wat ze zelf willen. Ze mogen hun partner in die zin niet ‘beroven’. Het perspectief van de andere persoon werkt hier als correctief.

Kortom, Paulus motiveert in de perikoop de gedachte waarom seksualiteit geboden is (vv.2.5) en waarom man en vrouw de seksuele omgang binnen het huwelijk aan elkaar verplicht zijn (v.4). Verder blijkt wel uit vers 7 dat hij ook de opvatting van sommige Korintiërs met betrekking tot onthouding tot op zekere hoogte deelt (zie boven). Maar dit wordt in de perikoop zelf verder niet gemotiveerd. Om zicht te krijgen op het waarom van Paulus’ standpunt inzake onthouding, moet gekeken worden naar de ruimere context.

Witherington stelt dat Paulus in geen geval als een ‘asceet’ kan worden neergezet, juist omdat zijn voorkeur voor het celibataire leven gemotiveerd is door ideeën die hem beslissend onderscheiden van tijdgenoten met ascetische tendensen: (1) Paulus’ eschatologie speelt mee, (2) hij bekijkt huwelijk en onthouding vanuit de idee van *charisma* en (3) er is ook een praktische reden met betrekking tot beschikbaarheid voor het werk van de Heer. Witherington besluit: ‘This hardly reflects an allergic reaction to sex’.⁶⁰⁵

Dat Paulus het celibataire leven als een gave ziet (ad 2), kwam boven reeds aan bod. Dit gave-karakter lijkt als zodanig geen motivering voor een leven in onthouding te vormen. Maar als negatieve voorwaarde werkt het wel motiverend, namelijk: personen die dit *charisma* niet hebben, kunnen maar beter trouwen.

Boven werd ook al geraakt aan de gedachte dat Paulus’ positieve waardering van onthouding (καλόν) is ingegeven door praktische motieven (ad 3). Dit blijkt allereerst uit vers 28, waar Paulus het huwelijk een ‘zware belasting’ noemt die hij christenen liever wil onthouden. Wat de apostel hiermee bedoelt, werkt hij in de verzen 29-35 verder uit: het huwelijk lijkt de onverdeelde aandacht voor God en onverminderde toewijding aan de Heer te belemmeren. Waar Paulus op aanstuurt is een verschuiving van het concentratiepunt: van ‘aardse zaken’ naar een verwachtende aandacht voor God. Het huwelijk mag een christen niet in beslag nemen, verdriet of vreugde mogen een christen niet beheersen, verworven bezit mag een christen niet binden. Kortom, christenen moeten zo leven alsof deze wereld voor hen niet meer van belang is (vv.29b-31a). Het ‘aardse bestaan’ wordt in zekere zin gerelativeerd. Precies dit vormt de achtergrond voor Paulus’ herhaalde oproep te blijven (μένειν) wat men is: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μένετω

⁶⁰⁴ Thistelton, *First Corinthians*, 505. Cursivering MK.

⁶⁰⁵ Witherington, *Conflict and Community*, 176.

(7,20). Dit advies klinkt als een refrein door het hoofdstuk (μένειν in v.8.11.20.24.40; vgl. v.17). En zeker personen die nog niet gehuwd zijn (v.25: περὶ δὲ τῶν παρθένων...) krijgen het advies goed te overdenken of ze wel zullen huwen, want een getrouwde man en een getrouwde vrouw dragen zorg voor aardse zaken.

Paulus wil het concentratiepunt dus verleggen van het aardse naar de onverdeelde aandacht voor God. En dit heeft alles te maken met zijn eschatologie (ad 1). Op grond van vers 29a (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν) wordt vaak gesteld dat de parousie in Paulus' overtuiging ophanden was.⁶⁰⁶ Paulus spreekt in vers 26 immers ook over de 'tegenwoordige nood' (τὴν ἐνεστώσαν ἀνάγκην) en in vers 31b over het voorbijgaan van de gestalte van deze wereld (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου). Dit wordt bestreden door Wimbush. Hij argumenteert dat συνεσταλμένος, het passieve participium perfectum van συστέλλω, 'verkort' betekent en dat dit eenvoudig refereert aan de traditionele verwachting van een korte tijdsperiode vóór de parousie.⁶⁰⁷ De uitdrukking τὸ λοιπὸν verwijst dan naar de tijd die nog overblijft.⁶⁰⁸ Maar dat de tijd 'verkort' is, wijst volgens Wimbush niet noodzakelijk op het letterlijk ophanden zijn van de parousie.⁶⁰⁹ Paulus ontwikkelt deze eschatologische affirmatie dan ook niet. De nadruk valt vooral op het relativeren van de aardse status. Sterker nog, het praesens παράγει relativeert door het duratieve aspect juist de gedachte van de nabijheid van het einde. Het gaat Paulus er vooral om de huidige wereld als vergankelijk te karakteriseren.⁶¹⁰ Ook Paulus' gebruik van de term ἀνάγκη, (v.26: 'nood', 'druk', 'onheil'...) hoeft niet te impliceren dat de parousie volgens hem ophanden is. Veelal wordt de term, in combinatie met θλίψις (v.28: 'verdrinking', 'tegenstand', 'moeilijkheden', ...) opgevat als wijzend op de eschatologische zware tijden onmiddellijk voorafgaand aan de parousie.⁶¹¹ Beide termen komen in het Nieuwe Testament soms in deze zin voor,⁶¹² maar bij Paulus

⁶⁰⁶ Zie bijvoorbeeld J. Delobel, *Paulus. Een kennismaking* (Antwerpen: Halewijn, 2008), 115: "Wat Paulus schrijft over huwelijk en ongehuwde staat kan men alleen correct interpreteren wanneer men er zich goed van bewust is dat hij zijn opvattingen terzake neerschrijft vanuit de verwachting van een *zeer nabije* terugkeer van Christus" (cursivering MK).

⁶⁰⁷ V.L. Wimbush, *Paul, the Worldly Ascetic. Response to the World and Self-Understanding according to 1 Corinthians 7* (Macon GA: Mercer University Press, 1987), 26. Zo ook B. Witherington, *Jesus, Paul and the End of the World. A comparative Study in New Testament Eschatology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), 28. In eindnoot 20 op p.259 vermeldt Witherington dat de term afkomstig is uit het nautische taalgebruik waar hij gebruikt wordt om het reven van een zeil aan te duiden. Het werkwoord komt ook voor in Handelingen 5,6 waar Ananias in een lijkwade wordt 'gewikkeld' (Witherington: 'wrapped up tight'). In 1 Makkabeën 3,6 betekent het werkwoord 'ineenkrimpen' (van schrik), in Sirach 4,31 'dichtknijpen' (van een hand).

⁶⁰⁸ Onder meer Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 170, noot 679.

⁶⁰⁹ Zie voor een bespreking van verschillende visies op de parousie en een kritiek op een 'afgebakende' (delimited) verwachting in het Nieuwe Testament A.L. Moore, *The Parousia in the New Testament* (Supplements to Novum Testamentum xiii; Leiden: Brill, 1966). Vgl. G.B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980), pp.249-271; R.J. Bauckham, "The Delay of the Parousia," *TyndB* 31 (1980): 3-36 maakt een vergelijking met ontwikkelingen in de eschatologie van de joods-apocalyptische literatuur.

⁶¹⁰ Wimbush, *Paul, the Worldly Ascetic*, 31- 35; F.W. Grosheide, *De Verwachting der Toekomst van Jezus Christus* (Amsterdam: Bottenburg, 1907), 123.

⁶¹¹ Zo bijvoorbeeld W. Schrage, "Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyphtik. Ein Beitrag zu 1 Kor 7,29-31," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964): 125-134 op p.131.

⁶¹² Zie bijvoorbeeld Lc.21,24 (ἀνάγκη) of Op.7,14 (θλίψις).

krijgen ze niet specifiek deze betekenis.⁶¹³ De term ἀνάγκη kan hier evengoed duiden op de moeilijkheden die christenen algemeen ervaren in de tijd tot aan de parousie.⁶¹⁴ Dan nog lijkt het aangewezen om de term in eschatologische zin te interpreteren, maar niet alsof de parousie in Paulus' beleving noodzakelijk ophanden was. In elk geval heeft de *mogelijkheid* van de parousie motiverende waarde voor Paulus' instructie. Witherington formuleert het als volgt: 'The nearness of the end is only a possibility in Paul's mind, and it is not the sole driving force behind his counsel. The tandem of *certainty* of the already of Christ's death and resurrection and the *possibility* of the nearness of the not-yet is the reason for his advice'.⁶¹⁵

e. Sociale conventies

Hoe werd in Paulus' omgeving gedacht over seksualiteit en onthouding?

Ward wijst erop dat Paulus zich onderscheidt van de meeste van zijn tijdgenoten door seksuele omgang binnen het huwelijk te beschouwen als een tegemoetkomen aan elkaars verlangen.⁶¹⁶ Seksualiteit binnen het huwelijk werd doorgaans verbonden met voortplanting en in die zin eerder begrepen als functionele plicht dan als vervulling van verlangen.⁶¹⁷

Verder onderscheidt Paulus zich van zijn omgeving door zijn instructie wederzijds te betrekken op man en vrouw. In de Grieks-Romeinse cultuur werden buitenechtelijke relaties voor mannen grotendeels getolereerd, voor vrouwen echter veroordeeld.⁶¹⁸

Paulus stelt het zelfs erg scherp: de man beschikt niet over zijn eigen lichaam, maar de vrouw. Paulus' evenwichtige benadering vertoont wel parallellen met het stoïcijnse gedachtegoed.⁶¹⁹ Ook stoïcijnen pleitten voor huwelijkstrouw in de beide richtingen. Verder komt ook de gedachte dat beide partners beschikking hebben over elkaars lichaam voor in de Stoa. Zo schrijft Musonius Rufus: 'Een man en een vrouw moeten, wanneer zij met elkaar trouwen, beiden bij elkaar komen met het

⁶¹³ Vergelijk 7,37 en 9,16 waar de term ἀνάγκη gebruikt is in de zin van 'dwang'.

⁶¹⁴ Fee, *First Corinthians*, 329; Hollander, *I Korintiërs*, 129.131; Winter relateert de term aan de hongersnood onder Claudius in het jaar 51 (B.W. Winter, "Secular and Christian Responses to Corinthian Famines," *TyndB* 40 (1989): 86-106; Winter, *After Paul left Corinth*, 216-225). Zo ook B.B. Blue, "The House Church at Corinth and the Lord's Supper: Famine, Food Supply and the Present Distress," *Criswell Theological Review* 5 (1991): 221-239 op pp.234-237.

⁶¹⁵ Witherington, *Conflict and Community*, 179. Vergelijk Witherington, *End of the World*, 27-29; vgl. Kidd, *Wealth and Beneficence*, 173-174 die er ook op wijst dat bij Paulus teksten waarbij hij veronderstelt nog in leven te zijn bij de parousie (1 Tes.4,15vv; 1 Kor.15,51) en teksten waarbij hij reeds met zijn overlijden rekt (2 Kor.4,14; 5,1; Fil.1,22-26; 2,17) probleemloos naast elkaar voorkomen.

⁶¹⁶ R.B. Ward, "Musonius and Paul on Marriage," *NTS* 36 (1990): 281-289.

⁶¹⁷ Ward, "Musonius and Paul on Marriage" verwijst op p.285 naar opvattingen van Ovidius, *Ars Amatoriae* 2.585-586; vgl. 2.685. Vergelijk ook Josephus, *Contra Apionem* 2.199 die stelt dat volgens de wet het enige doel van seksualiteit binnen het huwelijk het verwekken van nageslacht is. Toch koppelt Spreuken 5,18-19 seksualiteit binnen het huwelijk ook duidelijk aan verlangen.

⁶¹⁸ Winter, *Roman Wives*, 19-21.

⁶¹⁹ Vooral Musonius Rufus nadert de opvattingen van Paulus op sommige punten dicht. Zo ziet hij, in tegenstelling tot andere Griekse moraalfilosofen, voortplanting niet als het enige doel van het huwelijk. Integendeel, voortplanting moet als doel gekoppeld zijn aan het op alle gebied gemeenschappelijke leven van man en vrouw (*Dissertationes* 13 A). Vergelijk D.M. Scholer (red.), *Social Distinctives of the Christians in the First Century. Pivotal Essays by E.A. Judge* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2008), 112-113.

doel om met elkaar te leven en kinderen voort te brengen en ze moeten alles als gemeenschappelijk beschouwen en niet iets als behorende tot één van hen, zelfs niet het lichaam'.⁶²⁰ 'Wie anders worden geacht alles gemeenschappelijk te hebben, zowel hun lichamen als hun zielen als hun bezittingen, dan man en vrouw?'⁶²¹

Wat betreft onthouding zijn er ook raakpunten met de cynisch-stoïcijnse traditie. De meeste cynici (en sommige stoïcijnen) stonden niet negatief tegenover onthouding, integendeel.⁶²² De ware wijze was vrij van hartstocht, begeerte en passie.⁶²³ Ook in het Jodendom kwam onthouding voor binnen sommige ascetische stromingen, zoals de Essenen of de Therapeutae.⁶²⁴

2. Conclusie over 1 Korintiërs 7,1-7

Om een antwoord te vinden op de vraag hoe Paulus' instructie zich verhoudt tot de sociale conventies, werd de perikoop onderzocht aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

In de perikoop is sprake van twee aan elkaar tegengestelde gedragingen: seksuele betrekkingen enerzijds (vv.2-5) en seksuele onthouding anderzijds (vv.1.7).

Wat seksuele onthouding betreft, spreekt Paulus over mannen en vrouwen in het algemeen (vergelijk de *inclusio* van de term ἄνθρωπος). Hij beschrijft het gedrag in termen van 'een vrouw niet aanraken' en 'zijn zoals ik'. Deze onthouding wordt door de apostel als 'goed' gewaardeerd. Dit impliceert echter niet dat seksualiteit *op zichzelf* zondig zou zijn.

Wat seksuele omgang betreft, formuleert Paulus voor gehuwden een krachtige imperatief in de verzen 2-5. Op een volkomen symmetrische manier verwoordt hij de wederzijdse verplichting van man en vrouw op dit vlak. Hij spreekt in termen van '(gemeenschap) hebben met de eigen man of vrouw', 'elkaar het verschuldigde geven', 'elkaar niet beroven', 'opnieuw samenkomen'. De apostel staat slechts één uitzondering op de regel toe: voor een tijd van gezamenlijk gebed en alleen met onderling goedvinden mogen man en vrouw zich onthouden van de verplichte seksuele omgang.

⁶²⁰ *Dissertationes* 13 A (vertaling Hollander, 1 Korintiërs, 110).

⁶²¹ *Dissertationes* 14 (vertaling Hollander, 1 Korintiërs, 110). Hollander verwijst verder nog naar Plutarchus, *Conjugalia Praecepta, Moralia* 140 F; 142 F – 143 A.

⁶²² Zie hiervoor de bespreking van het stoïcijns – cynisch debat over huwelijk in Deming, *Paul on Marriage*, 50-107. Zie ook Yarbrough, *Not Like the Gentiles*, 32-41.

⁶²³ Deze vrijheid gold ook op het gebied van de seksuele begeerte. Vergelijk D.B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven; London: Yale University Press, 1995), p.203-204 over Epictetus die niet absoluut tegen seksuele omgang was, maar hier wel een gebrek aan zelfcontrole in zag. Martin biedt in zijn boek ook informatie over hoe in de oude medische wetenschap over bepaalde aspecten van seksuele omgang werd gedacht. Ter illustratie vermeldt hij hoe medici uit de oudheid het 'branden' van verlangen zagen als een opwarming van het lichaam die conceptie in de weg kon staan (p.214).

⁶²⁴ Zie de bespreking bij Collins, "Marriage, Divorce, and Family," 130-135; zie ook Chapman, "Marriage," 211-215.

Paulus' motivering en de sociale conventies

Paulus' motivering van zijn oproep tot seksuele omgang in het huwelijk vormt een *inclusio* om de instructie heen (vv.2.5d). Het zijn de voorkomende gevallen van ontucht die illustreren hoe gebrek aan zelfbeheersing een aanhechtingspunt voor de satan oplevert. Hij kan christenen op dit punt beproeven door hen te verleiden tot zonde. Seksuele omgang binnen het huwelijk wordt als het ware functioneel begrepen op het gebied van het menselijke verlangen. Opmerkelijk genoeg wijdt Paulus hier geen enkel woord aan de gedachte van voortplanting, dé functionele motivering van echtelijke seksuele betrekkingen in zijn omgeving bij uitstek.

Verder motiveert de apostel zijn terminologie van rechten en plichten met betrekking tot de seksuele omgang door in vers 4 te stellen dat man en vrouw niet de beschikking hebben over het eigen lichaam, maar over dat van hun partner. Hieruit spreekt ook het meest vergaande de gedachte aan wederzijdsheid van waaruit Paulus de seksuele omgang in het huwelijk benadert. Deze wederzijdsheid in de instructie valt op maar wordt zelf niet meer verder gemotiveerd. Paulus staat hier dicht bij het stoïcijnse gedachtengoed, ook op het punt van het wederzijds beschikken over elkaars lichamen. Maar de apostel staat met zijn instructie ver af van de gangbare sociale conventies. Voor mannen waren buitenechtelijke relaties toegestaan, maar van vrouwen werd kuisheid verwacht.

Wat betreft zijn positieve waardering van onthouding vertoont Paulus parallellen met ascetische tendensen uit zijn tijd. Toch valt de apostel niet als 'asceet' te karakteriseren. Allereerst ziet hij het *charisma* van de onthouding als een heldere randvoorwaarde voor de keuze om in onthouding te leven (dus: niet te huwen). Ten tweede motiveert de apostel zijn persoonlijke voorkeur voor onthouding op een geheel eigen manier. Onverdeelde aandacht en onverminderde toewijding aan de Heer (v.28.34.35) vormen voor hem de praktische redenen waarom een ongehuwd – dus celibatair – leven te verkiezen is. Deze praktische motivering wordt op haar beurt gemotiveerd door Paulus' eschatologie (vv.29-31). Christenen leven in een bijzondere tijd, tussen de eerste en de tweede komst van Jezus Christus. Het bewustzijn hiervan moet hen motiveren de focus te verleggen van het aardse naar het hemelse en dus te kiezen voor onverdeelde aandacht en onverminderde toewijding aan de Heer.

B. 1 KORINTIËRS 7,10-16

In 7,1-7 stond de vraag naar het al dan niet hebben van seksuele gemeenschap centraal. In het verlengde hiervan gaat Paulus over tot de bespreking van het al dan niet gehuwd zijn. De overgang van het specifieke onderwerp seksuele gemeenschap naar de wat bredere vraag van trouwen of niet, is duidelijk te merken in de verzen 8-9 waar Paulus de ‘ongehuwden’ en de weduwen instructie geeft. Het zou goed voor hen zijn (καλόν) als ze zouden blijven ‘als Paulus’, ongehuwd dus. Maar wanneer ze zich niet kunnen beheersen moeten ze huwen, want het is beter gehuwd te zijn dan te branden (van seksueel verlangen). Gehuwden van hun kant, zouden zich kunnen afvragen of scheiding is toegestaan. En dit is precies de kwestie die Paulus behandelt in de verzen 10-16: scheiden of niet?

Tussen de verzen 11 en 12 valt een inhoudelijke cesuur. Paulus richt zich in de verzen 12-16 tot een andere categorie van personen dan in de verzen 10-11. Verder maakt hij een onderscheid in de achtergrond van zijn instructie. Voor de ene categorie heeft hij een gebod van de Heer, voor de andere zijn eigen instructie. Toch worden de verzen 10-16 hier als tekstuele eenheid onderzocht. De beide aangesproken categorieën vormen als het ware ‘subgroepen’ onder de algemenere categorie van de gehuwden. Bovendien betreft de instructie voor beide vragen omtrent scheiding.

1. Over het uiteengaan van man en vrouw

¹⁰ Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω,
οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος,

¹¹ γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι,
- ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ,
μενέτω ἄγαμος
ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω,-
καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.

¹² Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω
ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος·

εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον
καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ’ αὐτοῦ,
μὴ ἀφιέτω αὐτήν·

¹³ καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον
καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ’ αὐτῆς,
μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα.

¹⁴ ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ
καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἢ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ·

ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἄγια ἐστιν.

¹⁵ εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται,
χωριζέσθω·
οὐ δεοῦλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις·

ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός.
¹⁶ τί γὰρ οἶδας, γύναι,
εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις;
ἢ τί οἶδας, ἄνερ,
εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;

¹⁰ *De gehuwden draag ik op, [eigenlijk] niet ik maar de Heer: een vrouw mag niet weggaan van haar man – ¹¹ indien ze toch weggaat, moet ze ongehuwd blijven of ze moet zich met haar man verzoenen – en de man mag zijn vrouw niet wegzenden. ¹² Tot de overige personen zeg ik, niet de Heer: wanneer een broeder een ongelovige vrouw heeft en deze stemt erin toe bij hem te blijven, mag hij haar niet wegzenden. ¹³ En wat de vrouw betreft: wanneer iemand een ongelovige man heeft en deze stemt erin toe bij haar te blijven, mag zij haar man niet wegzenden. ¹⁴ Want de ongelovige man is geheiligd via de vrouw en de ongelovige vrouw is geheiligd via de broeder; want anders zouden uw kinderen onrein zijn, maar nu zijn ze heilig. ¹⁵ Maar als de ongelovige (partij) wil weggaan, laat die dan weggaan. De gelovige broeder of zuster heeft in zulke gevallen geen slaafse verplichting; veeleer tot vrede heeft God jullie geroepen. ¹⁶ Want weet jij, vrouw, of je je man zult redden? En weet jij, man, of je je vrouw zult redden?*

a. Categorie

Nadat Paulus in de verzen 8-9 de ‘ongehuwden en weduwen’ had toegesproken, richt hij zich in de verzen 10-11 tot de gehuwden (τοῖς γεγαμηκόσιν) en in de verzen 12-16 tot ‘de overigen’ (τοῖς λοιποῖς). Die ‘overigen’ blijken ook gehuwd te zijn, maar dan met een niet-christelijke partner (vgl. vijf maal de term ἄπιστος in de vv.12-15). De meeste commentaren nemen aan dat het hier gaat om huwelijken tussen twee niet-christenen, waarbij slechts één van de partners christen was geworden.⁶²⁵ Soms ging een compleet huishouden over tot het christendom (vergelijk het huishouden van Stefanus in 16,15), soms een enkeling binnen het huishouden.

⁶²⁵ Zo onder meer Hollander, *1 Korintiërs*, 116; Collins, *First Corinthians*, 265 vermeldt op basis van rabbijnse bronnen dat in de Joodse traditie gemengde huwelijken (uitgezonderd huwelijken met proselieten) als ongeldig werden beschouwd. Voor oudere primaire bronnen: Y.M. Gillihan, “Jewish Laws on Illicit Marriage, the Defilement of Offspring, and the Holiness of the Temple: a New Halakic Interpretation of 1 Corinthians 7:14,” *JBL* 121 (2002): 711-744, op pp.721-727. In de hellenistische wereld was het eerder gebruikelijk dat de vrouw de goden van de man eerde (Plutarchus, *Conjugalium Praecepta, Moralia* 140 D). Toch kwam het voor dat een vrouw een andere religie dan die van haar echtgenoot aanhing (zie ook 1 Pe.3,1-7 waar Paulus zich richt tot christenvrouwen met een niet-christelijke echtgenoot).

Waarschijnlijk doelt Paulus met zijn aanspraak van de gehuwden dan in de eerste plaats op huwelijken waarin beide partners christenen zijn.⁶²⁶ Hij heeft voor hen een gebod van de Heer. Maar in een gemengd huwelijk heeft een gebod van de Heer slechts ten dele zeggingskracht. Het is immers nog maar de vraag of de niet-christelijke partner zich hiernaar voegt.⁶²⁷ Daarom geeft Paulus deze ‘overigen’ zelf gericht instructie.

b. Gedrag

In deze perikoop staat de echtscheidingskwestie centraal. De apostel gebruikt twee termen om hierover te spreken: vormen van het werkwoord χωρίζομαι en vormen van het werkwoord ἀφίημι, waarbij χωρίζομαι meer de betekenisnuance heeft dat men zichzelf van de situatie verwijderd, terwijl ἀφίημι meer de betekenisnuance ‘wegzenden’ draagt.⁶²⁸ Hollander wijst op het feit dat in de evangeliën het thema van scheiden en hertrouwen erg nadrukkelijk aanwezig is en concludeert hieruit dat over deze onderwerpen in de vroege kerk veel discussie was. De gemeente te Korinte, zo zegt Hollander, vormde hier vast geen uitzondering op.⁶²⁹

In de verzen 10-11 stelt Paulus dat gehuwden niet uit elkaar mogen gaan: γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι (v.10) (...) καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι (v.11). Opvallend is dat de vrouw vooropgaat in de argumentatie van de apostel. Het valt nog sterker op doordat hij naar een gebod van de Heer verwijst, terwijl in de woorden van Jezus met betrekking tot echtscheiding nauwelijks aandacht wordt besteed aan het handelen van de vrouw (zie ook onder d. Motivering). Ook gaat Paulus in vers 10 veel uitgebreider in op de situatie van de vrouw. De vermelding van het gebod voor de man lijkt wel een soort ‘afterthought’, zo stelt Fee.⁶³⁰ De meeste commentatoren nemen dan ook aan dat deze focus op het handelen van de vrouw te wijten is aan een factor behorend tot de *Sitz im Leben* van de brief. Over de precieze situationele aanleiding gaan de interpretaties echter uit elkaar. Sommigen denken aan een trend onder vrouwen om de huwelijksband te verbreken.⁶³¹ Anderen stellen dat een individueel geval van een bepaalde vrouw uit de gemeente die wilde scheiden de achtergrond van deze perikoop vormt.⁶³² Zo denkt ook Murphy-O'Connor aan een specifiek incident, maar in tegenstelling tot de meesten legt hij de

⁶²⁶ Zo onder meer Fee, *First Corinthians*, 291; Hollander, *1 Korintiërs*, 114.

⁶²⁷ Collins, *First Corinthians*, 268.

⁶²⁸ LSJ χωρίζω IV (passief): go away, depart; LSJ ἀφίημι II.1.d: put away, divorce. In Jezus' woorden over echtscheiding (zie onder d. *Motivering*) wordt overwegend de term ἀπολύω (scheiden, wegzenden) gebruikt. Het heeft weinig zin om te onderscheiden tussen al deze werkwoorden, zo argumenteert Instone Brewer. In de papyri komen wel zes verschillende werkwoorden voor met lichte nuanceverschillen maar verder weinig echt verschil in betekenis (D. Instone-Brewer, "1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri," *TyndB* 51 (2001): 101-115, op pp.105-107).

⁶²⁹ Hollander, *1 Korintiërs*, 115.

⁶³⁰ Fee, *First Corinthians*, 294.

⁶³¹ Zo Fee, *First Corinthians*, 290 die bij de vrouwen te Korinte een ascetische trek onderscheidt; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 99-100; Hollander, *1 Korintiërs*, 116 die juist bij een gedeelte van de mannen te Korinte een ascetische trek onderscheidt. Als reactie hierop ontstond bij hun vrouwen de wens om te hertrouwen uit angst het moederschap mis te lopen.

⁶³² Zo Collins, *First Corinthians*, 263-264.

wens tot scheiding bij een (ascetisch ingestelde) man. Hij vertaalt de passieve infinitief χωρισθῆναι dan ook in tolerantieve zin: ‘the wife should not allow herself to be separated from her husband’.⁶³³ Het reconstrueren van de precieze aanleiding voor Paulus’ woorden blijft voor een groot deel speculatief. Hier wordt verder dan ook niet op ingegaan.

Daarnaast valt het op dat Paulus hier alleen voor de man het werkwoord ἀφίημι gebruikt, terwijl hij verderop in vers 13 deze term ook met de vrouw als subject gebruikt. Meestal wordt aangenomen dat in verzen 10-11 iets van Paulus’ Joodse achtergrond (of de Joodse achtergrond van zijn bron) doorklinkt. In tegenstelling tot de Grieks-Romeinse situatie was het binnen het Jodendom gebruikelijk dat de man initiatief tot scheiding nam (zie hierover verder onder punt *e. Sociale conventies*).

Paulus werkt zijn instructie voor de vrouw wat meer uit met een formulering die het best als parenthese kan worden begrepen: ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω. Er bestaat discussie over waar de term χωρισθῆ aan refereert. Beschrijft Paulus een specifiek geval te Korinte waar de scheiding zich reeds voltrokken heeft?⁶³⁴ Of beschrijft hij algemener een optie die mogelijk kan gebeuren?⁶³⁵ De constructie ἐὰν (of εἰ) δὲ καὶ komt in de Korintische correspondentie vaker voor waar een zopas gebruikt werkwoord of een eerdere gedachte wordt herhaald en verder gekwalificeerd. Telkens valt dit als algemene voorwaarde te interpreteren.⁶³⁶ De duidelijkste en meest nabije parallel bevindt zich in 7,28 (ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς).⁶³⁷ Het ligt voor de hand ook in 7,11 een algemene voorwaarde te zien. Hiermee ondervangt Paulus gevallen die zich mogelijk zullen voordoen, vergelijkbaar met ἐν τοῖς τοιοῦτοις in vers 15. Kortom, eerst en vooral geldt het gebod van de Heer. Maar mocht het toch voorkomen dat een vrouw haar man verlaat, dan moet ze ongehuwd blijven ofwel zich met haar man verzoenen. Wat Paulus beweegt om deze ‘uitzondering’ zo te formuleren, staat wellicht op één lijn met het gebod van de Heer, namelijk de zorg om overspel (zie in het bijzonder Mc.10,12: καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται).⁶³⁸ Bij de ‘uitzondering’ blijft toch de huwelijksband bestaan.

Wat betreft christenen binnen een gemengd huwelijk geeft Paulus zijn eigen instructie, hetgeen er in de kern op neerkomt dat de christen zelf geen initiatief tot

⁶³³ J. Murphy- O’Connor, “The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11,” *JBL* 100 (1981): 601-606, op p.602.

⁶³⁴ Onder meer Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 152; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 101; Schnabel, *Der erste Brief an die Korinther*, 374; D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul. The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life* (Oxford: Basil Blackwell, 1971), 90, noot 1; R.F. Collins, *Divorce in the New Testament* (Good News Studies 38; Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 22-24.

⁶³⁵ Onder meer Fee, *First Corinthians*, 295; In een recensie van Dungan’s boek argumenteert Pearson op grammaticale gronden tegen Dungan op dit punt (B.A. Pearson, “Jesus’ Teachings as Regulations in the Early Church,” *Interpretation* 26 (1972): 348-351, op p. 350); zie ook F. Neirynck, “The Sayings of Jesus in 1 Corinthians,” in Bieringer (red.), *The Corinthian Correspondence*, 141-176, op pp.162-166.

⁶³⁶ Zo Fee, *First Corinthians*, 294-295, noot 22 onder verwijzing naar E.D. Burton en M.E. Thrall.

⁶³⁷ Vergelijk ook 4,7 en 2 Korintiërs 4,3.

⁶³⁸ Fee, *First Corinthians*, 295-296.

scheiding neemt. Het principe hierachter lijkt overeen te komen met wat in de verzen 10-11 van christenen gevraagd wordt, namelijk het huwelijk niet te verbreken.⁶³⁹ Wat er met het huwelijk gebeurt, hangt feitelijk af van de opstelling van de niet-christelijke partner. Als deze erin toestemt om bij de christen te blijven, dan mag de christen geen initiatief nemen tot scheiding (v.12: μή ἀφιέτω αὐτήν en parallel v. 13: μή ἀφιέτω τὸν ἄνδρα). Maar als de niet-christelijke partner wil weggaan, dan moet de christen dat laten gebeuren (v.15: χωρίζεσθω). Opvallend is de wederkerige opbouw van de instructie, in tegenstelling tot de focus op het handelen van de vrouw in de verzen 10-11.

Paulus voegt hieraan toe: οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφή ἐν τοῖς τοιοῦτοις. Het passieve perfectum betekent letterlijk: ‘niet onderworpen’, of nog sterker, ‘niet in slavernij’.⁶⁴⁰ Wat wordt hiermee precies bedoeld? (1) Sommigen interpreteren het zo dat Paulus deze christenen niet meer gebonden acht aan hun huwelijksband. Dit impliceert dat – in tegenstelling tot de instructie in vers 11 – een nieuw huwelijk ἐν τοῖς τοιοῦτοις toegestaan is. Deze interpretatie wordt ook wel aangeduid als ‘het paulinisch privilege’.⁶⁴¹ Kort samengevat: als de niet-christelijke partner vertrekt, is de christelijke partner *vrij om opnieuw te huwen*. (2) Anderen stellen dat οὐ δεδούλωται op zich genomen niets zegt over een eventueel nieuw huwelijk. Zij interpreteren het zo dat de christelijke partner – in tegenstelling tot de instructie in de verzen 12-14 – niet meer gebonden is aan de inspanning om het huwelijk in stand te houden.⁶⁴² Kort samengevat: als de niet-christelijke partner vertrekt, is de christelijke partner *vrij om hem of haar te laten gaan*.

Deze tweede interpretatie biedt de beste matrix voor het vers 15c: ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός, en wel als volgt. Het partikel δὲ lijkt adversatief gebruikt. Maar het ligt niet voor de hand dat οὐ δεδούλωται (vrijheid) en εἰρήνη (vrede) tegengestelden zijn. Dit kan eigenlijk maar op twee manieren worden opgevat:

- a. je bent *vrij*; MAAR (sterk adversatief) bedenk dat *vrede* jullie (eigenlijke) roeping is (v.15c = tegenstelling)
- b. je bent *vrij*; VEELEER (minder sterk adversatief) *tot vréde* zijn jullie geroepen (v.15c = motiverend)

In het eerste geval (a.) is de roeping tot vrede echt tegengesteld aan de vrijheid. Paulus geeft als het ware een nieuwe instructie in vers 15c: ‘werk aan de onderlinge vrede in je huwelijk’. In het tweede geval (b.) is vrede niet echt tegengesteld aan vrijheid, maar veeleer de grond ervan. Vers 15c wordt motiverend opgevat bij vers 15ab, namelijk als een positieve formulering die het complement (δέ) vormt van het

⁶³⁹ Fee, *First Corinthians*, 298.

⁶⁴⁰ Deming signaleert een duidelijke verbinding tussen δουλόω κτλ. en het huwelijk in het Cynisch-Stoïcijnse gedachtegoed (Deming, *Paul on Marriage*, 131-173). Verschillend van Paulus gebruiken deze filosofen de terminologie echter om negatief over het huwelijk als zodanig te spreken.

⁶⁴¹ Het ‘paulinisch privilege’ is in de Rooms-Katholieke Kerk onderdeel van het canoniek recht (CIC, IX, art.1, can. 1143-1147). Zo onder meer Héring, *La première Épître aux Corinthiens*, 54; Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 156.

⁶⁴² Zo onder meer Robertson & Plummer, *First Corinthians*, 143; Fee, *First Corinthians*, 302-303; R.L. Roberts, “The meaning of *Chorizo* and *Douloo* in I Corinthians 7:10-17,” *Restoration Quarterly* 8 (1965): 179-184; Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 32.

negatief geformuleerde οὐ δεδούλωται.⁶⁴³ In deze studie wordt gekozen voor optie b.⁶⁴⁴ Maar als vrede de motivering vormt voor de vrijheid van de christen, dan moet onvrede, of ruzie wel het contrastplaatje zijn dat Paulus voor ogen heeft. Dit contrast past beter bij een situatie waarin een niet-christen wil vertrekken en de christen zich tegen wil en dank blijft inspinnen voor het huwelijk. Zo'n situatie leidt tot ergernis en ruzie. De christen is vrij om de niet-christen te laten gaan, zegt Paulus. Veeleer tot vrede heeft God jullie geroepen.

Om het bindende karakter van de huwelijksband zelf aan te duiden lijkt δέω bovendien de meer geëigende term. Paulus gebruikt deze term in 7,27 (δέδεσαι γυναικί, μὴ ζῆται λύσειν) en 7,39 (δέδεται vs. ἐλευθέρα γαμηθῆναι). Dat Paulus in vers 15 een 'sterker' werkwoord gebruikt zegt dus veeleer iets over het feit dat het voor de christen een situatie van onderdrukking zou vormen verplicht inspanning te leveren voor een niet-christelijke partij die wil scheiden.⁶⁴⁵

c. Waardering

Algemeen gesproken wordt het uiteengaan van man en vrouw door Paulus negatief gewaardeerd. Daarvan getuigt de veel voorkomende negatie voor de verschillende infinitieven en imperatieven met betrekking tot echtscheiding in de tekst (vv. 10.11.12.13). Alleen vers 15 bevat de positieve imperatief χωριζέσθω. Maar het betreft hier een uitzondering waarbij het initiatief bij de niet-christelijke partner dient te liggen.⁶⁴⁶ Lindemann ziet een tegenstelling tussen het gebod van de Heer en Paulus' concrete uitwerking op dit punt. Hij stelt dat Paulus zich gelegitimeerd zag 'die gegenwärtig zu verantwortende Entscheidung im Einzelfall höher einzustufen als eine überkommene allgemeine Norm – und ginge diese auch auf den κύριος zurück'.⁶⁴⁷ Bij het vertalen van Jezus' opvattingen naar de concrete praktijk blijkt echter eerder continuïteit met de Jezustraditie wat betreft het gedrag van de christen. Deze mag immers geen initiatief nemen tot scheiding. Maar als de niet-christen wil scheiden, is het te verwachten dat een gebod van de Heer weinig indruk maakt.⁶⁴⁸

d. Motivering

Paulus' instructie wordt op verschillende manieren onderbouwd. Voor de instructie met betrekking tot christelijke huwelijken vormt het gezag van de Heer een voldoende motiverende factor. Vervolgens, bij zijn eigen instructie ten aanzien van gemengde huwelijken gaat Paulus andere motiveringen aandragen zoals heiliging en

⁶⁴³ Robertson & Plummer, *First Corinthians*, 143: "The δέ supplies the positive complement to the negative οὐ δεδούλωται". Voor de redengevende betekenis van δέ zie Denniston, *Greek Particles*, 169-170. Vergelijk ook de vertaling 'autem' in de Vulgaat.

⁶⁴⁴ Verdere beargumentering van deze keuze is te vinden onder punt d. Motivering.

⁶⁴⁵ Roberts, "The meaning of *Chorizo* and *Douloo*," 183.

⁶⁴⁶ De toevoeging ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός in v.15c zwakt Paulus' acceptatie van deze realiteit trouwens niet af. Zie daarvoor verder onder punt d. Motivering.

⁶⁴⁷ A. Lindemann, "Die Funktion der Herrenworte in der ethische Argumentation des Paulus im ersten Korintherbrief," in F. Van Segbroeck e.a. (red.), *The Four Gospels 1992. FS F. Neirynck* (BETL 100; Leuven: Peeters, 1992), 677-688, op p.687, onder verwijzing naar Murphy-O'Connor, "The Divorced Woman," 606. Contra: Neirynck, "Sayings," 158-176.

⁶⁴⁸ Vergelijk Collins, *Divorce*, 57.

redding van de niet-christelijke partner, alsook de oproep tot een vreedevolle omgang met elkaar.⁶⁴⁹

De instructie in de verzen 10-11 wordt onderbouwd door een verwijzing naar het gezag van de Heer.⁶⁵⁰ Waarschijnlijk denkt Paulus aan uitspraken van de aardse Jezus waarvan ook de synoptische evangeliën de traditie bevatten.⁶⁵¹ Het gaat om één van de zeldzame gevallen waar de apostel rechtstreeks naar een gebod van de Heer verwijst.⁶⁵² Het is niet duidelijk bij welke vindplaats in de Schrift Paulus' gebod van de Heer het best aansluit.⁶⁵³ Jezuswoorden die betrekking hebben op het uiteengaan van man en vrouw zijn op verschillende plaatsen in de synoptische evangeliën te vinden (Mt.5,32; Mt.19,6,9; Mc.10,9.11-12; Lc.16,18). Bovendien zijn er wat accentverschillen. Jezus plaatst vooral de relatie tussen echtbreuk en overspel op de voorgrond (μοιχάω / μοιχεύω), terwijl Paulus meer focust op de kwestie van het uit elkaar gaan als zodanig. Verder staat in de Jezuswoorden vooral het handelen van de man centraal, terwijl Paulus in de verzen 10-11 zich vooral richt op het handelen van de vrouw.⁶⁵⁴ Paulus geeft Jezus' woorden dan ook niet letterlijk weer, hij verwijst vooral naar 'the point of the saying, not its language'.⁶⁵⁵

Voor de instructie in verzen 10-12 lijkt een verwijzing naar ὁ κύριος als de eigenlijke bron van dit voorschrift voldoende motiverend. Wat betreft zijn eigen instructie aan christenen in gemengde huwelijken onderscheidt Paulus twee situaties die hij elk apart motiveert. Allereerst, wanneer de niet-christelijke partner erin toestemt te blijven, mag de christen hem of haar niet wegzenden. Paulus motiveert dit in vers 14 (γάρ): de niet-christelijke partner wordt geheiligd via (ἡγίασται ἐν) de christelijke partner. Net zoals de instructie is ook de motivering evenwichtig geformuleerd naar de beide geslachten. Paulus betreft er bovendien de kinderen bij

⁶⁴⁹ De variant ἡμᾶς komt ook voor en heeft zelfs een iets sterkere externe attestatie (P⁴⁶ κ B F G Ψ 33 1739 1881 M latt sy sa versus ὑμᾶς κ* A C K 81 326 1175 pc bo). Metzger, *Textual Commentary*, 489 kiest echter voor ὑμᾶς omdat kopiïsten er over het algemeen toe neigen de referentie van aforismen te generaliseren. Beide lezingen passen in de context en het maakt niet veel verschil welke lezing men verkiest.

⁶⁵⁰ Collins, *First Corinthians*, 264 hoort in deze context een klankverschil tussen Paulus' gebruik van παραγγέλλω in vers 10 en het meer gewone λέγω in verzen 8 en 12. Op p.269 stelt hij hierover: "His (= Paulus') 'command' moves the level of his paraenesis to a higher level". Het is echter niet nodig te differentiëren naar niveaus van paraenesis. Veeleer lijkt het zo dat Paulus zijn instructie motiveert door middel van verschillende soorten argumenten. In het ene geval verwijst hij naar een gebod van de Heer, in het andere geval gebruikt hij andersoortige argumenten.

⁶⁵¹ Onder meer Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (II), 97-98; Hollander, *1 Korintiërs*, 115; Thiselton, *First Corinthians*, 525. Contra Collins, *First Corinthians*, 264-265 die de term κύριος opvat als verwijzend naar de opgestane Heer. Overigens houdt dit voor Collins ook in dat de apostel een traditie gebruikt die in de evangeliën te vinden is. (Zie ook Collins, *Divorce*, 31).

⁶⁵² Vergelijk 1 Kor.9,14 waar Paulus verwijst naar Lc.10,7 met betrekking tot het levensonderhoud van diegenen die het evangelie verkondigen, en ook 1 Kor.11,23 waar verwezen wordt naar Mt.26,26-28; Mc.14,22-24; Lc.22,19-20.

⁶⁵³ Thiselton, *First Corinthians*, 523-524 geeft een beknopt overzicht van de discussie.

⁶⁵⁴ Alleen Marcus 10,11-12 geeft een parallelle formulering voor man én vrouw. Daarbij wordt vers 12 meestal beschouwd als redactie met het oog op die gevallen – in een Grieks-Romeinse setting – waar een vrouw het initiatief nam. Contra B.J. Brooten, "Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk 10,11-12 und 1 Kor 7,10-11," *EvT* 42 (1982): 65-80, op pp.72-73.

⁶⁵⁵ Fee, *First Corinthians*, 292.

als ondersteunend ‘bewijs’: was de niet-christen niet geheiligd dan waren ook de kinderen onrein (ἀκάθαρτά), terwijl ze nu juist heilig (ἁγιά) zijn.⁶⁵⁶ Hoe is dit voor te stellen, deze heiliging van de niet-christen via (‘in’) de christen? Thiselton geeft een kort overzicht van de drie meest voorkomende richtingen waarin Paulus’ argument in vers 14 geïnterpreteerd wordt.⁶⁵⁷ Allereerst is er de fysische interpretatie.⁶⁵⁸ Het gaat hier om een sterk materiële opvatting over heiligheid. ‘Schweitzer urges that being-in-Christ is “a relation of corporeal union.... Paul assumes a similar projection of the being-in-Christ, thought of as quasi-physical, into the natural corporeal union of one human being with another when he asserts that the unbelieving husband is sanctified in the believing wife”’.⁶⁵⁹ Ten tweede is er de meer relationele interpretatie waarbij de niet-christen niet zozeer door de lichamelijke band als zodanig als wel door de relationele band met de partner deelt in de verbondsstatus.⁶⁶⁰ Het gaat om een soort ‘extension of the OT principle of holiness by association’.⁶⁶¹ Ten derde is er de ethische interpretatie waarbij de reinheids- en heiligheidstermen worden gelezen als een verwijzing naar de levenswandel van de niet-christelijke partner (en kinderen). Deze wordt terdege beïnvloed door de christelijke partner.⁶⁶² Thiselton zelf kiest voor deze laatste interpretatie. Daarmee is, zo stelt hij, ook meteen het probleem met betrekking tot de heiligheid van de kinderen opgelost. Zonder te ontkennen dat de reinheidsterminologie ook een ethische lading heeft, lijkt een puur ethische interpretatie echter te weinig recht te doen aan elementen uit de context die bij de andere interpretaties een grotere rol spelen. Paulus’ adviezen in hoofdstuk zeven zijn er onder meer op gericht ontucht te vermijden. Dat is weliswaar een ethische categorie, maar deze staat uit de aard van de zaak niet los van lichamelijkheid. De gedachte aan lichamelijkheid is in de context sterk aanwezig. Dit geldt voor het begin van hoofdstuk 7, maar ook voor 6,15-18 bijvoorbeeld, waar de eenwording met een prostituee en het één zijn met Christus worden gecontrasteerd. Deming noemt 7,14 in zeker opzicht zelfs ‘a mirror image of 6,15-18’.⁶⁶³ Toch is ook een puur fysische interpretatie niet te verkiezen. Thiselton zelf geeft aan: ‘It is quite astonishing that all this talk about ‘quasi-physical’ conceptual schemes directs attention away from the central theme of *relationality*’.⁶⁶⁴ De gedachtegang van de apostel in dit vers en de achtergrond ervan

⁶⁵⁶ Meestal wordt verondersteld dat Paulus hier de opvatting weerlegt dat de niet-christen de christen in het huwelijk ‘onrein’ zou maken. Cfr. Deming, *Paul on Marriage*, 133: ‘Not only does the non-Christian not pollute the Christian, Paul says, but the reverse is true: Christians ‘decontaminate’ a non-Christian, overcoming his or her uncleanness with their holiness’.

⁶⁵⁷ Thiselton, *First Corinthians*, 528-530.

⁶⁵⁸ Zie bijv. J.A.T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology* (Studies in Biblical Theology 5; London: SCM Press, 1957), 54.

⁶⁵⁹ Thiselton, *First Corinthians*, 528 onder verwijzing naar A. Schweitzer, *Mysticism of Paul the Apostle* (London: Black, 1931), 285.

⁶⁶⁰ Zo Barrett, *First Corinthians*, 165; Collins, *First Corinthians*, 266; C.S. Keener, “Interethnic Marriages in the New Testament (Matt 1:3-6; Acts 7:29; 16:1-3; cf. 1 Cor 7:14),” *Criswell Theological Review* 6 (2009): 25-43, pp.41-43.

⁶⁶¹ Zo Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 69 onder verwijzing naar Exodus 29,37 en Leviticus 6,18.

⁶⁶² Zo onder meer Hollander, *1 Korintiërs*, 117-118; Thiselton, *First Corinthians*, 530; J. Murphy-O’Connor, “Works without Faith in 1 Cor VII:14,” *RB* 84 (1977): 349-361.

⁶⁶³ Deming, *Paul on Marriage*, 136.

⁶⁶⁴ Thiselton, *First Corinthians*, 529 – zijn cursivering.

blijven stof tot discussie geven.⁶⁶⁵ Hoe dan ook, vanwege de heiliging van de niet-christelijke partner via de christen mag deze laatste geen initiatief nemen tot echtscheiding.

Een tweede situatie die Paulus apart motiveert is die waarin de niet-christelijke partner het initiatief neemt tot echtscheiding. Paulus stelt dat dit dan maar moet gebeuren. De christelijke partij van zijn of haar kant heeft in deze gevallen geen slaafse verplichting om dit huwelijk in stand te houden.⁶⁶⁶ Veeleer (ὁέ) tot vrede heeft God jullie geroepen, zegt Paulus in vers 15c.⁶⁶⁷ En dit onderbouwt hij verder in vers 16. Vers 15c wordt hier onder het punt motivering behandeld, maar zoals boven reeds vermeld kan het strikt genomen ook instructie zijn. Dat leidt tot twee tegenover elkaar staande interpretaties:

(1) Soms wordt vers 15c als ‘nieuwe instructie’ beschouwd.⁶⁶⁸ Paulus gebruikt weliswaar geen imperatief, maar geeft de partners te verstaan dat ze aan de vredevolle omgang dienen te werken, eerder dan uit elkaar te gaan. De gedachtegang in de verzen 15-16 luidt dan als volgt. ‘Wanneer de ongelovige wil weggaan, moet dat maar gebeuren. De gelovige is in deze gevallen niet gebonden. Maar bedenk dat God jullie tot vrede heeft geroepen. Met andere woorden: doe je best voor deze relatie. Want wie weet, vrouw, kun je je man wel redden. En wie weet, man, kun je je vrouw wel redden’. Bij deze interpretatie wordt het partikel ὁέ sterk adversatief opgevat en vormt Paulus’ nieuwe instructie een tegenhanger voor de gedachte dat de echtscheiding dan maar moet gebeuren. Vers 16, waarin de hoop op redding van de niet-christelijke partner wordt verwoord, biedt Paulus’ motivering voor deze nieuwe instructie. Paulus geeft hiermee een duidelijke reden en blijkt optimistisch over de mogelijkheid tot redding.⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ Binnen het bestek van dit onderzoek zou het te ver voeren hier dieper op in te gaan. Voor een uitgebreide kritische bespreking van verschillende interpretaties zie: Y.M. Gillihan, “Jewish Laws on Illicit Marriage”.

⁶⁶⁶ De vertaling is ontleend aan Robertson & Plummer, *First Corinthians*, 143: ‘slavish obligation’.

⁶⁶⁷ Voor de uitdrukking καλέω ἐν zie ook 1 Tessalonicenzen 4,7: οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεός ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ’ ἐν ἀγιασμῷ. Blijkbaar is de prepositie ἐν in deze uitdrukking uitwisselbaar met ἐπί. Jeremias stelt dat ἐν εἰρήνῃ hier kan gelezen worden als εἰς εἰρήνην. Hij argumenteert dit onder verwijzing naar Griekse kerkvaders (J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 297, noot 13); zie over het uitwisselbaar karakter van εἰς en ἐν ook Moulton, *A Grammar of New Testament Greek III* (Edinburgh: T & T Clark, 1908), 62-63.

⁶⁶⁸ Zie bijvoorbeeld de NBV; Barrett, *First Corinthians*, 167; Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 70; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (II), 110-112; Hollander, *1 Korintiërs*, 119; Schnabel, *Der erste Brief an die Korinther*, 379-381.

⁶⁶⁹ De termen ‘optimistisch’ en ‘pessimistisch’ zijn ontleend aan een artikel van S. Kubo, “1 Corinthians VII:16: Optimistic or Pessimistic?” *NTS* 24 (1977): 539-544. De Griekse kerkvaders hadden een optimistische interpretatie van vers 16. Na Nicolaas van Lyra (veertiende eeuw) kwam de pessimistische interpretatie meer op de voorgrond. J. Jeremias zorgde weer voor een omslag naar de meer optimistische interpretatie op grond van parallelle syntactische constructies uit de LXX en onder meer stoïcijnse literatuur uit de eerste eeuw. (“Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (I Cor.7:16),” in Eltester (red.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, 255-260 – ook opgenomen in Jeremias, *Abba*, 292-298.) Kubo ontkracht overtuigend de parallelie van de door Jeremias aangehaalde teksten en beargumenteert vanuit de context de meer pessimistische interpretatie.

(2) Soms wordt vers 15c als motivering bij vers 15ab opgevat.⁶⁷⁰ Paulus gebruikt weliswaar geen motiverend γάρ, maar het belang van een vredevolle omgang vormt zijn motivering voor het accepteren van de scheiding. Dan luidt de gedachtegang in de verzen 15-16 als volgt. ‘Wanneer de ongelovige wil weggaan, moet dat maar gebeuren. De gelovige heeft in deze gevallen geen slaafse verplichting; *veeleer tot vrede* heeft God jullie geroepen. Want weet jij, vrouw, of je je man zult redden? En weet jij, man, of je je vrouw zult redden?’ Bij deze interpretatie wordt het partikel ὅε ook wel adversatief opgevat, maar lichter – zoals de Vulgaat vertaalt met *autem* – en contrasterend met de idee dat een geforceerd vasthouden aan dit huwelijk tot onderlinge ruzie leidt. Vers 16, over de onzekerheid van de redding van de niet-christelijke partner, biedt dan een tweede motivering, die aangeeft waarom Paulus de gedachte aan vrede voorrang geeft op het koste wat kost vasthouden aan de gehuwde status. Paulus blijkt pessimistisch over de mogelijkheid tot redding.

Deze tweede interpretatie is het meest plausibel en wel om de volgende redenen:

(1) Paulus lijkt het uit elkaar gaan ‘in principe’ te verbieden. En dit motiveert hij in beide gevallen. Het zou vreemd zijn dat hij vervolgens juist dit ‘afwijkende’ voorschrift, namelijk het positieve χωριζέσθω, *niet* zou motiveren. Bij de tweede interpretatie wordt deze instructie echter *wel* gemotiveerd.

(2) Wanneer vers 15 als geheel scheiding impliceert, vormt het ook een logische ontwikkeling van Paulus betoog. Bovendien vertonen de verzen 12-16 op die manier een complete dubbelconstructie:

v.12a: aanhef

v.12b -13: *casus 1 met instructie* (niet wegzenden)

v.14ab: *motivering* (heilig via de partner)

v.14c: *ondersteunend* bij de motivering (heiligheid van de kinderen)

v.15ab: *casus 2 met instructie* (de partner moet maar scheiden; de christen niet slaafs verplicht)

v.15c: *motivering* (veeleer tot vrede geroepen)

v.16: *ondersteunend* bij de motivering (onzekerheid van de redding)

(3) Het meteen volgende vers 17 opent een nieuwe perikoop met een terugblikkend εἰ μὴ waarna Paulus vervolgt: laat ieder die positie aanhouden die de Heer hem of haar heeft gegeven, laat ieder blijven in de positie waarin God hem of haar heeft geroepen (κέκληκεν). Paulus formuleert hiermee een algemeen voorschrift tot *behoud* van status. Door het vooropgeplaatste εἰ μὴ contrasteert hij dit algemene voorschrift met de net voorafgaande verzen (vv.15-16). Dit pleit voor een interpretatie van de beide verzen in de zin van een *statusverandering*, c.q. echtscheiding. Wanneer Paulus reeds in vers 15 de vorm κέκληκεν gebruikt om aan te geven dat de huwelijkspartners veeleer tot vrede zijn *geroepen*, bereidt hij de

⁶⁷⁰ Zie bijvoorbeeld SV; NBG; WV '75 en WV '95; Héring, *La première Épître aux Corinthiens*, 54; S. Kubo, "Optimistic or Pessimistic," 539-544.

algemene regel uit vers 17 voor. Daarmee geeft hij tegelijk aan dat de ‘roeping tot vrede’ in deze gevallen (ἐν τοῖς τοιούτοις) prioriteit heeft ten opzichte van de huwelijksband.

Wat is het karakter van de vrede die Paulus op het oog heeft?⁶⁷¹ Meestal wordt aangenomen dat Paulus met deze term hier meer bedoelt dan de afwezigheid van conflict enerzijds en de innerlijke rust anderzijds. Het gaat in een actiever zinn om harmonie en verzoening.⁶⁷² Dit wordt ondersteund door het belang dat Paulus duidelijk hecht aan het wederzijds respect voor de opinie van de partner. Zo kan een korte onderbreking van de seksuele omgang met het oog op het gebed alleen met wederzijds goedvinden (7,5: ἐκ συμφώνου) plaatsvinden. In 7,11 stuurt Paulus aan op een eventuele verzoening (ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω). In de verzen 12-13 hecht Paulus uitdrukkelijk belang aan de opinie van de huwelijkspartner (συνευδοκεῖ). De nadruk op de onderlinge vrede in vers 15c moet ongetwijfeld in deze sfeer begrepen worden. Daarbij komt ook dat er misschien sprake is van een missionaire motivering. Paulus roept christenen herhaaldelijk op te streven naar vrede, allereerst onderling, maar ook met niet-christenen (zie bijvoorbeeld Rom.12,18). In Romeinen 14,17-19 wordt de term εἰρήνη twee maal gebruikt in de context van respect ontvangen van buitenstaanders. De missionaire uitwerking van de christelijke opstelling op de niet-christen is zeker in Paulus’ blikveld, zo blijkt uit vers 16: ‘Want weet jij, vrouw, of je je man zult redden? En weet jij, man, of je je vrouw zult redden?’ De niet-christelijke partner mag dan wel geheiligd zijn door het huwelijk met de christen, toch is niet zeker of dat op termijn ook tot zijn of haar geloof in Jezus Christus en dus tot uiteindelijke redding zal leiden.⁶⁷³ Paulus blijkt wel zo realistisch dat hij de hoop op redding van de partner niet de overhand laat krijgen. Het geforceerd in stand houden van de huwelijksband wordt een eenzijdige operatie die in de eerste plaats ten koste van de vrede gaat. Op dat moment heeft de missionaire opzet al geen kans van slagen meer.

Men kan zich, gezien de plaats van de perikoop in het geheel van hoofdstuk 7, afvragen of voor Paulus de eschatologische factor, boven uitgewerkt bij de exegese van 7,1-7, ook motiverend werkt. Dan berust Paulus’ instructie niet alleen op de uitdrukkelijk geformuleerde motiveringen, maar impliciet ook op een relativering van het aardse bestaan (v.31: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου). Mede op grond hiervan zou Paulus dan pleiten voor het niet verbreken van de bestaande huwelijken. Dit lijkt wel het geval te zijn, aangezien het ‘blijven in de status waarin men geroepen is’ in de meteen hierop volgende perikoop wordt uitgewerkt en deze perikoop weer duidelijke connecties heeft met het vervolg van het hoofdstuk.

⁶⁷¹ Wellicht moet dit begrip gelezen worden tegen de achtergrond van het Hebreeuwse שָׁלוֹם (shalom), zo Héring, *La première Épître aux Corinthiens*, 54. Hij karakteriseert deze vrede als een ‘paix complète, extérieure et intérieure’.

⁶⁷² Thiselton, *First Corinthians*, 537.

⁶⁷³ Voor ‘redden’ in de zin van ‘tot geloof in Jezus Christus brengen’: vergelijk 9,22; Rom.11,14; 1 Tim.4,16.

Terminologisch wordt de verbinding ook al voorbereid in vers 15 (zie in vv.17-24 $\delta\omicron\upsilon\lambda\acute{\omicron}\omega$ κτλ. vier maal en vooral $\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$ κτλ. negen maal).

e. *Sociale conventies*

Hoe verhoudt Paulus' instructie zich tot de sociale conventies wat betreft echtscheiding? Scheiding was juridisch gesproken mogelijk, zowel binnen de Joodse als binnen de Grieks-Romeinse setting. Het is echter onduidelijk hoe vaak echtscheiding daadwerkelijk voorkwam.⁶⁷⁴

In de Joodse traditie lag het initiatief tot scheiden over het algemeen bij de man. Slechts op bepaalde gronden kon de vrouw initiatief nemen tot scheiding.⁶⁷⁵ Een interessante casus is die van Salome, de zuster van Herodes de Grote.⁶⁷⁶ Josephus schrijft hierover:

Na verloop van enige tijd kregen Salome en Costobarus ruzie. Salome stuurde haar echtgenoot onmiddellijk een document waarin zij aangaf het huwelijk te willen ontbinden, wat tegen de Joodse wetten was. Het is bij ons namelijk alleen een man toegestaan dit te doen, een gescheiden vrouw mag op eigen initiatief geen huwelijk aangaan, tenzij haar vroegere echtgenoot daarvoor toestemming geeft.⁶⁷⁷

Salome's scheiding toont aan dat er in elk geval binnen de elite soms vrouwen waren die het initiatief tot scheiding namen, maar het is duidelijk dat Josephus dit sterk afwijst. Mannen konden op verschillende gronden van hun vrouw scheiden. Zeker voor de volgelingen van Hillel was een kleine aanleiding, of bijvoorbeeld het ontmoeten van een mooiere vrouw, al voldoende grond tot scheiding. De volgelingen van Sjammai echter beperkten de gronden tot slechts één: overspel.⁶⁷⁸ Jezus' verbod op echtscheiding en dus ook Paulus' houding hierin sluiten dicht bij deze richting aan.

⁶⁷⁴ Zo Cohick, *Women in the World of the Earliest Christians*, 103-104.115-119. Cohick verwijst onder meer naar S. Treggiari, "Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent Was It?" in B. Rawson (red.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome* (Oxford: Clarendon, 1991), 31-46.

⁶⁷⁵ 'Over het algemeen': Brooten heeft ter discussie gesteld dat het initiatief tot scheiden binnen het Jodendom ten allen tijde uitsluitend mannen gold. Het negatieve oordeel van Josephus over het initiatief van Salome is niet te verwarren met de feitelijke praxis. Zij illustreert aan de hand van een aantal bronnen dat scheiding op initiatief van de vrouw als praxis onder Joden toch voorkwam. Brooten, "Scheidung"; B.J. Brooten, "Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdische Frau," *EvT* 43 (1983): 466-478. Contra E. Schweizer, "Scheidungsrecht der jüdische Frau? Weibliche Jünger Jesu?" (deel 1) *EvT* 42 (1982): 294-297; H. Weder, "Perspective der Frauen?" *EvT* 43 (1983): 175-178. Het zou te ver voeren om de discussie hier op te nemen. Zie voor meer literatuur J.J. Collins, "Marriage, Divorce, and Family," 119-121. De formulering 'over het algemeen' wil in elk geval ruimte laten voor deze hypothese. Vergelijk immers ook D. Instone-Brewer, "1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri," *TyndB* 52 (2001): 225-243, op pp.226-230 waar hij een Joods-Grieks huwelijkscontract bespreekt uit 128 na Christus. Daarin is bepaald dat de vrouw – wanneer de man zijn belofte om haar te onderhouden niet goed nakomt – kan scheiden.

⁶⁷⁶ Voor een uitgebreide bespreking van deze casus: J.W. van Henten, *Judean Antiquities Books 15-17. Flavius Josephus Translation and Commentary* (Leiden: Brill, forthcoming).

⁶⁷⁷ *Antiquitates* 15.259 vertaald door F.J.A.M. Meijer: *Flavius Josephus, De Oude Geschiedenis van de Joden, deel 3 – boek xv-xx* (Ambo: Amsterdam, 1998). Ook uit latere rabbijnse geschriften blijkt dat het initiatief tot scheiden (overwegend) bij de man lag (bijvoorbeeld Jev.14:1).

⁶⁷⁸ Dungan, *Sayings*, 115; vgl. Git 9:10.

Scheiding was in de Grieks-Romeinse context juridisch eenvoudig. In principe volstond slechts het uitspreken van één zin – *tuas res tibi habeto* (‘hou wat je toebehoort’) – om de scheiding tot een feit te maken.⁶⁷⁹ Een verschil met de Joodse traditie bestond hierin dat in de Grieks-Romeinse setting ook vrouwen het initiatief konden nemen.⁶⁸⁰ Dit is duidelijk de context waarbinnen Paulus zijn instructie formuleert. In vers 13 bijvoorbeeld is de vrouw eveneens subject van ἀφίημι. En hij werkt zijn instructie parallel naar de beide geslachten uit. Die parallelie lijkt voor hem echter meer dan een aansluiten bij de sociale context. Want op het vlak van de seksuele omgang binnen het huwelijk hechtte de apostel net zo goed aan wederkerigheid tussen man en vrouw terwijl dat tegen de heersende *mores* inging. Ook de realiteit van het χωριζέσθω in vers 15 betekent niet dat hij zich zou aansluiten bij de heersende cultuur. Voor hem is het immers van belang dat het initiatief niet bij de christen ligt. En verder motiveert hij zijn ‘toegeving’, hetgeen in een Grieks-Romeinse setting niet noodzakelijk was.

Ondanks overeenkomsten met de regeling van huwelijk en scheiding in de *Umwelt*, is Paulus’ positie toch uniek te noemen. Instone-Brewer stelt:

The only facet which is not paralleled by the papyri is Paul’s combination of equality and security of both men and women in marriage. Graeco-Roman marriages gave equality to men and women, because either partner could opt out of a marriage at any point, but there was little security. Jewish marriages gave total security to the man, so long as he did not give his wife grounds for divorce, but the woman had no security and could be given a divorce certificate at any time.⁶⁸¹

2. Conclusie over 1 Korintiërs 7,10-16

Om een antwoord te vinden op de vraag hoe Paulus’ instructie zich verhoudt tot de sociale conventies werd de perikoop onderzocht aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten kunnen als volgt worden samengevat.

⁶⁷⁹ Witherington, *Conflict and Community*, 171. Een scheidingsdocument was in principe niet vereist. Het uiteengaan van twee partners als zodanig gold als feitelijke ontbinding van het huwelijk. Omgekeerd gold dit ook voor de sluiting van het huwelijk. ‘Whenever a couple lived together with the intention of being man and wife, this constituted a legal marriage’ (Instone-Brewer, “Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri,” 104).

⁶⁸⁰ Tenminste, formeel gesproken gold dit beide geslachten. Maar feitelijk was er een dubbele standaard (Zie bijv. E. Cantarella, *Pandora’s Daughters. The Role & Status of Women in Greek & Roman Antiquity* (Baltimore; London: John Hopkins University Press, 1987), 136-137; 161-162; vgl. Cohick: ‘(...) papyri evidence may indicate the possibility of women suing for divorce directly, while Roman practice seemed to permit a woman’s male guardian or relative to sue for divorce on her behalf. Thus a wife was not entirely without recourse, but she was not afforded easy access to courts and the legal system’ *Women in the World of the Earliest Christians*, 100). Conzelmann, *Der Erste Brief an der Korinther*, 153 geeft in de voetnoten 19-22 meer verwijzingen naar literatuur in verband met het scheidingsrecht in de verschillende contexten.

⁶⁸¹ Instone-Brewer, “Jewish-Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri,” 242-243.

Inhoud van de instructie

Paulus richt zijn instructie tot de gehuwden. Enerzijds geeft hij instructie voor christenen die met een christen gehuwd zijn (vv.10-11), anderzijds voor christenen die met een niet-christen gehuwd zijn (vv.12-16). Zijn instructie betreft het thema echtscheiding.

Bij een huwelijk tussen twee christenen is de algemene regel voor beide partners dat ze bij elkaar blijven. Een vrouw mag niet scheiden van haar man. Als ze toch bij hem weggaat, moet ze ongehuwd blijven of zich met haar echtgenoot verzoenen. De huwelijksband blijft dus bestaan. Van zijn kant mag een man zijn vrouw niet wegzenden.

Bij een huwelijk tussen een christen en een niet-christen blijft de algemene regel in die zin overeind dat een christen geen initiatief mag nemen tot scheiding. De beslissende factor ligt bij de insteek van de niet-christelijke partner. Wil deze bij de christen blijven, dan mag de christen hem of haar niet wegzenden. Wil echter de niet-christelijke partner niet bij de christen blijven, dan moet hij of zij maar weggaan. Paulus voegt eraan toe dat de christen geen slaafse verplichting heeft (namelijk zich koste wat kost in te spannen om het gemengde huwelijk te behouden).

Paulus' motivering en de sociale conventies

De apostel motiveert zijn instructie voor de niet-gemengde huwelijken met het gezag van de Heer. Wat betreft de gemengde huwelijken draagt hij andere motieven aan. Dat de christen in principe het gemengde huwelijk niet mag verbreken, wordt gemotiveerd door de heiliging van de niet-christelijke partner via de christen. De heiligheid van de kinderen uit deze huwelijken vormt het aangevoerde bewijs dat ook de niet-christen geheiligd is via de christen. Het accepteren van een scheiding op het moment dat de niet-christen wil vertrekken, motiveert de apostel dan weer met de oproep tot vrede. De christen heeft geen slaafse verplichting zich in te zetten voor dit huwelijk, omdat veeleer de vrede dan de ruzie met de 'buitenstaander' belangrijk is. Dit ondersteunt de apostel verder met de onzekerheid van de redding van de niet-christen door dit huwelijk. Deze negatieve uitspraak duidt impliciet ook op een positieve missionaire motivering wat de gemengde huwelijken betreft. Paulus' realisme wijst er echter op dat deze motivering niet koste wat het kost doorgedrukt moet worden. Verder lijkt ook de context van het zevende hoofdstuk motiverend te werken, in die zin dat Paulus' instructie eschatologisch wordt ingebed.

De motieven die Paulus aandraagt zijn specifiek christelijk – ook al zijn ze misschien geworteld in de Joodse traditie. Ze onderstrepen de ernst waarmee hij naar het huwelijk kijkt. Op bepaalde punten komt Paulus' instructie overeen met wat in de *Umwelt* gangbaar was. Zo benadert hij de Grieks-Romeinse regeling door de evenwichtige uitwerking van zijn instructie naar beide geslachten. Wat betreft de Joodse regels sluit Paulus (in navolging van Jezus) eerder aan bij de traditie van

Sjammai door in te gaan tegen de mogelijkheid om op allerlei gronden te scheiden. Ook voor Paulus is het huwelijk ernst. Daarin is hij ten diepste gemotiveerd door het gezag van zijn Heer. Daarom is er principiële continuïteit tussen de instructie op gezag van de Heer en die op gezag van Paulus.

C. 1 KORINTIËRS 11,2-16

De perikoop 11,2-16 uit 1 Korintiërs bevindt zich, net zoals de beide reeds onderzochte perikopen, in het tweede gedeelte van de brief, waar Paulus ingaat op punten waarover de gemeente hem geschreven heeft.⁶⁸² De perikoop laat zich op inhoudelijke en terminologische gronden afbakenen. In de hoofdstukken 8-10 was de kwestie van vrijheid met betrekking tot het eten van offervlees aan de orde. Dit onderwerp werd in hoofdstuk 9 ondersteund door het voorbeeld van de apostel zelf. Het eerste vers van hoofdstuk 11 sluit deze passage af met een duidelijke oproep: 'volg mij na zoals ik Christus navolg' (μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὼ Χριστοῦ). Vers 2 vormt vervolgens een schakelvers dat op basis van de parallellie met vers 17 (ἐπαινώ / οὐκ ἐπαινώ) eerder bij de nieuwe perikoop hoort. De apostel snijdt vanaf vers 3 een nieuw onderwerp aan. Hij geeft aanwijzingen voor het bidden en profeteren, maar dan specifiek met betrekking tot de hoofdbedekking. Binnen dit kader moet blijkbare de man-vrouw verhouding ter sprake worden gebracht. Vanaf vers 17 gaat de apostel over tot de bespreking van een nieuw onderwerp, namelijk het avondmaal.

1. Over de hoofdbedekking

² Ἐπαινώ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμηθησθε
καί, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε.

³ Θέλω δὲ
ὑμᾶς εἰδέναι
ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν,
κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ,
κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.

⁴ πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων
καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

⁵ πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτω τῇ κεφαλῇ
καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς·

ἔν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ.

⁶ εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνὴ,
καὶ κειράσθω·
εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι,
κατακαλυπτέσθω.

⁷ Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει
κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν

⁶⁸² De perikoop als geheel wordt door sommige onderzoekers beschouwd als een latere interpolatie. Voor bibliografie en uitvoerige behandeling van de verschillende voorstellen zie Vander Stichele, *Authenticiteit en Integriteit* (1992). Zij stelt vast dat er te weinig grond is om 1 Korintiërs 11,2-16 als een interpolatie te beschouwen.

είκων καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων·

ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστίν.

⁸ οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς

ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός·

⁹ καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα

ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα.

¹⁰ διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ

ἔξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς

διὰ τοὺς ἀγγέλους.

¹¹ πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρός

οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ·

¹² ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός,

οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός·

τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.

¹³ Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε·

πρέπον ἐστὶν

γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι;

¹⁴ οὐδὲ ἡ φύσις αὐτῆ διδάσκει ὑμᾶς

ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾷ ἀτιμία αὐτῷ ἐστίν,

¹⁵ γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ δόξα αὐτῇ ἐστίν;

ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται
[αὐτῇ].

¹⁶ Εἰ δέ τις δοκεῖ

φιλόνηκος εἶναι,

ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν

οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.

² *Ik prijs u omdat u alles van mij in gedachten houdt en omdat u blijft bij de overlevering zoals ik ze u doorgegeven heb.* ³ *Ik wil echter dat u weet dat Christus het hoofd is van elke man, de man het hoofd van de vrouw en God het hoofd van Christus.*

⁴ *Iedere man die bidt of profeteert met bedekt hoofd maakt zijn hoofd te schande.* ⁵ *Iedere vrouw die bidt of profeteert met onbedekt hoofd maakt haar hoofd te schande; dan is zij immers gelijk aan een kaalgeschoren vrouw.*

⁶ *Want indien een vrouw het hoofd niet bedekt, laat ze dan ook het haar afknippen; maar als het schandelijk is voor een vrouw het haar af te knippen of te scheren, laat ze dan het hoofd bedekken.* ⁷ *Maar een man hoeft het hoofd niet te bedekken, omdat hij beeld en eer van God is; de vrouw echter is eer van de man.*

⁸ *Immers, de man is niet uit de vrouw, maar de vrouw uit de man;* ⁹ *en de man werd niet geschapen omwille van de vrouw, maar de vrouw omwille van de man.* ¹⁰ *Daarom moet een vrouw macht hebben over haar hoofd wegens de engelen.*

Overigens bestaat noch de vrouw buiten de man om, noch de man buiten de vrouw om in [verbondenheid met] de Heer; ¹² want zoals de vrouw uit de man is, zo ook is de man door de vrouw; en alle dingen zijn uit God.

¹³ *Oordeel voor uzelf: is het passend voor een vrouw met onbedekt hoofd tot God te bidden? Leert de natuur zelf u immers niet dat het een man tot oneer strekt wanneer hij het haar lang draagt ¹⁵ maar dat het een vrouw tot eer strekt wanneer zij het haar lang draagt? Want het haar is haar gegeven tot een omhulling.*

¹⁶ *Als iemand meent dit te moeten betwisten: wij hebben zulk gebruik niet, noch de gemeenten van God.*

a. Categorie

Paulus geeft instructie voor mannen en vrouwen. Het zwaartepunt van zijn instructie ligt bij de vrouwen (zie verder onder b. Gedrag). De meeste onderzoekers interpreteren de termen *ἀνὴρ* en *γυνή* in hun generieke betekenis.⁶⁸³ Daarvoor geeft men drie redenen op. (1) De tekst geeft geen uitdrukkelijke aanduiding in de trant van ‘eigen man’ of ‘eigen vrouw’, zoals wel verderop in 1 Korintiërs 14,35 of in bijvoorbeeld Efeziërs 5 of 1 Petrus 3 te vinden is. (2) In de verzen 4 en 5 staat uitdrukkelijk: ‘iedere man’ en ‘iedere vrouw’. (3) Paulus verwijst naar Adam en Eva als de eerste man en de eerste vrouw. Hij kan in vers 8 onmogelijk bedoeld hebben dat de vrouw uit haar echtgenoot is voortgekomen.

Er zijn echter goede tegenargumenten. (ad 1) De Griekse woorden die Paulus voor man en vrouw gebruikt kunnen evengoed echtgenoten aanduiden. Een uitdrukkelijke vermelding van het huwelijk is dus in het Grieks niet nodig. (ad 2) ‘Iedere vrouw’ in vers 5 kan door Paulus in de gehuwde status bedoeld zijn. Hij zegt immers dat als zij met onbedekt hoofd bidt of profeteert, zij haar hoofd te schande maakt. Wanneer ‘hoofd’ in de figuurlijke zin wordt opgevat, gaat het over haar man. Dit wordt versterkt door de gedachte dat de sluier een symbool van huwelijkse trouw is en het kaalgeschoren hoofd een symbool voor overspel (zie verder onder d. Motivering). Het lijkt erop dat ‘iedere vrouw’ in vers 5 ‘iedere vrouw met een man / hoofd’ aanduidt. (ad 3) Paulus kan evengoed aan Adam en Eva gedacht hebben als de eerste ‘gehuwden’ (vergelijk Ef.5,31).

b. Gedrag

Deze perikoop bevat instructie met betrekking tot de hoofdbedekking tijdens het bidden of profeteren. Vaak wordt aangenomen dat de apostel hier het bidden (*προσεύχομαι*) of profeteren (*προφητεύω*) binnen de samenkomst voor ogen heeft. Maar dat laat zich niet bewijzen.⁶⁸⁴ Hoe dan ook, bidden kan nog een private activiteit zijn, profetie is in elk geval gericht op de gemeente (14,4 ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ). Paulus is zuinig met de imperatief in deze perikoop. Deze komt alleen voor in vers 6. Eerder laat hij zijn verwachting over het gedrag van

⁶⁸³ Contra bijv. Winter, *Roman Wives*, 78; Hollander, *1 Korintiërs*, 69.72; Garland, *1 Corinthians*, 514.

⁶⁸⁴ Anderson bestrijdt dat het om bidden en profeteren binnen de samenkomst gaat. Beide activiteiten waren in elk geval niet tot de samenkomst beperkt. En pas in 11,17 gaat Paulus over tot de bespreking van gedrag in de samenkomst: ‘Nu ik u toch aanwijzingen geef: ik kan u niet prijzen om uw samenkomsten. Die doen meer kwaad dan goed’ (Anderson, *1 Korintiërs*, 148).

mannen en vrouwen blijken via een *statement* (vv.4.5) of door het gebruik van *οφέλει* gevolgd door een infinitiefzin (vv.7.10).

De instructie is op het eerste gezicht vrij eenvoudig. Paulus verwacht dat mannen met onbedekt hoofd bidden of profeteren (vv.4.7). Maar vrouwen dienen hun hoofd wél te bedekken (vv.5.6).⁶⁸⁵ Toch is het niet van meet af aan duidelijk waar Paulus precies op doelt. Termen die hoofdbedekking aangeven komen in de perikoop negen maal voor, maar ze lijken niet steeds eenzelfde werkelijkheid aan te duiden.⁶⁸⁶ In verzen 4-7 gebruikt de apostel terminologie die lijkt te wijzen op een ‘externe hoofdbedekking’. In verzen 14-15 heeft hij het over het al dan niet dragen van lang haar. En wat Paulus in vers 10 bedoelt met ‘macht over het hoofd hebben’ is niet helder. Meestal kiest men voor één van de volgende interpretaties.

(1) De meerderheid van onderzoekers stelt dat Paulus’ instructie te maken heeft met een externe hoofdbedekking, een sluier.⁶⁸⁷ Deze interpretatie sluit het best aan bij het werkwoord *κατακαλύπτωμαι* (‘bedekken’) dat Paulus gebruikt in de verzen 5, 6, 7 en 13. Vers 15, waar het haar zélf tot een omhulling dient, spreekt echter tegen deze interpretatie.

(2) Daarom stellen andere onderzoekers dat Paulus doelt op het natuurlijke haar als fysieke hoofdbedekking. Dit wordt dan nog verschillend geduid. Sommigen denken dat de hoofdbedekking waarnaar Paulus verwijst het lange haar is dat hij in vers 14 noemt.⁶⁸⁸ Volgens hen droeg een aantal vrouwen in Korinte het haar kort. Tegen deze interpretatie spreekt Paulus’ argument in vers 6: want indien een vrouw haar hoofd niet bedekt, laat ze dan ook haar haar afknippen. Andere onderzoekers menen dat de hoofdbedekking het ‘opgestoken lange haar’ is in tegenstelling tot loshangend haar.⁶⁸⁹ Maar het woord ‘omhulling’ (*περιβόλαιον*) in vers 15 duidt toch eerder op een sjaal of een hoofd-deksel dan op opgestoken haar (vergelijk Heb.1,12 waar het op een mantel duidt). En zou Paulus in vers 7 dan schrijven: ‘een man is echter niet verplicht zijn haar op te steken’?

⁶⁸⁵ Contra Padgett die op basis van de prepositie *ἀντί* in vers 15 argumenteert dat Paulus juist niet wil dat vrouwen hun hoofd bedekken (A.G. Padgett, “The Significance of *ἀντί* in 1 Corinthians 11:15,” *TyndB* 45 (1994): 181-187).

⁶⁸⁶ De idee van bedekking (of niet) komt voor in vers 4 (‘van het hoofd hebbende’); vers 5 (onbedekt); vers 6 (bedekken); vers 7 (bedekken); vers 10 (‘macht hebben op het hoofd’); vers 13 (onbedekt).

⁶⁸⁷ Zo onder meer Fee, *First Corinthians*, 497 (voorzichtige voorkeur); Witherington, *Conflict and Community*, 232-235; Garland, *1 Corinthians*, 519; J. Delobel, “1 Cor 11,2-16: Towards a Coherent Interpretation,” in A. Vanhoye, *L’Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETL 73; Leuven: Peeters, 1986), 369-389, op pp.375-376; W.R. Baker, “Hat or Hair in 1 Corinthians 11:2-16 or Does It Matter? What Are Christian Women to Do,” pp.66-79 in McCabe (red.), *Women in the Biblical World, deel 1*.

⁶⁸⁸ Zo onder meer W.J. Martin, “1 Corinthians 11:2-16: an Interpretation,” in W.W. Gasque, R.P. Martin (red.) *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce on his 60th Birthday* (Exeter: Paternoster, 1970), 231-241, op p.233.

⁶⁸⁹ Zo onder meer Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 492-494; J. Murphy – O’Connor, “Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16,” *CBQ* 42 (1980): 482-500; P.B. Payne, *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters* (Grand Rapids Michigan: Zondervan, 2009), 162-171. Vergelijk met betrekking tot loshangend haar in een religieuze context de verwijzingen naar primaire bronnen bij C.H. Cosgrove, “A Woman’s Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the ‘Sinful Woman’ in Luke 7:36-50,” *JBL* 124 (2005): 675-692, op pp.678-686.

Elke interpretatie heeft haar eigen moeilijkheden. De minst gecompliceerde oplossing lijkt toch dat Paulus spreekt over een externe hoofdbedekking. De verzen 14-15 over het lange haar zijn dan bedoeld als een argument bij wijze van analogie uit de natuur. Hiermee wil de apostel aangeven dat het dragen van een hoofdbedekking voor vrouwen een ‘natuurlijke’ zaak is (zie verder onder d. Motivering).

Wat betekent de uitdrukking in vers 10: ‘daarom is een vrouw verplicht (ὀφείλει) macht te hebben (ἐξουσίαν ἔχειν) over haar hoofd’? Dit vers contrasteert met vers 7 waar de apostel schrijft: ‘een man is niet verplicht (οὐκ ὀφείλει) het hoofd te bedekken’. De term ἐξουσία is in elk geval geen synoniem voor ‘bedekking’. Het heeft veel meer de klank van ‘autoriteit, macht, recht’.⁶⁹⁰ Sommigen interpreteren dit in passieve zin, namelijk als moet de vrouw een macht *over, boven* het hoofd hebben (namelijk het gezag van haar man).⁶⁹¹ Andere exegeten wijzen er echter op dat dit passief gebruik van de uitdrukking ἐξουσίαν ἔχειν niet voorkomt en kiezen dus voor de actieve betekenis. Het gaat echt om een macht of zeggenschap die de vrouw zélf, actief heeft. Waarschijnlijk bedoelt de apostel dat zij actief de controle over haar hoofd moet houden, namelijk door het te bedekken.⁶⁹² Schrage legt de volgende aannemelijke verbinding: ‘Wahrscheinlich besteht die ἐξουσία dann darin, entsprechend der Losung von 6,12 und 10,23 zu handeln, wonach alles freisteht, aber die ἐξουσία dem ‘Nützlichen’ und ‘Förderlichen’ zu entsprechen hat (...)’.⁶⁹³

Het blijft moeilijk te achterhalen welke historische situatie binnen de gemeente te Korinte aanleiding vormde voor deze instructie. Allereerst is het niet meteen duidelijk of Paulus zich alleen tot de vrouwen of eigenlijk ook tot de mannen binnen de Korintische gemeente richt.⁶⁹⁴ Paulus behandelt op het eerste gezicht de beide categorieën. Toch valt het op dat na de instructie in de verzen 4-5 sterk wordt ingegaan op de motivering voor het gedrag van de vrouwen (vv.5c-6). Op dezelfde manier wordt Paulus’ stelling over de man als beeld en eer van God onmiddellijk gevolgd door een sterke uitwerking van de gedachte dat de vrouw de eer van de man is. Tot slot staat ook in de verzen 13-15 de houding van de vrouw nadrukkelijker op de voorgrond. Daarom ligt het meer voor de hand dat het probleem in de gemeente te maken had met het gedrag van de Korintische vrouwen. Het is echter niet duidelijk wat er precies aan de hand was. Uit de tekst (v.3.7-12) blijkt in elk geval dat Paulus’ commentaar op het gedrag van de vrouwen iets te maken heeft met enerzijds het onderscheid en anderzijds de verhouding tussen man en vrouw. Misschien wilden de vrouwen door het achterwege laten van de hoofdbedekking –

⁶⁹⁰ LSJ, 599.

⁶⁹¹ Bijvoorbeeld Anderson, *1 Korintiërs*, 156.

⁶⁹² Onder meer Fee, *First Corinthians*, 523; Garland, *1 Corinthians*, 525; Delobel, “1 Cor. 11,” 387.

⁶⁹³ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 514.

⁶⁹⁴ Meestal wordt aangenomen dat de instructie aan vrouwen is gericht. Bijv. Delobel, “1 Cor.11,” 379. Contra J. Murphy-O’Connor, *Keys to First Corinthians. Revisiting the Major Issues* (New York: Oxford University Press, 2009), 159-162.

die het sekseverschil benadrukte – dit onderscheid uitwissen.⁶⁹⁵ In Christus is er immers geen mannelijk en vrouwelijk, geen onderscheid dus, maar eenheid (vergelijk Gal.3,28). En deze eschatologische eenheid beleefden de Korintische vrouwen alvast.⁶⁹⁶ Misschien bedoelden zij zich door het achterwege laten van de hoofdbedekking ook nadrukkelijk vanuit hun nieuw verworven christelijke vrijheid te onttrekken aan het gezag van de man.

Kortom, Paulus' instructie heeft te maken met de hoofdbedekking tijdens het bidden en profeteren. Mannen dienen dit met onbedekt hoofd te doen, (gehuwde) vrouwen moeten hun hoofd bedekken met een sluier, zij moeten 'macht hebben over hun hoofd'.

c. Waardering

De perikoop opent in vers 2 met een zeer positieve waardering van het gedrag van de Korintiërs: 'Ik prijs u (Ἐπαινώ δὲ ὑμᾶς) omdat u alles van mij in gedachten houdt en dat u blijft bij de overlevering zoals ik ze u doorgegeven heb'. Dit heeft iets weg van een *captatio benevolentiae*, want vervolgens blijkt dat de Korintiërs Paulus nog niet in alle opzichten goed begrepen hadden: 'Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι (...)' (v.3).⁶⁹⁷

Het bedekken van het hoofd als zodanig wordt door Paulus negatief noch positief gewaardeerd. De omstandigheden zijn van belang: het hangt af van de handeling (bidden en profeteren) en de persoon (man of vrouw). Bij mannen die bidden of profeteren waardeert hij het bedekken van het hoofd negatief (v. 4: καταισχύνει), maar omgekeerd het onbedekte hoofd positief (v.7: οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν). Bij vrouwen die bidden of profeteren waardeert hij het bedekken van het hoofd positief (v.10: ὀφείλει ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς), maar omgekeerd het onbedekte hoofd negatief (v. 5: καταισχύνει; v. 13 retorische vraag: πρέπον ἐστὶν ...).

d. Motivering

Paulus motiveert zijn instructie met betrekking tot het al of niet dragen van een hoofdbedekking drieërlei:

(1) Een eerste, directe, motivering bij de instructie in verzen 4 en 5 is dat man en vrouw respectievelijk hun hoofd te schande zouden maken (καταισχύνω), wanneer ze afwijken van het verwachte gedrag. Paulus zegt tot twee maal toe 'maakt zijn / haar hoofd te schande' (vv.4b.5b). Het woord 'hoofd' (κεφαλὴ) komt negen maal voor in deze perikoop.⁶⁹⁸ In de verzen 4b en 5b lijkt het woord figuurlijk gebruikt.⁶⁹⁹

⁶⁹⁵ Interpretaties die het probleem in Korinte verbinden met een specifieke haardracht, eerder dan met een externe hoofdbedekking, gaan ook in die richting.

⁶⁹⁶ Fee, *First Corinthians*, 497-498,508.

⁶⁹⁷ Onder meer Héring, *Première Épître aux Corinthiens*, 90; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 490,499.

⁶⁹⁸ Verzen 3.4.5.7.10.

⁶⁹⁹ Zo Fee, *First Corinthians*, 493; Garland, *1 Corinthians*, 513-514.

Sommigen vatten het echter zo op dat de haardracht van een persoon diens letterlijke hoofd te schande maakt.⁷⁰⁰ Toch kan het niet toevallig zijn dat de apostel in vers 3 onmiddellijk voorafgaand aan deze verzen uitlegt wie het hoofd van wie is: Christus van de man, de man van de vrouw en God van Christus. Dit pleit ervoor om de aanduiding ‘hoofd’ in vers 4b en 5b figuurlijk op te vatten. Kortom, al dan niet het hoofd bedekken bij bidden en profeteren is van belang, omdat zowel de man als de vrouw respectievelijk hun ‘hoofd’ te schande kunnen maken wanneer ze het verwachte gedrag naast zich neerleggen.

Over de betekenisnuances van de term ‘hoofd’ bestaat sinds halverwege de twintigste eeuw discussie.⁷⁰¹ Is het een woord met een hiërarchische klank en connotaties als heersen, leiden en autoriteit?⁷⁰² Of moet men ‘hoofd’ veel meer opvatten als een ‘bron’ van groei en samenhang (zie bijvoorbeeld Kol.2,19)?⁷⁰³ Beide betekenisnuances komen voor. Het tegen elkaar uitspelen van deze betekenissen draagt echter bij tot de constructie van een dilemma dat voor Paulus niet in beeld was. Meer ingebed in Paulus’ betoog is de uitleg van Hollander. Hij overstijgt dit dilemma door te wijzen op het feit dat het hoofd het ‘zichtbare gedeelte’ van een persoon was. Het hoofd vertegenwoordigde de hele persoon en was als zodanig geschikt om iemand te eren (bijvoorbeeld door een krans) of om iemand te schande te maken (bijvoorbeeld door het afscheren van het haar). ‘En het is in deze zin dat Paulus in vers 3 het woord ‘hoofd’ lijkt te gebruiken: de man is het symbolische ‘hoofd’ van zijn vrouw (...) Alles wat een vrouw doet, straalt terug op haar man en de eer van de man hangt (mede) af van de gedragingen van zijn vrouw’.⁷⁰⁴ Het gaat Paulus in vers 3 in de eerste plaats om *relatie*, niet om hiërarchie. Maar deze relatie kent wel een hiërarchisch aspect zoals blijkt uit verschillende elementen in de perikoop. (a) De relatie van de man tot Christus wordt uitdrukkelijk aangehaald, de relatie van de vrouw tot Christus helemaal niet. (b) Christus en de man *hebben* net zoals de vrouw een hoofd. Maar alleen de vrouw *is* zelf niet het hoofd van iemand anders: zij gaat niemand in de rangorde vooraf. (c) De man wordt beeld en eer van God genoemd (v.7), terwijl de vrouw gekarakteriseerd wordt als de eer van de man. Haar plaats wordt dus uitsluitend aan de [hand van de] man gedefinieerd. Zij is ‘uit’ en ‘omwille van’ de man geschapen.

⁷⁰⁰ Anderson, *1 Korintiërs*, 154; J. van Bruggen, *Emancipatie en Bijbel. Kommentaar uit 1 Korinte 11* (Amsterdam: Ton Bolland, 1979³), 44.

⁷⁰¹ Voor een overzicht van deze discussie: W. Grudem, “The meaning of kephale (‘head’): a response to recent studies,” in Piper and Grudem (red.), *Recovering Biblical Manhood & Womanhood*, 425-468. Zie ook de uitgebreide excurs bij Thiselton, *First Corinthians*, 812-822.

⁷⁰² Onder meer Witherington, *Conflict and Community*, 237-238; Anderson, *1 Korintiërs*, 149-150. De eerste drie argumenten zijn ontleend aan Delobel, “1 Cor 11,” 379. Hij laat verder ook zien hoe de broninterpretatie van het woord κεφαλή in vers 3 een veel minder coherent beeld oplevert dan wanneer men de term interpreteert vanuit een kosmisch ordeningsprincipe. Hij ondersteunt deze laatste interpretatie met andere uitspraken die Paulus doet in de brief (Delobel, “1 Cor 11,” 378-379).

⁷⁰³ Onder meer Fee, *First Corinthians*, 502-504; zie ook L.L. Belleville, “ΚΕΦΑΛΗ and the Thorny Issue of Head Covering in 1 Corinthians 11:2-16,” pp.215- 231 in Burke (red.), *Paul and the Corinthians*; Payne, *Man and Woman*, 118-137 geeft vijftien redenen waarom deze interpretatie volgens hem te verkiezen valt.

⁷⁰⁴ Hollander, *1 Korintiërs*, 72.

Dit geldt echter niet andersom (v.8) – ondanks de nuancering die Paulus in de verzen 11 en 12 aanbrengt. Kortom, man en vrouw hebben elk hun eigen positie in de sociale hiërarchie.

Maar wat voor relatie bestaat er tussen de hoofdbedekking en het al dan niet te schande maken van het hoofd? Het is niet meteen duidelijk hoe een vrouw haar man te schande maakt wanneer ze met onbedekt hoofd bidt of profeteert. Paulus verduidelijkt zichzelf in vers 5c. Als een vrouw haar hoofd bij het bidden of profeteren niet bedekt, is zij gelijk aan een kaalgeschoren vrouw. En in vers 6 stelt hij op grond van deze vergelijking nuchter vast: als een vrouw dan zo nodig met onbedekt hoofd wil bidden/profeteren, dan moet ze zich gelijk maar kaalscheren. En, andersom, als ze een kaalgeschoren hoofd schandelijk vindt, dan moet ze haar hoofd maar bedekken. Het punt is dus dat een vrouw haar man te schande kan maken omdat een onbedekt hoofd te vergelijken valt met een kaalgeschoren hoofd. Hoe valt dit te begrijpen?

Wellicht heeft dit te maken met het dragen van de sluier. Hoewel dit voor gehuwde vrouwen in de eerste eeuw geen wettelijke verplichting was, hield men wel vast aan het gebruik. De sluier stond symbool voor eerbaarheid en huwelijkstrouw die verwacht werden van de vrouw (zie verder onder e. Sociale conventies). Daarnaast gold afgeknipt of afgeschoren haar voor een vrouw als ‘schandelijk’, onder meer omdat zoiets geassocieerd werd met oneerbaar gedrag.⁷⁰⁵ Met andere woorden, als een vrouw haar huwelijkse sluier naast zich neerlegde, kon ze evengoed het haar afknippen. En dat is precies wat Paulus de Korintische vrouwen voorhoudt.

Evenmin is het meteen duidelijk hoe een man Christus te schande maakt als hij met bedekt hoofd bidt of profeteert. Het meest aannemelijk is op dit punt de uitleg van Anderson. Hij interpreteert de cryptische uitdrukking in vers 4 tegen het licht van de Romeinse ritus. De uitdrukking zou verwijzen naar een hoofdbedekking zoals die voor mannelijke voorgangers bij de Romeinse ritus vereist was. Dit gebruik wijst de apostel af. Het dienen van Christus moet zich wel degelijk onderscheiden van de dienst aan heidense goden.⁷⁰⁶ Een andere uitleg stelt dat de man, door zichzelf te

⁷⁰⁵ Winter, *Roman Wives*, 82-83; Payne, *Man and Woman*, 172; Witherington, *Conflict and Community*, 235; Hollander, *1 Korintiërs*, 76-77; Garland, *1 Corinthians*, 520; vgl. Test Job 24,10; Sibyllijnse Orakels 3.359; Aristophanes, *Thesmophoriazusaë* 838; Tacitus, *Germania*, 19. De associatie met ontrouw komt ook voor bij de profeten waar het gaat over Israëls ontrouw aan de Heer (bijv. Jer.7,18; Ez.7,19). Contra Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 507-508. Hij ziet Paulus' instructie als gericht tegen het vervagen van onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk. Hij interpreteert vers 6 dan ook als een overdrijving ad absurdum. In die lijn denken bijvoorbeeld ook Fee, *First Corinthians*, 511-512 en Murphy – O'Connor, "Sex and Logic," 490. Ook deze interpretatie wordt ondersteund door de primaire literatuur (Apuleius, *Metamorphoses* 7.6.3; Lucianus, *Fugitivi* 27 en *Dialogi meretricii* 5.3). Beide interpretaties hoeven elkaar echter niet uit te sluiten. Door het achterwege laten van de hoofdbedekking overschrijft de vrouw een duidelijke grensmarkering met betrekking tot het onderscheid tussen man en vrouw. Daardoor stapte ze feitelijk af van de haar toegemeten positie in de vastgestelde orde, namelijk de eer van de man te zijn. Ze pleegt niet noodzakelijk overspel, maar is in elk geval wel ontrouw aan haar positie ten opzichte van haar man. In dat opzicht lijkt ze op een kaalgeschoren vrouw.

⁷⁰⁶ Anderson, *1 Korintiërs*, 153. Contra bijvoorbeeld de wat gecompliceerdere uitleg van D.W.J. Gill, "The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2-6," *TyndB* 41 (1990): 245-260. Hij acht het op pp.250-251 aannemelijker dat Paulus bepaalde mannen wil verhinderen een eliterol op zich nemen door zich het hoofd te bedekken tijdens de samenkomst. Gill baseert zich ook op

bedekken tijdens het bidden, Gods glorie verduistert. Deze uitleg is minder waarschijnlijk, zoals blijkt uit de bespreking van Paulus' tweede motivering hieronder.

(2) Een tweede motivering voor het al dan niet dragen van de hoofdbedekking geeft Paulus in vers 7. Een man hoeft zijn hoofd niet te bedekken omdat hij 'beeld en eer van God' is (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ). Een vrouw is de eer van haar man (δόξα ἀνδρός). Dit laatste beargumenteert de apostel uitgebreid met een verwijzing naar het scheppingsgebeuren. Paulus begint zijn argumentatie met de stelling dat een man zijn hoofd niet hoeft te bedekken omdat hij 'beeld en eer van God' is (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ). Dat Paulus de aanduiding εἰκὼν alleen bij de man gebruikt, kan voortkomen uit een vermenging van elementen uit Genesis 1 en 2 in zijn argumentatie. Uit de verzen 8-9 blijkt namelijk dat hij bij de opbouw van zijn argumentatie met betrekking tot de vrouw vooral Genesis 2 voor ogen heeft: zij is uit en omwille van de man geschapen. Deze gedachte staat voorop. En wellicht om die reden valt hij niet meer terug op de terminologie van Genesis 1. In ieder geval wil de apostel allerminst ontkennen dat de vrouw, conform Genesis 1,26, beeld van God is.⁷⁰⁷

De aanduiding 'eer van God' voor de man komt nergens in het verhaal van de schepping voor. Veelal vertaalt men het Griekse woord δόξα als 'luister, schittering, glans'. Daarbij wordt aangenomen dat Paulus bedoelt: als beeld (εἰκὼν) van God reflecteert of weerkaatst de man Gods luister (δόξα). De argumentatie verloopt dan als volgt. De man weerkaatst de luister van God. De vrouw weerkaatst de luister van de man, want zij komt voort uit de man en is omwille van hem geschapen. Opdat de luister van God tot zijn volle recht kan komen, moet een vrouw zich tijdens bidden en profeteren bedekken. De luister van de man – weerkaatst door de vrouw – mag immers niet op de voorgrond treden.⁷⁰⁸

Hoewel deze interpretatie aantrekkelijk lijkt door haar duidelijke theologische spits, heeft zij ook iets geforceerds. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de volgende uitleg van Anderson.⁷⁰⁹ Hij stelt: de man is Gods beeld en Gods luister. Dit betekent dat de man een luister uitstraalt waarin God welbehagen heeft. Zo ook is de vrouw een luister voor de man. Anderson verwijst hier naar de bewondering van Adam voor de

de Romeinse praktijk, maar wijst vooral op de eerwaardigheid van de hooggeplaatste die de ritus uitvoerde. Wellicht gingen sommige mannen te Korinte hun eigen eer nastreven, door zich bewust het hoofd te bedekken. Paulus wil dat zij door het achterwege laten van de hoofdbedekking de eenheid in Christus bevestigen. Doen zij dat niet, dan maken zij hun hoofd – Christus – te schande.

⁷⁰⁷ Onder meer Fee, *First Corinthians*, 515; Anderson, *1 Korintiërs*, 155; zie ook de positie van Jervis: in Korinte bestond een misverstand over de positie van man en vrouw ten opzichte van elkaar op grond van Paulus' eerdere prediking over de eenheid van beiden in Christus. Paulus 'must recast the scriptural exposition on which it had been based' (p.231) om aan te tonen dat deze eenheid het verschil tussen de geslachten niet afschaft (L.A. Jervis, "'But I want you to know...': Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshiper (1 Cor 11:2-16)," *JBL* 112 (1993): 231-246).

⁷⁰⁸ Onder meer Witherington, *Conflict and Community*, 237; Garland, *1 Corinthians*, 523; Anderson, *1 Korintiërs*, 155. Zie bijvoorbeeld ook A.C. Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Augsburg Portress, 1990), 121; Belleville, "ΚΕΦΑΛΗ," 222-226.

⁷⁰⁹ Anderson, *1 Korintiërs*, 155.

luister van Eva. ‘Het punt lijkt te zijn dat het voor een vrouw ongepast zou zijn om de luister van de man (d.w.z. de luister waarvan hij mag genieten) uit te stralen terwijl zij met of namens God communiceert (bidden en profeteren)’. Uit deze uitleg blijkt dat het lastig is om zich voor te stellen hoe de vrouw de luister van de man kan ‘weerkaatsen’. Daarom interpreteert Anderson de luister van God en de luister van de man beide keren als een bron van welbehagen of genot. Maar Paulus zegt in vers 7 niet dat de man een luister voor God is en de vrouw een luister voor de man. Hij zegt strikt genomen: de man is beeld en δόξα van God, de vrouw echter is δόξα van de man.

Steekhoudender lijkt een uitleg die afstapt van de gedachte dat de vrouw de luister van de man weerkaatst en dat de hoofdbedekking deze weerkaatsing zou moeten afdekken. De aanduiding ἡ γυνὴ δόξα ἀνδρός ἐστίν kan immers ook begrepen worden in die zin dat het bestaan van de vrouw ‘eer’ geeft aan de man.⁷¹⁰ Zij is uit de man en omwille van de man geschapen. Zo ook kan het best de man als eer van God worden opgevat. Hij is beeld van God, zijn bestaan geeft dus eer aan God, want het beeld draagt het watermerk van zijn Schepper. De Griekse term δόξα kan inderdaad beide betekenissen hebben: ‘schittering, luister’ enerzijds en ‘eer’ anderzijds.⁷¹¹ Deze uitleg sluit goed aan bij de verzen 8-9, die twee redenen geven waarom de vrouw de eer van de man is: (1) de man is niet uit de vrouw, maar de vrouw uit de man; (2) de man werd niet geschapen omwille van de vrouw, maar de vrouw omwille van de man. Deze uitleg strookt ook goed met de voorafgaande verzen in de perikoop (4-6), waar Paulus een vrouw zonder hoofdbedekking vergelijkt met een kaalgeschoren vrouw. Een vrouw die oneerbaar gedrag vertoont, mist haar doel. Zij is niet de eer maar de schande van haar man. Deze uitleg is ook het best te verenigen met de analogie uit de natuur die Paulus verderop in de verzen 14-15 uitwerkt. Daarin blijkt immers het lange haar als bedekking de vrouw tot haar eigen eer (δόξα αὐτῆ) te strekken en niet (ook niet indirect) tot een accentuering van Gods glorie (zie verder onder dit punt).

In vers 10 neemt Paulus de instructie voor de vrouw weer op: ‘daarom moet een vrouw macht hebben over haar hoofd wegens de engelen’. De toevoeging ‘διὰ τοὺς ἀγγέλους’ is cryptisch. De meeste exegeten nemen hier aan dat Paulus het werkelijk over engelen heeft.⁷¹² Vaak wordt het zo opgevat dat de hoofdbedekking de vrouwen een bescherming verschafte, zodat zij niet in seksuele zin de aandacht van de engelen trokken. Deze interpretatie steunt op de passage in Genesis 6 over de ‘zonen

⁷¹⁰ Zo bijvoorbeeld Fee, *First Corinthians*, 516.

⁷¹¹ LSJ, 444, III.2

⁷¹² Onder meer Anderson, *1 Korintiërs*, 156; Witherington, *Conflict and Community*, 236; Delobel, “1 Cor 11,2-16,” 385-386. Contra Winter die vertaalt met ‘boodschappers’. Hij stelt dat Paulus verwijst naar personen die voor anderen informatie verzamelden over de gedragingen en kleding van de vrouwen bij de christelijke samenkomsten. Hij verbindt dit met de functie van de γυναικονόμοι die men kent vanuit verschillende Griekse steden, ook in de tijd van Paulus. Deze γυναικονόμοι hielden toezicht op het gedrag en de kleding van vrouwen tijdens publieke aangelegenheden zoals religieuze festiviteiten. Kleding die te opzichtig was konden zij verscheuren en aan de godheid wijden. Winter interpreteert de ‘engelen’ dus in deze zin en stelt dat Paulus omwille van dit soort ‘controle’ wilde dat vrouwen de huwelijkske sluiers droegen bij het bidden en profeteren (*Roman Wives*, 85-91).

van god' (LXX, codex Alexandrinus heeft ἄγγελοι τοῦ θεοῦ) die zich aangetrokken voelden tot de dochters van de mensen.⁷¹³ Anderen argumenteren dat de engelen golden als bewakers van scheppingsordeningen en dat de Korintische vrouwen deze omkeerden door hun gedrag.⁷¹⁴ Deze interpretatie lijkt de best verdedigbare optie. Zij vertoont immers raakpunten met wat Paulus elders vermeldt met betrekking tot de functie van engelen. Volgens Paulus hebben engelen te maken met de overhandiging van de wet (Gal.3,19) en aanschouwen zij wat er gaande is in de wereld (1 Kor.4,9). Philo lijkt beide aspecten te combineren wanneer hij engelen de ogen en oren van de Grote Koning noemt, die alles zien en horen (*De somniis* 1:140). Wetsovertredingen worden door hen bij God gemeld.⁷¹⁵ Binnen het Jodendom – bijvoorbeeld in Qumran – bestond ook de overtuiging dat engelen aanwezig waren tijdens de eredienst.⁷¹⁶

Paulus besluit zijn argumentatie over de vrouw als eer van de man met de verzen 11-12 als een aanvulling op de verzen 8-9. De vrouw is weliswaar uit en omwille van de man geschapen, maar dit is geen vrijbrief voor ongelimiteerde machtsuitoefening van de man over de vrouw. Man en vrouw bestaan immers niet los van elkaar 'in de Heer' (v.11). Want zoals de vrouw uit de man voorkomt, is elke man geboren door een vrouw. En alles komt uiteindelijk voort uit God (v.12).

(3) In vers 13-16 neemt Paulus' argumentatie een wending naar een derde soort van motivering. Met enkele retorische vragen legt hij het oordeel bij de Korintiërs zelf. Daarbij doet hij een beroep op wat passend en gebruikelijk is (v. 13: πρέπον ἐστὶν en v.16: συνήθεια) en ook op de natuur (φύσις). De natuur zelf leert de Korintiërs wat passend is en wat niet. Zo blijkt uit de natuur dat lange haardracht voor mannen niet eervol is (v.14: ἀτιμία), terwijl dit vrouwen juist tot eer (v.15: δόξα) strekt. In vers 15 geeft Paulus de reden waarom lang haar een vrouw tot eer strekt: het is omhullend. Ook hier kan δόξα beter met 'eer' dan met 'luister' (in de zin van sieraad) vertaald worden.⁷¹⁷ Het staat immers in contrast met het woord ἀτιμία (oneer, schande) dat

⁷¹³ Zo Héring, *La première Épître aux Corinthiens*, 94; L.J. Lietaert Peerbolte, "Man, Woman, and the Angels in 1 Cor 11:2-16," in Luttikhuisen (red.), *The Creation of Man and Woman*, 76-92. Voor andere vertegenwoordigers van deze hypothese zie de discussie bij Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 516, voetnoot 171.

⁷¹⁴ Zo Murphy-O'Connor, "Sex and Logic," 497.

⁷¹⁵ Zie Murphy-O'Connor, "Sex and Logic," 497 met verwijzing naar Jub 4:6 (vgl. 1 Henoch 99:3): 'We announce when we come before the Lord our God all the sin which is committed in heaven and on earth, and in light and in darkness and everywhere' en een verwijzing naar Josephus, *Contra Apionem* 2.201: "The Woman, says the Law, is in all things inferior to the man. Let her accordingly be submissive, not for her humiliation, but that she may be directed; for the authority (to kratos) has been given by God to the man".

⁷¹⁶ Zie hierover J.Fitzmyer, "A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor. XI.10," *NTS* 4 (1957): 48-58. Hij geeft een overzicht en bespreking van de verschillende interpretaties. Voor de aanwezigheid van de engelen in de eredienst verwijst hij naar 1 QM 7,4-6; 1 QSa 2,3-11; 4 QD^b; 4QM^a. Zo Barrett, *First Corinthians*, 254; Hollander, *1 Korintiërs*, 80-81 (met bijkomende verwijzing naar CD 15,15-17 en LXX Ps.137,1; Thiselton, *First Corinthians*, 841. Voor andere vertegenwoordigers van deze hypothese zie de discussie bij Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 516, voetnoten 178 en 179 die nog verwijst naar Q Flor 1,1-6a.

⁷¹⁷ Zo de meeste Nederlandse vertalingen. Contra WV '75 en WV '95: 'sieraad'; vgl. KJV; NIV en NAS: 'glory'.

Paulus in vers 14b voor de man gebruikte. Waarschijnlijk staat de redenering hier in tegenstelling tot de redenering in vers 5:

- | | | |
|-----|----|---|
| 5a | A | Als een vrouw met <i>onbedekt</i> haar bidt of profeteert |
| 5b | B | maakt ze haar hoofd te <i>schande</i> |
| 5c | C | dan is ze namelijk als een <i>kaalgeschoren</i> vrouw |
| 15a | C' | Als een vrouw <i>lang haar</i> draagt |
| 15b | B' | strekt haar dat tot <i>eer</i> |
| 15c | A' | want het lange haar is gegeven bij wijze van <i>omhulling</i> |

Een kaalgeschoren of kortgeknipt hoofd bij vrouwen werd met oneerbaar gedrag geassocieerd (zie boven). Omgekeerd, stelt Paulus, lijkt de omhulling door het lange haar op de sluier (het woord περιβόλαιον in vers 15 duidt in elk geval op een bedekking) en dit wordt door hem geassocieerd met eer. Paulus beroept zich op de natuur bij wijze van analogie. Het dragen van een sluier ligt namelijk in de lijn van wat de natuur zelf aangeeft: ‘want het haar is haar gegeven bij wijze van omhulling’ (v. 15).

De apostel besluit zijn betoog als volgt: ‘indien iemand meent dit te moeten betwisten: wij hebben zulk gebruik niet, noch de gemeenten van God’. Het bidden of profeteren door vrouwen met onbedekt hoofd wordt hier door de apostel omschreven als een ‘gewoonte’ of een ‘gebruik’ (συνήθεια) waar hij afstand van neemt. Eigenlijk impliceert dit dat voor vrouwen het bidden of profeteren met bedekt hoofd onder de categorie ‘gebruikelijk’ valt. Het is niet helder wie Paulus aanduidt met ‘wij’ en ‘de gemeenten van God’. Misschien bedoelt hij zichzelf plus de Paulinische gemeenten in tegenstelling tot de andere gemeenten die hij dan ‘de gemeenten van God’ noemt.⁷¹⁸ Het zou ook kunnen dat ‘wij’ duidt op Paulus samen met alle apostelen of medewerkers. Dan zijn de ‘gemeenten van God’ de verschillende christelijke gemeenten.⁷¹⁹ De apostel geeft in elk geval aan dat zijn standpunt breed gedragen is. Ook op andere plaatsen in de brief verwijst de apostel naar onderwijs en praktijken die hij in andere gemeenten aanhoudt (4,17; 7,17; 14,33). Kennelijk ondersteunt dit brede draagvlak het belang van zijn instructie.

De Korintiërs kunnen nu weinig anders meer dan beamen dat een onbedekt hoofd voor de vrouw niet passend is tijdens het bidden of profeteren. Het gebruik van de hoofdbedekking wordt immers breed gedragen onder christenen en is ‘verankerd’ in de natuur.

⁷¹⁸ Zo Fee, *First Corinthians*, 530.

⁷¹⁹ Zo Anderson, *1 Korintiërs*, 158; E.A. Judge, “The Appeal to Convention in Paul,” in P.J. Williams (red.), *The New Testament in its First Century Setting. Essays on Context and Background in Honour of B.W. Winter* (Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2004), 178-189; zie ook T. Engberg-Pedersen, “1 Corinthians 11:16 and the Character of Pauline Exhortation,” *JBL* 110 (1991): 679-689 op pp.684-687 die hier verder uit afleidt dat συνήθεια in vers 16 niet kan terugslaan op het bidden of profeteren met onbedekt hoofd, maar wel moet terugslaan op φιλόνηκος eerder in dit vers. Het is echter té toevallig dat verderop in de instructie aan vrouwen in hoofdstuk 14 ook het breed gedragen zijn van de instructie zelf een argument voor de apostel vormt.

e. *Sociale conventies*

Een vrouw die oneerbaar gedrag vertoont, mist haar doel. Zij is strekt niet tot eer maar tot schande van haar man. Dit zal voor de Korintiërs als een volstrekt normale argumentatie hebben geklonken. Eer en schande waren namelijk typerende begrippen binnen het Mediterrane sociale systeem, dé categorieën aan de hand waarvan menselijke gedragingen werden beoordeeld.⁷²⁰

Vrouwen met een sluier vormden in het Korintische straatbeeld geen uitzondering. Zoals boven reeds vermeld was deze vorm van hoofdbedekking een teken van eerbaarheid en huwelijkstrouw, eigenschappen die verwacht werden van een gehuwde vrouw.⁷²¹ Dit was ook zo voor Joden. Dit blijkt bijvoorbeeld uit hoe Philo het ritueel interpreteert dat volgens Numeri 5 moest plaatsvinden bij vermoeden van overspel door een vrouw. Zij werd door haar man naar de tempel gebracht en moest drinken van het bittere, vloekbrengende water. Bij dit ritueel werd haar de hoofdbedekking afgenomen. Philo interpreteert dit als een afnemen van het symbool van eerbaarheid dat doorgaans door onschuldige vrouwen werd gedragen.⁷²² Gehuwde vrouwen waren niet bij wet verplicht zo'n sluier te dragen. In de eerste eeuw bestond in het Romeinse Rijk een stijgende tendens van publieke vrijheden voor vrouwen (in elk geval: vrouwen uit hogere kringen). Maar het gebruik was daarmee niet zonder meer verdwenen. Vanouds hoorde bij de 'gepaste kleding' voor de gehuwde vrouw een hoofdbedekking: de huwelijkssluier. Deze hoofdbedekking (*palla*) werd gevormd door het losse eind van een mantel dat over het hoofd werd gelegd. Het kon ook gaan om een lichter linnen kledingstuk, een soort sjaal, die losjes om het hoofd werd gedrapeerd.

Naast gebruiken met betrekking tot hoofdbedekking in het publieke leven, bestonden er ook specifieke gebruiken wat betreft hoofdbedekking binnen de religieuze ritus. In sommige gevallen was bij het naderen tot en de communicatie met of namens God / de godheid een bedekking van het hoofd vereist. Anderson biedt een goede bespreking van de verschillen op dit punt tussen Joden, Grieken en Romeinen.⁷²³ De Grieken kenden geen hoofdbedekking bij religieuze handelingen. De Romeinen kenden deze wel, maar alleen voor degene die de handeling, bijvoorbeeld een offer, uitvoerde. Dit gold dan zowel voor mannen als vrouwen. De Joden kenden alleen een hoofdbedekking voor vrouwen tijdens hun religieuze bijeenkomsten.⁷²⁴ En dit gebruik lag in het verlengde van de hoofdbedekking voor vrouwen in het openbare

⁷²⁰ Zie B.J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1993), 28-62. Malina geldt als één van de grondleggers van de toepassing van inzichten uit de culturele antropologie op de studie van het Nieuwe Testament. Voor een inleiding in het denken rond eer en schande en relevante literatuur zie H. Moxnes, "Honor and Shame," in R.L. Rohrbaugh (red.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation* (Peabody Massachusetts: Hendrickson, 1996), 19-40.

⁷²¹ Zie de bespreking bij Winter, *Roman Wives*, 77-96. Zie ook Winter voor relevante literatuur over dit onderwerp.

⁷²² Philo, *Specialibus Legibus* 3.10.56.

⁷²³ Anderson, *1 Korintiërs*, 150-155; vergelijk Witherington, *Conflict and Community*, 232-235.

⁷²⁴ Het gebruik van de gebedssjaal voor mannen binnen het Jodendom (*tallith*) is vaak vermeld in de rabbijnse literatuur van latere datum, maar kan voor Paulus' tijd niet met zekerheid vastgesteld worden (Anderson, *1 Korintiërs*, 152; Fee, *First Corinthians*, 507).

leven. Anderson concludeert dat Paulus hier een geheel eigen praktijk voorstaat.⁷²⁵ In lijn met het Joodse gebruik gebiedt de apostel een hoofdbedekking voor vrouwen. In lijn met het Romeinse denken echter, heeft hij alleen de voorgangersrol in beeld omdat hij expliciet spreekt over vrouwen die bidden of profeteren (verzen 5 en 13). Misschien is het onderscheid tussen ritus en publieke leven ook voor Paulus niet zo scherp te trekken. Immers, zijn motivering met betrekking tot wat passend en gebruikelijk is, lijkt een ruimer bereik te hebben dan de samenkomst. Dit laatste valt trouwens ook op te maken uit zijn beroep op de natuur. Voor Griekse filosofen gold de natuur (φύσις) als een belangrijk begrip met een ordenend en normerend karakter.⁷²⁶ Tot de categorie ‘natuur’ behoorden voor Grieken en Romeinen ook aloude cultuurgebruiken die de toets van de tijd hadden doorstaan. Haardracht bijvoorbeeld, viel hieronder.⁷²⁷ Voor Grieken was dus een beroep op de natuur helemaal op zijn plaats in een discours over gewoonten en wat passend is (v.13: πρέπον; v.16: συνήθεια).

2. Conclusie over 1 Korintiërs 11,2-16

Om een antwoord te vinden op de vraag hoe Paulus’ instructie zich verhoudt tot de sociale conventies werd de perikoop onderzocht aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

Paulus’ instructie is in de eerste plaats gericht aan vrouwen en heeft te maken met de hoofdbedekking tijdens het bidden en profeteren. Mannen dienen dit met onbedekt hoofd te doen, maar vrouwen moeten hun hoofd bedekken met een sluier, zij moeten ‘macht hebben over hun hoofd’.

Paulus’ motivering en de sociale conventies

De argumentatie die Paulus opbouwt, draait sterk rond eer en schande, belangrijke categorieën in de hellenistische samenleving van de eerste eeuw. Wat dat betreft sluit hij volledig aan bij wat gangbaar was op sociaal vlak. Eer en schande hebben niet alleen te maken met een bepaald gebruik of een bepaalde wijze van haardracht als zodanig. Veeleer raakt het negeren van bepaalde gebruiken door vrouwen aan de man-vrouw relatie. En dit kan in deze perikoop het best begrepen worden vanuit de huwelijksrelatie.

Sommige Korintische vrouwen waren wellicht geneigd de hoofdbedekking achterwege te laten bij het bidden en profeteren. Om een of andere reden meenden zij dat dit niet nodig was. Misschien wilden zij alvast de eschatologische eenheid in

⁷²⁵ Anderson, *1 Korintiërs*, 153.

⁷²⁶ Dit gold in elk geval voor de Stoa. Zie bijvoorbeeld Epictetus, *Diatribae* 1.16.9-14. Epictetus stelt dat de natuur onder meer door baardgroei voor mannen en een zachter stemtimbre voor vrouwen onderscheid aanbracht tussen mannelijk en vrouwelijk. Dit onderscheid horen wij, mensen, zo goed als mogelijk te behouden.

⁷²⁷ Anderson, *1 Korintiërs*, 157 verwijst in verband met haardracht naar Pseudo-Phocylides, *Sententiae* 210-111; Plutarchus, *Aetia Romana et Graeca, Moralia* 267B; Artemidorus, *Oneirocritica* 1.18-19 en Suetonius, *Divus Augustus* 45.4.

Christus beleven. Misschien hadden zij een verkeerd begrip van christelijke vrijheid. Hoe het ook zij, door het afdoen van de hoofdbedekking ontkenden zij het verschil tussen de geslachten en eigenlijk ook de specifieke positie die hierin meekwam. Al dan niet zonder het te beseffen gingen deze vrouwen voorbij aan hun opdracht 'eer van hun man' te zijn. Dit wordt duidelijk uit de drietrapsmotivering die Paulus aan zijn instructie meegeeft.

(1) Ten eerste geeft de apostel aan dat het gedrag van de Korintische vrouwen hun hoofd te schande maakt omdat zij qua gedrag te vergelijken zijn met kaalgeschoren vrouwen (vv.4-6). Hoofdbedekking gold voor vrouwen als een teken van eerbaarheid en huwelijkstrouw. En omgekeerd werd kortgeknipt of kaalgeschoren haar geassocieerd met oneerbaar gedrag. Wanneer een vrouw zich profileert als kaalgeschoren vrouw door het achterwege laten van de huwelijkssluier, zet zij haar echtgenoot te kijk. Zij is een schande voor haar hoofd.

(2) Paulus' tweede motivering diept de eerste uit: een vrouw is de eer van haar man (vv.7-12). Hiermee geeft de apostel aan dat de bedoeling van haar bestaan juist het tegenovergestelde is van wat zij communiceert door de hoofdbedekking achterwege te laten. Om dit punt te onderbouwen verwijst Paulus terug naar de schepping van het eerste mensenpaar. Hij herinnert de Korintiërs eraan dat de vrouw uit en omwille van de man is geschapen en niet omgekeerd. Daaruit leidt hij af dat het bestaan van de vrouw eer geeft aan de man. Haar positie wordt dus aan de man gedefinieerd. En dit komt overeen met zijn status als 'hoofd'. Zo liggen de verhoudingen en niet omgekeerd. Kortom, juist wanneer ze oneerbaar gedrag vertoont, mist ze haar doel. Zij wordt een schande voor haar man. En om die reden moet ze dus controle over haar het hoofd hebben. De toevoeging 'omwille van de engelen' ondersteunt nogmaals de gedachte dat het behouden van de goede scheppingsordeningen van belang is.

(3) In de derde plaats argumenteert Paulus vanuit de vraag wat passend is (vv.13-16). Het moet voor de Korintiërs overduidelijk zijn dat bidden of profeteren met een onbedekt hoofd een vrouw niet past. Paulus voert twee redenen aan. Allereerst kan al uit de natuur, met name het natuurlijke lange haar van de vrouw, worden opgemaakt dat een omhulling van belang is. De hoofdbedekking is met andere woorden een 'natuurlijke' zaak. Verder is het achterwege laten van de hoofdbedekking een geïsoleerd gebruik. Paulus' instructie wordt breed gedragen.

Het valt op dat Paulus' motivering van de instructie sterk is vormgegeven binnen een 'eer – schande' discours. De eerste motivering gaat over het te schande maken van het hoofd, de tweede motivering gaat over de vrouw als *eer* van de man en de derde motivering gaat over wat *passend* is – waarbij nogmaals termen als *oneer* en *eer* gebruikt worden (vv.14-15). Dit is op een eerste niveau het soort discours dat hij voert om zijn instructie te funderen. Daarnaast is het van belang om op een tweede niveau door te vragen *waarom* dan deze handelingen tot eer of oneer strekken. Paulus onderbouwt dus zijn 'eer – schande' discours met argumenten. Allereerst gebruikt hij een argument uit de schepping waarmee hij interpreterend terugrijpt op

de Joodse traditie. Ten tweede volgt een argument uit de natuur en het sociale gebruik, hetgeen vooral in een Grieks-Romeinse setting past.

D. 1 KORINTIËRS 14,33B-36

In hoofdstuk 14 van zijn eerste brief aan de Korintiërs behandelt Paulus de geestesgaven van profetie en het spreken in vreemde talen.⁷²⁸ Al vanaf het eerste begin laat hij zijn voorkeur merken: ‘jaag de liefde na en streef naar de gaven van de Geest, vooral naar die van de profetie (μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε)’ (v.1). Ook de conclusie van zijn betoog is helder: ‘kortom, broeders en zusters, streef ernaar te profeteren (ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν) en verhinder niet dat er in talen gesproken wordt’ (v.39). In het eerste gedeelte van het hoofdstuk beargumenteert de apostel dat profetie voor de gemeente opbouwend is en het spreken in talen alleen wanneer er ook een uitlegger bij betrokken is. De verzen 33b-36 bevinden zich in het tweede gedeelte van het hoofdstuk, waar Paulus enkele toepassingen voor de samenkomsten formuleert. Deze instructie heeft vooral te maken met de vraag wie wanneer binnen de samenkomst mag spreken (λαλεῖν) en wie wanneer moet zwijgen (σιγᾶν). Het doel van deze instructie is de opbouw van de gemeente (v.26). Paulus formuleert het nog wat concreter in vers 31: onderwijs en bemoediging voor iedereen.

De verzen 27-28 gaan over het spreken in vreemde talen. *Spreken* in talen mogen twee, hoogstens drie mensen en wel ieder op zijn of haar beurt. *Zwijgen* moeten diegenen die geen uitlegger hebben. Zij moeten maar voor zichzelf tot God spreken. De verzen 29-33a gaan over profetie. *Spreken* mogen er twee of drie. Daarna moet de profetie door anderen beoordeeld worden. *Zwijgen* moet degene die aan het profeteren is wanneer een volgende profeet een openbaring ontvangt. Deze strakke regels hebben te maken met de opbouw en orde van de gemeente: iedereen moet kunnen leren en bemoedigd worden, en God is geen God van wanorde, maar van vrede, zo motiveert Paulus zijn instructie.

Alvorens zijn instructie over geestesgaven te beëindigen, blijft de apostel kort stilstaan bij de positie van vrouwen in de gemeente. *Spreken* mogen zij niet. Zij moeten dus *zwijgen*. De verzen 33b en 36 omspannen bij wijze van *inclusio* de kleine teksteenheid met betrekking tot vrouwen. Volgens sommige exegeten hoort vers 33b niet bij de passage, maar vormt dit een afsluiting van de concrete instructie met betrekking tot het spreken in talen en profetie.⁷²⁹ Zo vertaalt ook de Nieuwe Bijbelvertaling: ‘En wie profeteert heeft macht over zijn geest, want God is niet een God van wanorde maar van vrede. Zo is het in alle gemeenten van de heiligen’. Op inhoudelijke gronden is echter de cesuur tussen vers 33a en vers 33b goed te verdedigen.⁷³⁰ Dat Paulus wijst op de overeenkomst tussen alle gemeenten valt immers beter te begrijpen bij een gebruik – het zwijgen van vrouwen in de samenkomsten – dan bij de opmerking dat God een God van vrede is. Bovendien

⁷²⁸ Voor deze interpretatie van het fenomeen dat ook wel met ‘klanktaal’, ‘tongentaal’ of ‘glossolalie’ wordt aangeduid zie: P.H.R. van Houwelingen, “Tongentaal,” in G. Harinck e.a. (red.), *Christelijke Encyclopedie I-III* (Kampen: Kok, 2005): 1757-1758; Zie ook Anderson, *1 Korintiërs*, 172-174.

⁷²⁹ Zo Fee, *First Corinthians*, 697-698 die bij zijn argumenten vermeldt dat dit ook de interpretatie was van sommige kerkvaders. De argumenten die Fee aanhaalt, lijken toch vooral ingegeven door zijn stelling dat de verzen 34-35 niet authentiek zijn.

⁷³⁰ Voor de vergelijkende waarde van het ὡς zie J.K. Elliott (red.), *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism. Collected Essays of G.D. Kilpatrick* (BETL 96; Leuven: Peeters, 1990), 261-263.

gebruikte de apostel in 11,16 een gelijksoortig argument om zijn instructie aan vrouwen te onderbouwen.

Vanaf vers 37 werkt Paulus dan naar de afronding van zijn instructie toe. Hij grijpt direct terug op het thema profetie en geestesgaven om met een paar laatste opmerkingen zijn instructie over dit thema te besluiten.

Meerdere onderzoekers beschouwen de verzen 34-35 als een interpolatie door een kopiïst die zich liet inspireren door 1 Timoteüs 2,11-12.⁷³¹ De beide verzen bevinden zich in een aantal handschriften pas na vers 40.⁷³² Verder onderbreken ze Paulus' betoog over profetie en het spreken in talen: vers 36 sluit goed aan op vers 33. Bovendien lijkt de instructie tot zwijgen in de samenkomst in tegenstelling te staan tot de inhoud van 1 Korintiërs 11,2-16 waaruit blijkt dat de apostel geen bezwaar heeft tegen profetie door vrouwen in de gemeente. Het is echter niet nodig beide passages met elkaar in tegenspraak te zien: zie verder onder b. Gedrag. Een ander argument tegen de hypothese van interpolatie is dat, ook al hebben de verzen in sommige handschriften een andere plaats gekregen, zij feitelijk in geen enkel bekend handschrift ontbreken. Verder is Paulus' betoog ook inclusief de verzen 34-35 goed te volgen. Ook deze verzen geven immers instructie over spreken en zwijgen. Tot slot, zoals boven reeds aangegeven, kunnen de verzen 33b-36 evengoed als een *inclusio* worden opgevat. Kortom, er is onvoldoende grond om te spreken van een latere invoeging.⁷³³

1. Over het zwijgen van vrouwen in de samenkomsten

^{33b} Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων

³⁴ αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν·
οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν,
ἀλλὰ ὑποτασέσθωσαν,
καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει.

³⁵ εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν,
ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν·
αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.

³⁶ ἢ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξηλθεν,
ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν;

^{33b} Zoals in alle gemeenten van de heiligen ³⁴ moeten de vrouwen in de samenkomsten zwijgen. Het is hun immers niet toegestaan te spreken, maar zij

⁷³¹ Zo onder meer Fee, *First Corinthians*, 699-702; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 481-487; L.A. Johnson, "In Search of the Voice of Women in the Churches: Revisiting the Command to Silence Women in 1 Corinthians 14:34-35," pp. 135-154 in E.A. McCabe (red.), *Women in the Biblical World, deel 1*.

⁷³² D F G A B en bij Ambrosiaster. Verder vormen ze een *lectio marginalis* in de Vulgaat.

⁷³³ Zo onder meer Witherington, *Conflict and Community*, 288; Garland, *1 Corinthians*, 665-666; zo ook Vander Stichele, *Authenticiteit en Integriteit*, 521-533.

moeten zich onderschikken zoals ook de wet zegt.³⁵ Als zij iets willen leren moeten zij dit thuis aan hun eigen mannen vragen; het is immers schandelijk voor een vrouw te spreken in de samenkomst.³⁶ Of is Gods woord van jullie uitgegaan? Of heeft het alleen jullie bereikt?

a. Categorie

In beeld zijn de gehuwde vrouwen. Paulus vermeldt in vers 35 uitdrukkelijk hun ‘eigen’ mannen (ἐν οἴκῳ τοῦς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν).⁷³⁴

b. Gedrag

De apostel verwacht van gehuwde vrouwen dat ze in de samenkomsten zwijgen (v.34: σιγάτωσαν). De term ἐκκλησία kan de gemeente als zodanig aanduiden (zo v.33b), maar evengoed de gemeente in haar vergaderd-zijn (zo v.34). Beide betekenisnuances worden hier achtereenvolgens gebruikt: ‘zoals in alle gemeenten der heiligen moeten de vrouwen in de samenkomsten zwijgen’. In vers 35 vervolgt Paulus zijn instructie. Indien de vrouwen iets willen leren (τι μαθεῖν), moeten zij dat thuis aan hun eigen echtgenoten vragen. Blijkbaar is de vergaderde gemeente niet de geschikte plaats hiervoor.

Vanwege dit voorschrift worden de verzen 33b-36 ook wel getypeerd als ‘zwijgtekst’. Paulus gebiedt vrouwen te zwijgen in de samenkomsten. Hoe valt dit te rijmen met 1 Korintiërs 11,2-16? Bij de voorschriften rond hoofdbedekking veronderstelde de apostel nog dat vrouwen actief deelnamen aan profetie. Verschillende oplossingen worden aangedragen. (1) Boven bleek al dat sommige onderzoekers deze verzen als een latere invoeging beschouwen. (2) Een andere mogelijkheid is het plaatsen van de vrouwelijke profetie buiten de samenkomst. Profetie kwam immers ook buiten de samenkomst voor, aldus Anderson.⁷³⁵ Hij verwijst naar de profeet Agabus in Handelingen 11,28-30 en 21,10-14. Maar beide keren kan het hier beschreven profeteren ook binnen de vergaderde gemeente hebben plaatsgevonden. De tekst zegt hier eigenlijk weinig over. Bovendien gaat het om een enkeling die ook nog van buiten de gemeente komt. Verder verwijst Anderson naar Hanna (Lc. 2,36-38) die in het vrouwenhof van de tempel verbleef en bij gelegenheid tegenover tempelbezoekers profeteerde. Maar het gaat in Lucas 2 om een Joodse situatie in de tempel te Jeruzalem. Dit valt niet zomaar te vergelijken met de situatie van de christelijke gemeenten waar Paulus aan schreef. (3) Een derde mogelijkheid is dat Paulus niet het spreken als zodanig, maar wel een bepaald soort spreken verbiedt. Dit spreken moet dan onderscheiden worden van het profeteren. (a) Zo kan dit ‘spreken’ van de Korintische vrouwen tijdens de samenkomst ordeverstoring hebben gewerkt. En omdat Paulus een ordelijke gang van zaken belangrijk vond – v.40: κατὰ τάξιν – verbood hij de vrouwen dit ordeverstoringe

⁷³⁴ Onder meer Witherington; Garland; contra Anderson die de toevoeging ‘eigen’ in vers 35 interpreteert als duidend op de man die maatschappelijk verantwoordelijk was voor een bepaalde vrouw. Dit kon natuurlijk haar man zijn, maar ook haar vader of iemand anders die hiervoor was aangewezen.

⁷³⁵ Zo Anderson, *1 Korintiërs*, 148.215.

spreken tijdens de gemeente.⁷³⁶ (b) Of Paulus verbood vrouwen alleen deelname aan het spreken in vreemde talen.⁷³⁷ (c) Tot slot is ook geopperd dat Paulus vrouwen verbood deel te nemen aan de kritische bespreking van de profetie.⁷³⁸

Deze laatste interpretatie – een verbod op deelname aan de kritische bespreking – lijkt het meest aannemelijk. De tekst zelf geeft hier aanleiding toe. Het spreken van de vrouwen lijkt immers een doel te hebben: zij willen onderricht ontvangen (v.35: μαθεῖν). Het actief profeteren op zich is geen vorm van onderricht ontvangen. Het is feitelijk het doorgeven van een openbaring (v.30). Maar de kritische bespreking van het geprofeteerde waarvan sprake is in vers 29 (οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν), kan juist wel een leermoment inhouden. Via deze kritische bespreking kon de profetie dan tot haar doel komen, namelijk opbouwend werken voor de gemeente als onderricht en bemoediging. Deze interpretatie sluit ook het best aan op de motivering die Paulus bij zijn instructie geeft (zie verder).

Deze interpretatie houdt in dat de aanduiding οἱ ἄλλοι in vers 29 verwijst naar gemeenteleden en niet specifiek naar profeten.⁷³⁹ Anderson beschouwt het beoordelen van de profetie echter als een aparte geestesgave op grond van 1 Korintiërs 12,10 (διακρίσεις πνευμάτων) en hij reserveert die voor de ‘kring van de profeten’. Daarnaast gaat hij uit van een apart leermoment voor de gemeente.⁷⁴⁰

Tegen Andersons interpretatie kan ingebracht worden dat het juist op grond van Paulus’ opsomming in 12,10 (ἄλλω ... ἄλλω ... ἄλλω ... ἐτέρω ... ἄλλω ...) aannemelijker is om de gave van de beoordeling van profetie te veronderstellen bij een andere categorie personen dan degenen die al de gave van de profetie bezaten.

Een groter bezwaar dat verder wordt ingebracht tegen de hypothese dat Paulus vrouwen de deelname aan de kritische bespreking verbiedt, is dat Paulus het spreken bij zijn instructie aan de vrouwen juist niet kwalificeert.⁷⁴¹ Hij zegt gewoon: ‘de vrouwen moeten in de vergaderde gemeente zwijgen’. Maar uit de opbouw van zijn betoog mogen we aannemen dat het voor de Korintiërs wel duidelijk was waar hij op doelde. Immers, allereerst regelt de apostel het spreken en zwijgen met betrekking tot personen die op grond van hun geestesgaven een soort ‘functie’ vervullen binnen de vergaderde gemeente. Wanneer hij vervolgens overstapt naar de niet-functionele aanduiding ‘vrouwen’, verplaatst zijn gedachtegang zich naar de vergaderde gemeente als zodanig en dus naar haar bijdrage in het geheel.

⁷³⁶ Onder meer F.F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 135; C.K. Barret, *First Corinthians*, 332.

⁷³⁷ Fee, *First Corinthians*, 704 verwijst naar R.P. Martin, *Worship in the Early Church* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1974²), 85-88.

⁷³⁸ Zie onder meer Héring, *Première Épître aux Corinthiens*, 130; Garland, *1 Corinthians*, 668-671; Witherington, *Conflict and Community*, 287; Thiselton, *First Corinthians*, 1150-1161. Zie ook A.D. Hensley, “σιγάω, λαλέω and ὑποτάσσω in 1 Corinthians 14:34 in Their Literary and Rhetorical Context,” in *JETS* 55 (2012): 343-364.

⁷³⁹ Vgl. Fee, *First Corinthians*, 694; Forbes beargumenteert uitvoeriger dat ‘de anderen’ verwijzen naar de verzamelde gemeente (C. Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (WUNT 75; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995), pp.265-269).

⁷⁴⁰ Anderson, *1 Korintiërs*, 212-213.

⁷⁴¹ Fee, *First Corinthians*, 706-707; Anderson, *1 Korintiërs*, 214 stelt dat het om een algemeen verbod gaat dat Paulus hier toepast op het leermoment voor de gemeente. Kennelijk ging het in Korinte op dit punt mis.

Kortom, Paulus verlangt van vrouwen dat ze in de vergaderde gemeente zwijgen. Ze mogen niet actief deelnemen aan het leermoment, namelijk de kritische bespreking van de profetie. Is er iets niet duidelijk, willen zij wat leren, dan zullen zij dat thuis aan hun eigen echtgenoten moeten vragen.

c. Waardering

Paulus waardeert het zwijgen van vrouwen bij de kritische bespreking van de profetie als positief. De beide imperatieven *σιγάτωσαν* en *ἐπερωτάτωσαν* spreken voor zich. En hij stelt het nog duidelijker bij de motivering van zijn instructie: hun publiek spreken is negatief (schandelijk en tegen de wet).

d. Motivering

Waarom moeten de vrouwen in de samenkomsten zwijgen? Paulus motiveert zijn instructie zowel in vers 34 als in vers 35b (twee maal *γάρ*). In zijn motivering benadert hij de kwestie niet vanuit het zwijgen, maar vanuit het spreken (*λαλεῖν*). ‘want, spreken is hun niet toegestaan maar ze moeten zich onderschikken – zoals ook de wet zegt’. En: ‘want, spreken in de bijeenkomst is schandelijk voor een vrouw’.

Zwijgen blijkt dus een uiting van onderschikking (*ὑποτασέσθωσαν*). Zo ook is het zwijgen van een profeet op het moment dat een andere profeet een openbaring ontvangt een uiting van onderschikking (vv.30 *σιγάτω* en 32 *ὑποτάσσεται*). In dit laatste geval vormde voor Paulus een ordelijk verloop van het gebeuren met het oog op de gemeente de belangrijkste reden voor deze onderschikking (vv.31 en 33). In het geval van de vrouwen voert de apostel drie bijkomende motiveringen aan.

Ten eerste vult Paulus de gedachte aan onderschikking in vers 34 aan met een verwijzing naar de wet. Het is vrouwen niet toegestaan te spreken – zij moeten zich onderschikken ‘zoals ook de wet zegt’. Het ‘zoals’ heeft hier de waarde van een ‘omdat’.⁷⁴² Dus onder meer omdat de wet het zegt, moeten vrouwen zich onderschikken. En dit vereist een aangepast gedrag, namelijk zwijgen. Het is niet duidelijk wat Paulus precies bedoelt met zijn verwijzing naar de wet. De meeste commentaren gaan ervan uit dat hij de Joodse wet bedoelt. Doorgaans citeert Paulus echter een voorschrift uit de wet of is de plaats waaraan hij refereert eenvoudig te achterhalen. In dit geval blijft het vaag. Misschien verwijst de apostel daarom naar een mondeling verstaan van de Tora zoals later in het rabbijnse Jodendom te vinden was.⁷⁴³ Anderen nemen aan dat hij Genesis 3,16 (‘hij [de man] zal over u [de vrouw] heersen’) op het oog heeft.⁷⁴⁴ Weer anderen betrekken de aanduiding op het Oude

⁷⁴² BDR 453.2.

⁷⁴³ Bijv. Fee, *First Corinthians*, 707. Hij verwijst ook naar Josephus, *Contra Apionem* 2.201.

⁷⁴⁴ Bijv. Robertson – Plummer, *First Corinthians*, 325.

Testament als geheel.⁷⁴⁵ Ook wordt wel gedacht aan ‘de wetten zoals die in zijn (sc. Paulus’) tijd gangbaar waren in zoveel culturen en samenlevingen’.⁷⁴⁶

Natuurlijk is het zwijgen als zodanig geen uiting van onderschikking. Hier blijkt de vraag van belang onder wat of wie vrouwen zich dan dienen te schikken. Moeten vrouwen zich onderschikken aan de gemeente?⁷⁴⁷ Of gaat het eerder om onderschikking aan de echtgenoot?⁷⁴⁸ Dit laatste is waarschijnlijker op grond van vers 35.

De tweede motivering (v.35b) doet sterk denken aan de sfeer van Paulus’ betoog in 1 Korintiërs 11. Paulus verwijst immers uitdrukkelijk naar het schandelijk karakter van dit spreken door de vrouw in de verzamelde gemeente: αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ (vgl. αἰσχρὸν in 1 Korintiërs 11,6). Wil een vrouw iets leren, dan moet ze dat dus thuis aan haar eigen man vragen en zich niet mengen in de kritische bespreking van de profetie.

Misschien speelt hier ook onuitgesproken een missionaire motivering. De samenkomst van christenen had een publiek karakter, zo blijkt heel uitdrukkelijk uit de directe context van deze passage (14,23). Paulus houdt er rekening mee dat ‘ongelovige buitenstaanders’ de samenkomst bezoeken en zich over christenen een oordeel vormen, gebaseerd op wat ze daar zien gebeuren. Ook mede daarom vindt de apostel het belangrijk dat alles gepast en ordelijk (v.40: εὐσημόνως καὶ κατὰ τάξιν) verloopt.

Tot slot voert Paulus ook hier, net als in 1 Korintiërs 11,16, het brede draagvlak voor zijn instructie aan (vgl. v.33b: ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις). Het gedrag dat Paulus de Korintische vrouwen voorschrijft, is niet uitzonderlijk onder christenen, zo blijkt uit Paulus’ betoog. Sterker nog, het lijkt erop dat juist de Korintiërs ongewoon gedrag vertonen. Paulus’ retorische vragen in v.36 onderstrepen hun aparte positie hierin: ἢ ἀφ’ ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν, ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήνησεν; De verwijzing naar dit brede draagvlak onderstreept ook hier het belang van zijn instructie.

e. Sociale conventies

Bij de bespreking van 1 Korintiërs 11 bleek al dat de begrippen eer en schande binnen de Grieks-Romeinse cultuur belangrijke categorieën waren, aan de hand waarvan menselijk handelen werd beoordeeld.⁷⁴⁹ Blijkbaar is het spreken van vrouwen tijdens de samenkomst – die een publiek karakter had, vergelijk 1 Kor.14,23 – schandelijk te noemen. Dat niet alleen Paulus het zo aanvoelde, blijkt bijvoorbeeld uit wat Plutarchus schrijft over het publiek spreken van vrouwen. De vrouwenstem is niet voor het openbare leven bedoeld, zo schrijft hij, want een vrouw geeft daarmee teveel van zichzelf bloot. Een vrouw dient te spreken *tot* haar

⁷⁴⁵ Vergelijk de discussie en literatuurverwijzingen bij Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 490-491.

⁷⁴⁶ Hollander, *1 Korintiërs*, 77.

⁷⁴⁷ Zo Fee, *First Corinthians*, 707.

⁷⁴⁸ Zo Garland, *1 Corinthians*, 667-668.

⁷⁴⁹ Malina, *New Testament World*, 28-62.

echtgenoot of *via* haar echtgenoot.⁷⁵⁰ Verder vermeldt Livius de verontwaardiging van Cato over het feit dat vrouwen publiek protesteren tegen een wet over de hoeveelheid juwelen die zij konden bezitten. Hij verwijt hun dat zij bij hun protest de mannen van andere vrouwen aanspreken (en in verlegenheid brengen). Zij horen hun vragen neer te leggen bij hun eigen echtgenoten, thuis.⁷⁵¹ Blijkbaar komt in de christelijke gemeenten door de deelname van vrouwen aan de kritische bespreking van de profetie eveneens de gepaste man-vrouw verhouding in het gedrag. Door publiekelijk deel te nemen aan de kritische bespreking van de profetie maakte een vrouw haar echtgenoot en zichzelf te schande.

2. Conclusie over 1 Korintiërs 14,33b-36

Om een antwoord te vinden op de vraag hoe Paulus' instructie zich verhoudt tot de sociale conventies werd de perikoop onderzocht aan de hand van vijf richtvragen. De resultaten kunnen als volgt worden samengevat.

Inhoud van de instructie

Paulus' instructie betreft het gedrag van vrouwen tijdens de samenkomsten van de christelijke gemeente. Zij moeten dan zwijgen, zo schrijft hij voor, zij mogen niet spreken. Willen zij iets leren, dan moeten zij het thuis aan hun man vragen. Dit zwijgebod is niet in tegenspraak met het profeteren van vrouwen in de gemeente. Het heeft veel meer te maken met de kritische bespreking van geopenbaarde profetie naderhand.

Paulus' motivering en de sociale conventies

Paulus motiveert zijn instructie op dubbele wijze. Net als in 1 Korintiërs 11, creëert hij daarbij raakvlakken met de Joodse en met de Grieks-Romeinse sfeer. Enerzijds voert hij de wet als motivering aan. Anderzijds wijst hij op de schande die dit gedrag voor de vrouw met zich meebrengt, een argument dat het in een Grieks-Romeinse setting uitstekend deed. Wellicht is dit voor de apostel gekoppeld aan een impliciete missionaire motivering. Tot slot ondersteunt de apostel zijn punt ten aanzien van het vrouwelijke optreden in de gemeente met een verwijzing naar het brede draagvlak voor zijn instructie. Hij verlangt niets meer dan het gedrag dat in alle gemeenten van de heiligen de standaard is.

⁷⁵⁰ Plutarchus, *Conjugalium Praecepta*, *Moralia* 142 D.

⁷⁵¹ Livius, *Ab urbe condita* 34.2.9-10. Vergelijk T. Paige, "The Social Matrix of Women Speech at Corinth. The Context and Meaning of the Command to Silence in 1 Corinthians 14:33b-36," *BBR* 12 (2002): 217-242.

E. VERGELIJKING TUSSEN 1 TIMOTEÛS & TITUS EN 1 KORINTIËRS

Na de exegese van bovenstaande perikopen uit de eerste brief aan de Korintiërs is het mogelijk om op het punt van de man-vrouw verhouding een vergelijking te maken tussen 1 Korintiërs enerzijds en 1 Timoteüs & Titus anderzijds. In laatstgenoemde brieven komt de verhouding tussen man en vrouw uitdrukkelijk aan bod in 1 Timoteüs 2,11-12; 3,2.12; 5,9 en Titus 1,6; 2,4-5. Welk beeld levert het op, wanneer deze instructie wordt vergeleken met de instructie uit 1 Korintiërs?

Een samenvattend overzicht van de gegevens vormt de basis van de vergelijking (1). Daarna worden parallellen en verschillen met betrekking tot gedrag en motivering in kaart gebracht (2 en 3). Wat betreft de verschillen wordt vervolgens gezocht naar plausibele verklarende factoren (4). Tot slot volgt een conclusie (5).

1. *Overzicht van gegevens*

Onderstaande tekst biedt een inventarisatie van de gegevens uit 1 Timoteüs, Titus en 1 Korintiërs met betrekking tot de verhouding tussen man en vrouw. Aansluitend worden deze gegevens in een tabel schematisch weergegeven.

1 Tim.2,11-12. De vrouw mag niet onderwijzen (in de samenkomst). Paulus motiveert dit door een verwijzing naar haar positie ten opzichte van de man. Zij mag geen gezag claimen over de man. Ze moet zich onderschikken. De positie van onderschikking motiveert de apostel vervolgens expliciet met een verwijzing naar de scheppingsvolgorde (Gen.2) en de zondeval van de vrouw (Gen.3). Impliciet blijkt het vermijden van onrust in de gemeente een belangrijke motiverende factor voor de instructie (intern) alsook het imago van de gemeente bij niet-christenen (extern). Mogelijk kan ook het bestrijden van specifieke dwalingen Paulus' instructie beïnvloed hebben.

Het verwachte gedrag stemt overeen met de traditionele sociale conventies waarbij het 'optreden' in de publieke sfeer aan mannen was voorbehouden. De instructie is dus niet in overeenstemming met een positie van meer vrijheden die sommige (welgestelde) vrouwen genoten (vgl. *the new Roman woman*).

1 Tim.3,2.12; 5,9; Titus 1,6. Van opzieners of oudsten, diakenen en weduwen wordt uitdrukkelijk verwacht dat ze trouw zijn in hun huwelijk. Dit hoort integraal bij de vereiste onberispelijke levenshouding. De motiveringen in het overzicht hebben direct betrekking op deze onberispelijkheid en dus indirect op de huwelijksrouw. Expliciet voor opzieners of oudsten en impliciet voor diakenen wordt daarbij enerzijds de goede leiding van de gemeente als een motiverende factor opgevoerd (intern), anderzijds het imago van de gemeente in de bredere samenleving (extern). Impliciet in 1 Timoteüs maar expliciet in Titus speelt ook het bestrijden van dwalingen een rol. De instructie aan de weduwen met betrekking tot huwelijksrouw wordt niet gemotiveerd.

De trouw die van weduwen verwacht wordt stemt overeen met de sociale conventies in de niet-christelijke samenleving. Maar waar het mannen betreft, was de verwachte

huwelijkstrouw – afgezien van sommige moraalfilosofische stromingen – bij Grieken en Romeinen niet normerend in de sociale praktijk. Paulus' voorwaarde van onberispelijkheid houdt minimaal een overeenstemming met de gangbare moraal in, maar op dit punt bijvoorbeeld formuleert hij striktere eisen.

Tit. 2,4.5. Jonge vrouwen moeten hun mannen liefhebben en zich aan hen onderschikken. Paulus motiveert dit uitdrukkelijk met het goede imago van christenen bij niet-christelijke buitenstaanders: het Woord van God mag niet gelasterd worden.

Het verwachte gedrag stemt overeen met de sociale conventies in de niet-christelijke omgeving.

1 Kor. 7,1-7. Wat betreft de seksuele omgang van man en vrouw: seksuele onthouding wordt door Paulus als goed beschouwd. Hij beveelt het echter alleen dan aan wanneer iemand de gave tot onthouding heeft en niet (of niet meer) gehuwd is. Ruimte voor onverminderde toewijding aan de Heer in het licht van zijn wederkomst vormt hier de motiverende factor. Gehuwden worden echter gemaand tot seksuele omgang, en die moet exclusief zijn. De seksuele omgang zijn ze aan elkaar verschuldigd. Dit laatste motiveert de apostel door te stellen dat partners beschikken over elkaars lichaam. De noodzaak tot seksuele omgang wordt gemotiveerd door het feit dat niet iedereen de vereiste zelfbeheersing kan opbrengen. Gebrek aan zelfbeheersing vormt een aanhechtingspunt voor de Satan. Dit leidt tot ontucht (zonde), zoals in de gemeente van Korinte reeds was gebleken.

Het door Paulus verwachte gedrag stemt gedeeltelijk overeen met de sociale conventies. Zo gold algemeen de verwachting dat de vrouw seksueel trouw was aan haar eigen man. Verder werd van huwelijkspartners ook verwacht dat ze seksueel actief waren met het oog op de voortplanting. Onthouding als zodanig was geen algemene praktijk. Wel was waardering voor onthouding te vinden in cynische (en soms ook stoïcijnse) kringen. Verder werd ook de trouw van de man voorgestaan door de Stoa.

1 Kor. 7,10-16. Het christelijk huwelijk is onontbindbaar: man en vrouw mogen niet van elkaar scheiden. In het geval van gemengde huwelijken mag de christelijke man of vrouw niet het initiatief nemen tot scheiding. Paulus motiveert zijn verwachting ten aanzien van christelijke huwelijken expliciet met een gebod van de Heer. Voor gemengde huwelijken motiveert hij het verwachte gedrag expliciet met de verzekering dat de niet-christen geheiligd is via de christelijke partner. Toch werkt ook hier het gebod van de Heer op een impliciete manier nog door. Verder kan bij gemengde huwelijken ook een missionaire motivering meespelen. Deze moet echter niet koste wat kost worden volgehouden. Tot slot wordt Paulus' instructie in de hele perikoop ook impliciet gemotiveerd door de verwachting van de wederkomst.

Het verwachte gedrag komt op sommige punten overeen met de sociale conventies. Zo stemt de instructie in haar evenwichtige uitwerking naar man en vrouw overeen met wat op het vlak van scheiding legaal gangbaar was in de Grieks-Romeinse

context. Wat betreft de Joodse regels sluit Paulus (in navolging van Jezus) eerder aan bij de traditie van Sjammai. Ondanks deze overeenkomsten met de regeling van huwelijk en scheiding in de *Umwelt*, is Paulus' positie toch uniek, namelijk door de combinatie van gelijkheid en zekerheid voor zowel man als vrouw binnen het huwelijk.

1 Kor.11,5.6.7. Vrouwen dienen tijdens het bidden of profeteren hun hoofd te bedekken, mannen niet. Dat dit – in het geval van de vrouw – te maken heeft met de man-vrouw verhouding blijkt uit de motivering van het verwachte gedrag. Paulus motiveert zijn instructie expliciet met de verwijzing naar schande: een vrouw die met onbedekt hoofd bidt of profeteert, maakt haar hoofd (haar man) te schande. Dit onderbouwt hij verder expliciet met een motivering aan de hand van Genesis 1 en 2. De vrouw is de eer van de man omdat zij uit hem voortgekomen en omwille van hem geschapen is. Omgekeerd geldt dit alles niet voor de man. Zijn positie wordt immers niet aan zijn vrouw maar aan zijn eigen hoofd (Christus) gedefinieerd. Toch haast Paulus zich om in de verzen 11-12 balans in zijn argumentatie met betrekking tot de positie van de vrouw te brengen. Verdere expliciete motiveringen die de apostel aandraagt zijn de engelen die de scheppingsorde bewaken en tot slot het passende karakter van zijn instructie gezien de natuur en het gebruik. Ter ondersteuning wordt ook nog het brede draagvlak van de instructie aangevoerd.

Paulus' instructie voor vrouwen stemt overeen met wat op het publieke forum gangbaar was. Vrouwen met een hoofdbedekking vormden in het Korintische straatbeeld geen uitzondering. Deze bedekking voor vrouwen gold vanouds als teken van eerbaarheid en huwelijkstrouw.

Wat de afwijzing van een hoofdbedekking voor mannen betreft, is Paulus' instructie niet in overeenstemming met wat in de Romeinse ritus voor de voorganger gebruikelijk was. Wel stemt zijn instructie overeen met de Griekse en Joodse gebruiken binnen de ritus.

1 Kor.14,33b-36. Vrouwen moeten in de samenkomst zwijgen (tijdens de kritische bespreking van de profetie) en een gepaste houding van onderschikking aannemen. Willen ze iets leren, dan kan dit thuis bij hun man. Ook hier motiveert Paulus' zijn instructie expliciet met een verwijzing naar de schandelijkheid van het spreken door vrouwen tijdens een publiek gebeuren. Daarnaast verwijst de apostel naar de wet. Verder wordt ook hier het brede draagvlak voor de instructie als ondersteunend argument gebruikt. Impliciet vormen een ordelijke gang van zaken binnen de bijeenkomst (intern) en bezorgdheid om het imago bij niet-christenen (extern) belangrijke motiveringen.

Het verwachte gedrag stemt overeen met de traditionele sociale conventies waarbij het 'optreden' in de publieke sfeer aan mannen was voorbehouden.

Hieronder worden de bovenstaande gegevens in schema gebracht. De eerste kolom van de tabel biedt de betreffende tekst. De tweede kolom geeft het vereiste of afgekeurde gedrag weer. In de derde kolom is aangegeven of dit gedrag overeenstemt met of juist afwijkt van de sociale conventies. Daarbij staat \approx voor

‘stemt overeen met’ en ↔ voor ‘wijkt af van’. Waar nodig is onderscheiden naar een Joodse of Grieks-Romeinse context. In de vierde kolom bevinden zich de motiveringen die bij dit gedrag te noteren zijn. Werd het gedrag door Paulus niet direct gemotiveerd, dan geeft het overzicht die motiveringen uit de perikoop die indirect voor het gedrag relevant zijn. Bij de kolom motiveringen is verder nog onderscheiden tussen expliciete (uitdrukkelijk geformuleerd) en impliciete motiveringen (aangedragen door bepaalde terminologie of door de ruimere context van de perikoop).

	GEDRAG	SOCIALE CONV.	MOTIVERING
1 TIM.			
2,11-12	Γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· διδάσκειν γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν ἄνδρός, ἀλλ’ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ.	≈ de heersende <i>mores</i> wat betreft de positie van de vrouw [↔ opkomend type vrije vrouw in hogere sociale klasse (<i>the new Roman woman</i>)]	expliciet t.a.v. διδάσκειν γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω: * geen gezag over de man claimen t.a.v. οὐδὲ αὐθεντεῖν ἄνδρός: * Genesis: volgorde van de schepping en zondeval van de vrouw impliciet * intern: rust * extern: imago * mogelijk dwaalleer
3,2	μίας γυναικὸς ἄνδρα (onder : ἀνεπίληπτου)	↔ de heersende Gr.-Rom. <i>mores</i> ≈ stoïcijnse opvattingen	expliciet * intern: goede leiding * extern: imago impliciet * dwaalleer
3,12	μίας γυναικὸς ἄνδρος (onder : ἀνέγκλητοι)	↔ de heersende Gr.-Rom. <i>mores</i> ≈ stoïcijnse opvattingen	impliciet * intern: goede leiding * extern: imago

			* dwaalleer
5,9	ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή (vgl. ἀνεπίλημπτοι?)	≈ de heersende <i>mores</i>	
Tit.			
1,6	μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ (onder : ἀνέγκλητος)	↔ de heersende Gr.-Rom. <i>mores</i> ≈ stoïcijnse opvattingen	expliciet * intern: goede leiding * dwaalleer
2,4.5	τὰς νέας φιλόδρους εἶναι ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν	≈ de heersende <i>mores</i> wat betreft de positie van de vrouw	expliciet * geen laster tegen Gods Woord door buitenstaanders
1 KOR.			
7,1.7	καλὸν γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτὸν	↔ de heersende opvattingen ≈ cynische (en stoïcijnse) opvattingen	impliciet * onverdeelde toewijding in het licht van de wederkomst
7,2.3.5	ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω. τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότη, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ. μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν	<u>seksuele trouw</u> <u>voor vrouw:</u> ≈ de heersende <i>mores</i> <u>seksuele trouw</u> <u>voor man:</u> ↔ de heersende Gr.-Rom. <i>mores</i> ≈ stoïcijnse opvattingen <u>geen onthouding</u> <u>binnen de relatie:</u> ≈ de heersende <i>mores</i> (waar echter de gedachte van procreatie	expliciet * bestaande gevallen van ontucht * de partner beschikt over het lichaam * gebrek aan zelfbeheersing geeft ruimte aan satan

		vooropstaat)	
7,10-11	<p>γυναίκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μεινέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω</p> <p>ἄνδρα γυναίκα μὴ ἀφιέναι</p>	<p><u>christen mag geen initiatief nemen tot scheiding:</u> ↔ de mogelijkheid tot scheiding in zowel Grieks- Romeinse als Joodse context (bij Sjammai echter op strenge voorwaarde)</p>	<p>expliciet * gebod van de Heer</p> <p>impliciet * eschatologische motivering</p>
7,12-13	<p>εἰ γυναίκα ἄπιστον συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν·</p> <p>εἰ ἄνδρα ἄπιστον συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα.</p>	<p><u>gelijke benadering bij instructie aan man én vrouw:</u> ≈ de Gr.-Rom. context: beide geslachten konden legaal initiatief nemen</p>	<p>expliciet * de niet-christen geheiligd via de christen</p> <p>impliciet * missionaire motivering * eschatologische motivering * doorwerking van het gebod van de Heer</p>
	<p>εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω·</p>		<p>expliciet * tot vrede geroepen * redding van de niet-christen is niet zeker</p>
11,5.6	<p>πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα (...) κατακαλυπτέσθω</p>	<p>≈ wat op het publieke forum gangbaar was</p>	<p>expliciet * maakt haar hoofd te schande * Genesis: vrouw is eer van de man die bron en en reden van haar schepping is (maar zie ook</p>

			vv.11-12) * vanwege de engelen * passend gezien de natuur en de gebruiken * breed draagvlak
11,7	Ἄνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν	≈ Joodse ritus ↔ de Romeinse ritus (m.b.t. voorganger)	expliciet * maakt zijn hoofd te schande * Genesis: man is beeld en eer van God
14,33b-36	αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· ὑποτασέσθωσαν, εἰ δὲ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν ὄκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν·	≈ de heersende traditionele gebruiken wat betreft de positie van de vrouw	expliciet * zoals ook de wet zegt * spreken is schandelijk * breed draagvlak impliciet * ordelijk verloop * imago

2. Observaties met betrekking tot het gedrag

Welke parallellen en verschillen zijn er tussen 1 Timoteüs & Titus en 1 Korintiërs aan te wijzen wanneer het gaat over het gedrag dat van man en vrouw in hun onderlinge verhouding verwacht wordt?

Convergentie naar twee basisverwachtingen

In alle verscheidenheid convergeert de instructie van Paulus met betrekking tot de verhouding van man en vrouw naar twee basisverwachtingen ten aanzien van deze relatie: enerzijds trouw in het huwelijk, anderzijds de eigen positie van man en vrouw. Dit geldt zowel voor 1 Timoteüs & Titus als voor 1 Korintiërs.

(1) Een eerste verwachting is de trouw van man en vrouw in hun huwelijk. De contexten waarin deze huwelijksrouw ter sprake komt zijn echter sterk verschillend. In 1 Timoteüs & Titus komt huwelijksrouw uitdrukkelijk ter sprake bij de voorwaarden die worden gesteld voor de ‘functies’ van opziener, oudste en diaken en voor de groep van de ware weduwen. Huwelijksrouw wordt geplaatst onder de ruimere categorie van onberispelijk gedrag. In 1 Korintiërs ligt de focus op de seksuele omgang van man en vrouw. Huwelijksrouw is hier onlosmakelijk

verbonden met de exclusiviteit van de seksuele relatie tussen gehuwden en resoneert vervolgens mee in het verbod tot scheiden.

(2) Een tweede verwachting is de eigen positie van man en vrouw. Concreet wordt dan gefocust op de onderschikking van de vrouw aan haar echtgenoot. De contexten lopen op dit punt iets minder uiteen: veelal (maar niet uitsluitend) vormt een onderwerp met betrekking tot de christelijke samenkomst aanleiding om deze verwachting ter sprake te brengen. 1 Timoteüs bevat een uitdrukkelijk gebod aan vrouwen tot een houding van onderschikking, gepaard gaande met een verbod om te onderwijzen en daardoor gezag te claimen over de man. De samenkomst van de gemeente vormt de context voor deze instructie. In Titus wordt voor vrouwen, naast de verwachting dat zij hun man liefhebben, ook de verwachting van onderschikking aan hun echtgenoot uitdrukkelijk geformuleerd. Dit keer staat het gebod in de bredere context van de christelijke levenshouding. In 1 Korintiërs formuleert Paulus de verwachting van onderschikking aan de man uitdrukkelijk in hoofdstuk 14, opnieuw binnen de context van de samenkomst. Het gebod is gekoppeld aan een verbod tot deelname aan de kritische bespreking van de profetie. Tot slot bevat ook 1 Korintiërs 11 de verwachting van onderschikking van de vrouw aan haar man. De context is de samenkomst, meer bepaald het thema van de hoofdbedekking tijdens de samenkomst. Termen als ὑποτάσσω κτλ. zijn hier niet gebruikt, maar uit de motiveringen blijkt dat de vrouw in haar houding ten aanzien van haar echtgenoot een bepaalde hiërarchie dient te respecteren.

Een buiten- en een binnenperspectief

Zowel de teksten uit 1 Timoteüs & Titus als de teksten uit 1 Korintiërs beschouwen de man-vrouw relatie vanuit een ‘buitenperspectief’. De apostel kijkt naar de gehuwden in relatie tot de ruimere sociale context en hij formuleert vanuit dit perspectief verwachtingen. Vrouwen dienen zich aan hun mannen te onderschikken, bijvoorbeeld omdat dit gepast is. Opziëners dienen trouw te zijn aan hun vrouw omdat dit hoort bij onberispelijk gedrag, etc. Er wordt als het ware van buitenaf naar de huwelijksband gekeken en naar de plaats van de gehuwden in de sociale ordening. Het gedrag van man en vrouw wordt beschouwd vanuit de vraag naar de uitwerking ervan op de gemeente en op de samenleving als geheel.

In 1 Korintiërs is daarnaast ook sprake van een ‘binnenperspectief’. Hier is de relatie tot de ruimere sociale context niet afwezig, maar evenmin meteen Paulus’ focus. Het lijkt of hij inzoomt op de onderlinge relatie tussen man en vrouw als zodanig. Dit perspectief speelt met name bij de teksten in 1 Korintiërs 7.

Een groot verschil tussen 1 Timoteüs & Titus en 1 Korintiërs is dus aanwezig in die teksten waar huwelijkstrouw aan de orde is. In 1 Timoteüs & Titus komt de oproep tot huwelijkstrouw als het ware ‘eenzijdig’ voorbij in het kader van het vereiste onberispelijke gedrag. De opziener, de oudste, de diaken: ze moeten man van één vrouw zijn. En ook de ware weduwe moet zich van haar kant vrouw van één man betoond hebben. In 1 Korintiërs wordt echter door het ‘binnenperspectief’ het aspect van wederzijdsheid in de exclusieve relatie veel meer benadrukt.

De bovenstaande observaties met betrekking tot parallellen en verschillen worden hieronder schematisch samengevat:

1 Tim.	2,8-3,1a	positie vrouw	onderwijs in de samenkomst	buitenperspectief
1 Tim.	3,2.4.12	trouw	functie	buitenperspectief
1 Tim.	5,9	trouw	ondersteuning	buitenperspectief
Titus	1,6	trouw	functie	buitenperspectief
Titus	2,4.5	positie vrouw	christelijke omgang	buitenperspectief
1 Kor.	7,1-7	trouw	seksualiteit	binnenperspectief
1 Kor.	7,10-16	trouw	scheiden	binnenperspectief
1 Kor.	11,2-16	positie vrouw	hoofdbedekking in de samenkomst	buitenperspectief
1 Kor.	14,33b-36	positie vrouw	spreken in de samenkomst	buitenperspectief

3. Observaties met betrekking tot motivering

De motiveringen die Paulus bij zijn instructie aandraagt in 1 Timoteüs & Titus enerzijds en 1 Korintiërs anderzijds zijn wat lastiger met elkaar te vergelijken dan het verwachte gedrag. De instructie met betrekking tot de man-vrouw verhouding heeft immers niet altijd een centrale positie in de perikoop en de aangedragen motiveringen corresponderen niet altijd op een directe manier met het omschreven gedrag. De boven vastgestelde verwachtingen ten aanzien van de onderlinge relatie, huwelijkstrouw en de eigen positie van (de man en) de vrouw, vormen het uitgangspunt om de motiveringen met elkaar te vergelijken.

Huwelijkstrouw

De motiveringen die in 1 Timoteüs & Titus en in 1 Korintiërs worden aangedragen in de context van huwelijkstrouw lopen sterk uiteen. Bij de teksten in 1 Timoteüs & Titus valt de verwachting van huwelijkstrouw onder de noemer van het onberispelijke gedrag voor opzieners (oudsten), diakenen en ware weduwen. Bij de weduwen wordt de vereiste onberispelijkheid verder niet gemotiveerd. Expliciete en

impliciete motiveringen voor de onberispelijkheid van opzieners, oudsten en diakenen zijn: de goede leiding van de gemeente (intern), het imago van christenen bij de buitenstaanders (extern) en het bestrijden van dwalingen (intern). De eerste brief aan de Korintiërs draagt andersoortige motiveringen aan. Het gebod tot trouwe seksuele omgang wordt gemotiveerd door het willen voorkomen van de zonde die aan ontucht kleeft. Een gebod van de Heer motiveert de onverbreekbaarheid van het christelijk huwelijk. En wat de gemengde huwelijken betreft motiveert Paulus het samen blijven van man en vrouw door de heiliging van de niet-christen via de christen. Impliciet speelt hier ook de mogelijkheid tot redding van de niet-christen mee. Deze missionaire motivering blijkt echter relatief, omdat redding niet gegarandeerd is. Tot slot is ook de verwachting van de wederkomst als een impliciete motivering aanwezig.

Ondanks de sterk uiteenlopende motiveringen is er toch een opmerkelijke overeenkomst aan te wijzen. Paulus' streven om zonde uit de gemeente te bannen speelt zowel in 1 Timoteüs 3 als in 1 Korintiërs 7 een duidelijke rol. Dit blijkt bijvoorbeeld ook uit de vermelding van de duivel in beide perikopen (1 Tim.3,(6.)7: διαβόλος en 1 Kor.7,5: σατανᾶς). Maar ook hier geldt dat de manier waarop dit in het betoog wordt ingebracht, verschilt. In 1 Korintiërs 6 en 7 gaat Paulus meer in op het aspect zonde met betrekking tot seksualiteit als zodanig. In 1 Timoteüs 3 zet de duivel een valstrik voor de christen zodat hij door zonde in opspraak komt bij niet-christenen. Wat Paulus daar drijft is dus niet alleen de zorg om de persoon zelf maar vooral ook het publieke imago van de gemeente in de samenleving. Deze missionaire motivering – hoewel aanwezig met betrekking tot de gemengde huwelijken – speelt in 1 Korintiërs 7 dan weer een minimale rol.

Kortom, het blijkt vanwege de ongelijksoortigheid van de perikopen niet eenvoudig de motiveringen te vergelijken op het punt van de vereiste huwelijkstrouw. Waar het gaat over de eigen positie van man en vrouw zijn de perikopen wat meer gelijksoortig, omdat de meeste een *topic* uit de samenkomst bespreken waar blijkbaar de man-vrouw verhouding in het gedrang kwam.

De eigen positie van (man en) vrouw.

De eigen positie van man en vrouw wordt in 1 Timoteüs en in 1 Korintiërs analoog gemotiveerd. Paulus verwijst, zowel in 1 Timoteüs 2 als in 1 Korintiërs 11, naar het scheppingsverhaal. Hij beroept zich op een orde vanuit de schepping en wellicht hangt ook de verwijzing naar de engelen in 1 Korintiërs 11,10 hiermee samen. In 1 Korintiërs 14 verwijst hij niet specifiek naar Genesis, wel ruimer naar de wet. Impliciet wordt de instructie zowel in 1 Timoteüs 2 als in 1 Korintiërs 14 gemotiveerd door enerzijds een interne zorg om de samenkomst: (1Tim.2: rust; en 1 Kor.14: ordelijk verloop) en anderzijds een externe zorg om het imago van christenen bij hun niet-christelijke omgeving. Deze laatste motivering is ook expliciet te vinden bij de voorschriften voor jonge vrouwen in Titus 2. Kortom, de apostel gebruikt in 1 Timoteüs & Titus zowel als in 1 Korintiërs twee soorten motiveringen ten aanzien van de eigen positie die de vrouw moet innemen: een

‘ontologische’ motivering door te verwijzen naar de schepping van man en vrouw en meer ‘praktische’ motiveringen met betrekking tot de uitwerking van het gedrag. Een duidelijk verschil op het punt van motivering is dat de verwijzing naar Genesis in 1 Korintiërs veel meer evenwichtig is uitgewerkt naar man en vrouw (vv.8-9 in balans met vv.11-12). Verder maakt de apostel in 1 Korintiërs ook veel meer werk van een eer-schande discours. Zo kunnen een vrouw en een man hun respectievelijke hoofd te schande maken. Zo moeten zij zich houden aan wat passend is op grond van natuur en gebruik. Zo ook is spreken in de samenkomst voor een vrouw schandelijk. Ook ondersteunt Paulus in 1 Korintiërs zijn instructie door te verwijzen naar het brede draagvlak ervoor.

4. Mogelijke verklarende factoren voor de verschillen

De eerste brief aan de Korintiërs en 1 Timoteüs & Titus vertonen op het vlak van de man – vrouw verhouding opvallend veel parallellen. Met betrekking tot het vereiste gedrag worden zowel in 1 Korintiërs als in 1 Timoteüs & Titus twee verwachtingen gecommuniceerd: huwelijkstrouw en de eigen positie van man en vrouw. Met betrekking tot de motivering van de instructie wordt vooral de eigen positie van man en vrouw op veel punten parallel gemotiveerd.

Er kwamen ook verschillen naar voren. Zo vertoont 1 Korintiërs 7 veel meer een binnenperspectief met nadruk op wederzijdsheid. Zo verschillen de motiveringen op het vlak van huwelijkstrouw in 1 Korintiërs 7 ook sterk van deze in 1 Timoteüs & Titus. Onder meer de impliciete motivering door de eschatologische verwachting ontbreekt. En zo argumenteert Paulus in 1 Korintiërs 11 en 14 expliciet en uitgebreid vanuit een eer-schande discours.

Medewerkersinstructie versus gemeentebrief

Het onderscheiden karakter van 1 Timoteüs & Titus als ‘medewerkersinstructie’ enerzijds en 1 Korintiërs als ‘gemeentebrief’ anderzijds vormt wellicht een plausibele verklaring voor de vastgestelde verschillen. De eerste brief aan Timoteüs en de brief aan Titus presenteren zich uitdrukkelijk als instructie van de apostel aan zijn beide medewerkers.⁷⁵² De brieven bevatten instructie met betrekking tot Timoteüs en Titus zelf, bijvoorbeeld met betrekking tot hun opstelling ten aanzien van dwaalleraren of ten aanzien van gemeenteleden. En verder bevatten de beide brieven praktische aanwijzingen voor beide medewerkers met betrekking tot bepaalde categorieën personen in de gemeente. Paulus’ beide medewerkers dragen – tijdelijk – verantwoordelijkheid voor de respectievelijke gemeenten en de beide

⁷⁵² De aanname dat deze zelfpresentatie ook historisch correct is, vormt het methodologische uitgangspunt van dit proefschrift. Zie verder boven in de inleiding. Deze karakterisering van de brief moet in dit geval ook inhouden dat de brieven worden gelezen als echt ‘private’ geschriften, dus niet gericht aan de gemeenten ‘achter’ de medewerkers. Contra onderzoekers die de brieven vergelijken met *mandata principis*. Het zou dan gaan om een speciale briefsoort die Timoteüs en Titus in hun opdracht als het ware autoriseert ten overstaan van de gemeente. Zo Fuchs, *Unerwartete Unterschiede*, 15-16 en Johnson, *First and Second Timothy*, 96-97. Beiden baseren zich hiervoor op de studie van M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988). Maar in tegenstelling tot Wolter staan Fuchs en Johnson de echtheid van de brieven voor.

brieven bevatten richtlijnen om deze verantwoordelijkheid vorm te geven (zie verder hierover de inleiding op deel I). De eerste brief aan de Korintiërs daarentegen is gericht aan de hele gemeente te Korinte. De brief getuigt van doorgaande interactie tussen de apostel en deze groep christenen. Paulus behandelt onder meer een reeks problematische punten die hem door de gemeente zelf zijn aangedragen (zie verder hierover de inleiding op deel II). Met zijn brief richt de apostel zich tot de gemeente als geheel en tot elk lid van de gemeente afzonderlijk. De beide soorten brieven richten zich dus uitdrukkelijk op verschillende doelgroepen (naaste medewerker *versus* de gemeente zelf) én ze vertonen dan ook een duidelijk verschil in praktische oriëntatie (instructie met betrekking tot management *versus* instructie met betrekking tot concrete vragen uit de gemeente).

Een eigen praktische oriëntatie

Het is van belang te benadrukken dat de punten die Paulus in 1 Korintiërs behandelt hem door de Korintiërs zelf waren aangedragen. Dit bepaalt namelijk veel van de inhoud van zijn betoog. Paulus gaat bijvoorbeeld in op problemen rond de seksuele relatie van man en vrouw en hij doet dit vanuit een binnenperspectief, wat een nadruk op wederzijdsheid met zich meebrengt. De afwezigheid van uitgesproken wederzijdsheid in 1 Timoteüs & Titus betekent niet dat Paulus daar geen belang aan hecht.⁷⁵³ Integendeel, dat Paulus ook van mannen huwelijkstrouw verwacht, in tegenstelling tot wat sociaal gangbaar was, is volledig in lijn met 1 Korintiërs 7,1-7. Het punt is de eigen praktische oriëntatie van 1 Timoteüs & Titus in vergelijking met 1 Korintiërs. Paulus richt zich in zijn medewerkerscorrespondentie specifiek op de vraag naar ‘functies en randvoorwaarden’.

Dit verschil in praktische oriëntatie (zoals gezegd: concrete vragen uit de gemeente *versus* gemeentemanagement) en de eigen onderwerpen die hierin meekomen verklaart tegelijk dat Paulus’ motiveringen uiteenlopen. In 1 Timoteüs & Titus wordt de vereiste huwelijkstrouw slechts indirect gemotiveerd. Paulus geeft eerder aan waarom hij onberispelijkheid van belang vindt. En hier blijkt ook weer dat zijn motivering goed aansluit bij de eigen praktische oriëntatie van de brieven. Voorop staan immers die motiveringen waar Timoteüs en Titus iets aan hebben, namelijk motiveringen die te maken hebben met goed management. De vereiste onberispelijkheid van opzieners en oudsten heeft tot doel de goede leiding van de gemeente en een goede (missionaire) uitstraling naar de buitenstaanders. In 1 Korintiërs wordt de vereiste wederzijdse trouw op seksueel gebied echter veel meer naar de gemeente toe gemotiveerd. Paulus verwijst daar duidelijker naar het zondige aspect van ontucht. En ten aanzien van het in stand houden van de huwelijksband houdt hij de Korintiërs concreet een gebod van de Heer voor. Tegelijk valt het op dat bijvoorbeeld de missionaire motivering in 1 Korintiërs 7,10-16 in elk geval minimaal aanwezig is. En omgekeerd is ook de verwijzing naar zonde in 1 Timoteüs 3 niet afwezig.

Het is vervolgens logisch dat waar de behandelde onderwerpen een grotere overlap vertonen ook de motivering van de instructie veel meer parallel gaat lopen. Dit bleek

⁷⁵³ Dit zou overigens een redenering *e silentio* zijn.

duidelijk het geval bij de positie van de vrouw in de context van de samenkomst. De motiveringen in 1 Korintiërs 11 en 14 lopen in grote mate parallel aan die in 1 Timoteüs 2. Maar ook hier valt het verschil in praktische oriëntatie van de brieven te merken. De eerste brief aan de Korintiërs geeft een retorisch sterke argumentatie vanuit een expliciet eer-schande discours.⁷⁵⁴ Met andere woorden, de gemeente wordt aangesproken met argumenten die haar aanspreken. De argumentatie in 1 Timoteüs 2 is tamelijk kort. De expliciete motivering door een herinnering aan schepping en zondeval beslaat twee, maximaal drie, verzen. Verder valt op dat het scheppingsmotief in 1 Korintiërs 11 niet alleen langer maar ook zorgvuldiger in balans naar man en vrouw is uitgewerkt. Dit verbaast niet, aangezien Paulus zich hier direct tot de mannen en vrouwen zelf richt die hun gedrag moeten afstemmen op zijn argumenten. Maar in 1 Timoteüs & Titus hoeft Paulus geen retorische overredingskracht ten aanzien van gemeenteleden aan de dag te leggen. De apostel kan aan het adres van zijn medewerkers volstaan met een korte argumentatie die het eigenlijke punt dat hij wil maken, ondersteunt.⁷⁵⁵

De plaats van de eschatologische motivering

Het onderscheiden karakter van 1 Timoteüs & Titus als ‘medewerkersinstructie’ enerzijds en 1 Korintiërs als ‘gemeentebrief’ moet ook verdisconteerd worden bij de interpretatie van Paulus’ eschatologische motivering in 1 Korintiërs 7. De aanwezigheid van deze eschatologische motivering in 1 Korintiërs *versus* het ontbreken ervan in de PB speelde in het interpretatieve kader van Dibelius-Conzelmann met betrekking tot de ethiek in de PB een significante rol. Daarom wordt er hier wat uitgebreider op ingegaan.

Zo stellen Dibelius-Conzelmann:

‘Bürgerliche’ Elemente finden sich schon in der Paränase des Paulus. Nun (*sc.* in de PB) werden sie ausgebaut, wobei sich die Begründung in charakteristischer Weise wandelt. Bei Paulus ist das Bürgerliche eschatologisch bedingt; es ergibt sich aus der Paradoxie des Wandels in der Welt und zeigt sich etwa im dialektischen Charakter der Forderung, in seiner κλησις zu bleiben (1 Cor 7,17ff) (...). Die Past dagegen begründen sie aus der Schöpfungsordnung und der gesunden Lehre im allgemeinen.⁷⁵⁶

Met andere woorden: het leven in de wereld van Paulus staat volgens Dibelius-Conzelmann onder de paradox van de eschatologische spanning van het ‘reeds ... en nog niet’. Hieruit volgt dat ook Paulus’ instructie wel ‘burgerlijke elementen’ bevat. Zo wil Paulus dat christenen ‘blijven’ in hun sociale positie. Weliswaar is er *reeds* eenheid in Christus, toch is deze eenheid *nog niet* ten volle doorgevoerd in het sociale bestel van deze wereld. In de overtuiging dat de parousie ophanden is,

⁷⁵⁴ De motivering uit eer en schande lijkt aan de ene kant een ontologische motivering doordat het verwijst naar de ‘Wetmatigheden’ van natuur en gebruik. Aan de andere kant lijkt dit discours ook een praktische motivering omdat het steunt op de publieke erkenning die effect heeft op het imago van christenen bij de buitenstaanders.

⁷⁵⁵ Dat ook 1 Korintiërs 14 slechts een korte argumentatie biedt, kan zijn verklaring vinden in het feit dat reeds in hoofdstuk 11 gelijksoortige motiveringen uitgebreid behandeld zijn.

⁷⁵⁶ Dibelius – Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 7.

gebruikt Paulus de dynamiek van deze eschatologische spanning als motivering voor het ‘zich schikken’ van de christen in de eigen positie, zo stellen Dibelius-Conzelmann. Maar deze spanning ontbreekt volgens hen in de PB. De parousie liet op zich wachten. De intensiteit van de eschatologische spanning nam drastisch af ten voordele van het ‘reeds’ aspect. Dit verschil blijkt volgens Dibelius-Conzelmann uit het feit dat de ‘burgerlijke ethiek’ (vs. ‘burgerlijke elementen’) die in de PB op de voorgrond treedt door de auteur wordt gemotiveerd met ‘[die] Schöpfungsordnung’ en ‘[die] gesunde Lehre im allgemeinen’. Verder onderscheiden zij in de PB een duidelijke ‘Familienethik’ met onder meer nadrukkelijke aandacht voor huwelijk, kinderen baren en geloofsopvoeding en het zorgen voor oudere familieleden als christelijke plicht.⁷⁵⁷ Daartegenover stellen zij, onder verwijzing naar 1 Korintiërs 7, dat bij Paulus de eschatologische visie op dat vlak domineert.⁷⁵⁸

Tegen deze argumentatie kunnen enkele bezwaren worden ingebracht.

(1) Zo is het nog maar de vraag of Paulus de overtuiging had dat de parousie ophanden was. Dit bleek reeds bij de exegese van instructie uit 1 Korintiërs 7. Paulus legt daar alle nadruk op het relatieve karakter van de aardse status. Dit motiveert hij met de *mogelijkheid* van Christus’ wederkomst. Bovendien is de eschatologische spanning ook als dynamische spanning aan te wijzen in de PB, zoals Towner breder heeft uitgewerkt.⁷⁵⁹ Meestal wordt bij een schets van de eschatologie in de PB verwezen naar het afnemen van de hoop op de parousie in deze brieven. Typerend hiervoor is dan de betekenis van ἐπιφάνεια als aanduiding voor Christus’ aardse leven (2 Tim.1,10; vgl het werkwoord in Tit.2,11; 3,4). Towner laat echter zien hoe deze schets voorbijgaat aan de vitale verwachting die uit deze brieven spreekt. Allereerst bevatten de brieven vrij veel tijdgerelateerde categorieën (χρόνοι αἰώνιοι; καιροὶ ἰδίαι; ἐν τῷ νῦν αἰῶνι etc.) die verwijzen naar verschillende momenten in het verloop van de heilsgeschiedenis. Deze terminologie en categorieën sluiten naadloos aan bij de rest van het Nieuwe Testament. Ten tweede bevatten de PB een duidelijk transitie-motief: wat vóór alle tijden was beloofd, is nu in Christus werkelijk geworden. Dit is van grote invloed op ‘de huidige tijd’. Ten derde is volgens Towner van belang dat deze ‘huidige tijd’ in de PB deel uitmaakt van ‘de laatste dagen’ (1 Tim.4,1; 2 Tim.3,1). De christelijke gemeente leeft in het laatste tijdperk van de geschiedenis, het eschatologische tijdperk.⁷⁶⁰ Deze gedachte is in overeenstemming met wat op andere plaatsen uit het Nieuwe Testament valt op te maken (bij Paulus bijvoorbeeld ook uit 1 Kor.10,11). Deze drie zaken worden volgens Towner meestal over het hoofd gezien.

Bovendien verwijst de term ἐπιφάνεια in de PB niet alleen naar de incarnatie, maar wordt hij ook gebruikt in verband met de parousie (1 Tim.6,14; Tit.2,13; 2 Tim.4,1;

⁷⁵⁷ Zie boven: inleidend hoofdstuk onder punt 1b.

⁷⁵⁸ Dibelius – Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 33 onder verwijzing naar Kümmel, “Verlobung und Heirat bei Paulus,” 275-295.

⁷⁵⁹ Towner, *Goal*, 61-74.

⁷⁶⁰ Vergelijk ook de excurs m.b.t. 2 Tim.3,1-9 boven bij deel I, paragraaf D.

wellicht ook 2 Tim.4,8).⁷⁶¹ Dit dubbel gebruik van de term is niet toevallig. Towner spreekt van ‘the epiphany schema’ dat erop gericht is de ‘huidige tijd’ te karakteriseren als *die Zwischenzeit*.⁷⁶² ‘This schema views the present entirely from a christocentric perspective: each epiphany of Christ casts its light over the present age, one forward, one backward, so that the period is seen to draw its meaning solely from its relation to Christ’.⁷⁶³ Tegenover de tendens om het gebruik van de term ἐπιφάνεια in de PB te de-eschatologiseren, benadrukt Towner dat de term beide keren naar duidelijk historisch te begrenzen momenten verwijst die beide van invloed zijn op het leven van de gemeente in de huidige tijd. Het bewustzijn te leven in de *Zwischenzeit* moest correctief werken ten aanzien van de dwalingen in de gemeente: ‘It was precisely by reestablishing the importance of a literal, still *future* event that the author counteracted the erroneous, over-realized outlook, much the same as Paul reoriented the Corinthians’ thinking about the resurrection’.⁷⁶⁴

(2) Ook op de stelling van Dibelius-Conzelmann dat het afnemen van de eschatologische spanning onder meer zou blijken uit het feit dat de ‘burgerlijke ethiek’ in de PB wordt gemotiveerd met ‘[die] Schöpfungsordnung’ en ‘[die] gesunde Lehre im allgemeinen’ valt wel iets af te dingen. Wat betreft de scheppingsordeningen bleek boven dat deze in 1 Korintiërs net zo goed aanwezig zijn en zelfs op een sterk vergelijkbare manier functioneren als in de PB. Het vasthouden aan (blijven in) de status die iemand inneemt in het sociale bestel, gehuwd of ongetrouwd, slaaf of vrij, maar ook man of vrouw, wordt dus ook in 1 Korintiërs niet uitsluitend eschatologisch gemotiveerd.⁷⁶⁵

(3) Tot slot stellen Dibelius-Conzelmann onder verwijzing naar 1 Korintiërs 7 dat bij Paulus de eschatologische visie domineert, waar de PB een ‘Familienethik’ voorstaat. Op dit punt kan de eigen praktische oriëntering van de brieven een plausibele verklaring voor de verschillen aandragen. Het openingsvers van hoofdstuk 7 in Paulus’ brief aan de Korintiërs bevat wellicht hun eigen gedachtegoed: ‘het is goed voor een man een vrouw niet aan te raken’. In dit hoofdstuk spreekt Paulus de Korintiërs rechtstreeks aan naar aanleiding van dit specifieke punt. Zoals de exegese uitwees, plaatst hij zich enerzijds ‘tegenover’ de Korintiërs in kwestie door het belang van de seksuele omgang in het huwelijk te bevestigen. Daarbij raadt hij iedereen aan in de eigen positie te blijven. Anderzijds plaatst Paulus zichzelf ook ‘naast’ de Korintiërs. Ook hij vindt onthouding immers een goede zaak. Maar dan moet wel aan de randvoorwaarde, namelijk het ‘charisma van onthouding’, voldaan zijn. Immers, huwen is geen zonde, maar tegen het eigen

⁷⁶¹ Hoewel de term ἐπιφάνεια in 2 Tim. 4,1.8 inderdaad is gebruikt in de context van de parousie, lijkt hij hier eerder te duiden op het aardse bestaan van Jezus Christus (Van Houwelingen, *1 Timoteüs Titus*, 227.233).

⁷⁶² Towner, *Goal*, 66-71.

⁷⁶³ Towner, *Goal*, 69.

⁷⁶⁴ Towner, *Goal*, 70.

⁷⁶⁵ Wat betreft de motivering door de gezonde leer valt bijvoorbeeld aan de instructie uit Titus 2,1-10 te denken. Paulus’ opdracht in vers 1 (ὁ δὲ λάλει ἃ πρέπει τῇ ὑγιαίνουσῃ διδασκαλίᾳ) lijkt echter meer als verklaring van congruentie dan als motivering op te vatten. Hij biedt namelijk bij de daaropvolgende instructie een veelkleurig palet aan expliciete motiveringen van een andere aard (zie exegese van Titus 2,1-10 in deel I).

voornemen van onthouding ingaan wel. En zonde in de gemeente wil de apostel voorkomen. In dit genuanceerde gesprek met de Korintiërs werkt Paulus zijn eschatologische motivering uit, in de eerste plaats om aan te geven waarom hij onthouding en een celibataire levensstijl eigenlijk een goede zaak vindt. Maar in feite, zo blijkt, relateert dit eschatologisch perspectief elke sociale status. In 1 Timoteüs wordt in de marge gewaarschuwd voor mensen ‘die het huwelijk verbieden’ (4,3). Paulus geeft zijn medewerker richtlijnen om dwalingen te bestrijden en de gemeente op een goede wijze op te bouwen. Daarbij is het logisch dat hij de normale situatie benadrukt, waarbij het krijgen van kinderen als regel geldt (1 Tim.2,15; 5,14). Hoewel het in 1 Korintiërs 7 niet vermeld wordt, was dit voor vrouwen te Korinte wellicht niet anders. Een opmerkelijker verschil is dat in 1 Timoteüs 5,14 de jonge weduwen positief worden aangespoord te huwen. Dit lijkt in eerste instantie niet in overeenstemming met Paulus’ instructie in 1 Korintiërs 7, waar in verband met weduwen gezegd wordt dat het goed voor hen zou zijn alleen te blijven (7,8.40). Maar de motivering van de instructie aan jonge weduwen in 1 Timoteüs 5 laat duidelijk zien dat de apostel het bij voorbaat weinig waarschijnlijk acht dat aan deze jonge weduwen de randvoorwaarde van het ‘charisma van onthouding’ is gegeven (zie de exegese in deel I met betrekking tot vv.11-15). Uit de vermelding van het oordeel (v.12) en de satan (v.15) valt bovendien af te leiden dat Paulus ook hier, in de gemeente te Efeze, in de eerste plaats zondig gedrag wil voorkomen. Vandaar dat hij ook in dit geval Timoteüs de regel voorhoudt: jonge weduwen kunnen beter huwen en kinderen krijgen.

5. Resultaat van de vergelijking

Uit het overzicht van de specifieke gegevens uit 1 Timoteüs & Titus en 1 Korintiërs wat betreft de man-vrouw verhouding bleek dat zowel op het punt van de instructie als op het punt van de motivering van deze instructie aanzienlijke parallellen bestaan. Daarnaast zijn ook duidelijke verschillen tussen 1 Timoteüs & Titus en 1 Korintiërs aan te wijzen. Deze laten zich echter op een plausibele manier verklaren door het onderscheiden karakter van respectievelijk medewerkers- en gemeentecorrespondentie.

CONCLUSIE

In deel II van dit onderzoek stond de vraag centraal hoe 1 Timoteüs & Titus enerzijds zich verhouden tot 1 Korintiërs anderzijds, meer specifiek met betrekking tot de relatie tussen man en vrouw. Deze vraag kan als volgt beantwoord worden:

De brieven vertonen sterke parallellen:

Gedrag. Paulus communiceert zowel in 1 Timoteüs & Titus als in 1 Korintiërs feitelijk twee verwachtingen ten aanzien van de man-vrouw verhouding: (1) trouw in het huwelijk en (2) de eigen positie van mannen en vrouwen in de sociale ordening. In alle brieven is het ‘buitenperspectief’ aan de orde.

Motivering. Vooral de instructie met betrekking tot de eigen positie van de vrouw wordt sterk parallel gemotiveerd. In 1 Timoteüs en 1 Korintiërs gebruikt Paulus een ‘ontologisch’ argument, door zijn verwijzing naar de schepping. Daarnaast bieden alle drie de brieven ook meer ‘praktische’ motiveringen: orde in de samenkomst (intern) en het goede imago van de christenen bij buitenstaanders (extern).

Er zijn ook verschillen te noemen:

Gedrag. De contexten waarin Paulus de relatie tussen man en vrouw aan de orde stelt, lopen sterk uiteen. Dit geldt vooral met betrekking tot de verwachte huwelijksvrouw. In 1 Korintiërs is op dit punt de man-vrouw verhouding zelf veel meer het eigenlijke onderwerp van bespreking. De brief vertoont hier ook een binnenperspectief op deze verhouding van waaruit de wederzijdsheid sterker wordt benadrukt.

Motivering. Wat betreft de verschillen in motivering geldt ook dat vooral de perikopen waar huwelijksvrouw in beeld is, sterke verschillen laten zien. Verder bleek Paulus in 1 Korintiërs wat betreft de eigen positie van de vrouw een uitgesproken eer-schande discours te houden. En zijn verwijzing naar Genesis is er meer evenwichtig naar man en vrouw uitgewerkt.

De vastgestelde verschillen laten zich plausibel verklaren vanuit het onderscheiden karakter van de brieven: instructiebrieven voor medewerkers (1 Timoteüs & Titus) *versus* gemeentebrief (1 Korintiërs). Beide soorten brieven richten zich uitdrukkelijk op verschillende doelgroepen en vertonen dan ook duidelijk een verschillende praktische oriëntatie. De eerste brief aan Timoteüs en de brief aan Titus bevatten veel richtlijnen met betrekking tot het ‘management’ van de gemeente en hun eigen opstelling daarin. De eerste brief aan de Korintiërs richt zich meer concreet tot de gemeenteleden en gaat in op concrete vragen door hen zelf gesteld. Dit verschil in oriëntatie heeft effect op de onderwerpen die Paulus bespreekt. En deze onderwerpen beïnvloeden op hun beurt de inhoud van zijn instructie en de motivering ervan. Vooral op het punt van de huwelijksvrouw blijkt daar de oorzaak van de vastgestelde verschillen te liggen.

Met betrekking tot de eigen positie van man en vrouw echter ‘vinden’ de verschillende onderwerpen ter bespreking elkaar voor een groot gedeelte in de setting van de samenkomst. De instructie en motiveringen lopen dan ook veel meer

parallel. Toch werden ook hier verschillen tussen de brieven vastgesteld. Maar ook bij deze verschillen werkt het onderscheiden karakter van de medewerkersinstructie en de gemeentebrieven vruchtbaar als verklarende factor. Ten overstaan van de gemeenteleden zelf is het immers logisch dat Paulus meer werk maakt van zijn motivering. De gebalanceerde uitwerking van zijn verwijzing naar de schepping laat duidelijk zien dat hij direct met de gemeente zelf in gesprek is. Verder valt ook Paulus' sterk retorische eer-schande discours het best te begrijpen vanuit zijn bedoeling de gemeenteleden zelf te overtuigen.

In de vorige paragraaf werd ook uitgebreider ingegaan op de aanwezigheid van een eschatologische motivering in 1 Korintiërs 7 *versus* de afwezigheid hiervan in de PB. Dibelius-Conzelmann contrasteerden deze eschatologische motivering van Paulus' ethische richtlijnen met een motivering vanuit de scheppingsorde in de PB. Ook beschouwden zij de zogeheten 'Familienethik' in de PB als contrasterend met Paulus' nadruk op eschatologie in 1 Korintiërs 7. Wanneer echter de verschillende praktische oriëntatie van de brieven als lens fungeert, blijken deze contrasten ongegrond omdat andere verklaringen van de verschillen op de voorgrond treden.

Samengevat: deze vergelijkende *case study* wees uit dat op het punt van de verhouding tussen mannen en vrouwen de instructie en haar motivering in 1 Timoteüs & Titus enerzijds en in 1 Korintiërs anderzijds sterk parallel loopt. Verschillen vallen op een plausibele manier te verklaren door de eigen praktische oriëntatie van de brieven en de onderscheiden contexten van instructie die hierin meekomen. De methodische werkhypothese van deze studie blijkt dus vruchtbaar als verklarende factor. Duidelijk werd dat 1 Timoteüs & Titus op het vlak van de man-vrouw verhouding niet aansturen op een strengere aanpassing aan de maatschappelijke conventies dan 1 Korintiërs. De brieven kunnen wat dat betreft 'op dezelfde hoogte staan' en in harmonie met elkaar worden gelezen. De aanname van een verschillend historisch en literair referentiekader is – in elk geval wat betreft het vergeleken materiaal – niet noodzakelijk gebleken.

Eindconclusie

De eindconclusie bevat allereerst een terugblik op het doel en de opzet van dit onderzoek (1). Daarna volgt een overzicht van de resultaten uit de exegese (2). Vervolgens wordt stilgestaan bij de werkhypothese inzake de zelfpresentatie van de PB als Paulinische brieven. Die bleek vruchtbaar bij de verklaring van deze resultaten. Ze biedt op het onderzochte terrein een beter alternatief voor de hypothese van *christliche Bürgerlichkeit* (3). Tot slot wordt de relevantie van dit alternatief voor het bredere Paulusonderzoek aangegeven (4).

1. TYPERING ALS ‘BURGERLIJK’

De opvatting dat de PB deuter- of tritopaulinische geschriften zijn, heeft zich sinds de negentiende eeuw in snel tempo ontwikkeld tot een zekere consensus. Deze consensus ging tot voor kort gepaard met een duidelijk gemeenschappelijk profiel voor alle drie de brieven. Het mini-corpus onderscheidde zich van de onbetwiste Paulusbrieven door literaire en theologische incoherentie en door een burgerlijke ethiek. De laatste decennia is dit gemeenschappelijke profiel aan erosie onderhevig. Enkele tendensen tekenen zich af. Allereerst is de interesse voor de literaire en theologische coherentie van deze geschriften toegenomen. Daarbij wordt het adres van de brieven niet meer noodzakelijk als fictief opgevat. Integendeel, men houdt er rekening mee dat de inhoud van de brieven beïnvloed is door de situatie van concrete gemeenten. Daarnaast is er oog voor wat de PB verbindt met de overige brieven uit het *corpus paulinum*. Tot slot groeit de belangstelling voor het onderscheid tussen de drie brieven. Ondanks dit meer positieve profiel, blijft de gedachte dat deze brieven een burgerlijke ethiek promoten impliciet aanwezig in de beeldvorming. Dit heeft vooral te maken met hun late datering en de positie die ze daardoor innemen binnen een gangbare visie op de ontwikkeling van het vroege christendom.

Het onderzoek van de regelgeving op het gebied van intermenselijke verhoudingen in 1 Timoteüs & Titus vormt een toets van de gebruikelijke typering als ‘burgerlijk’. In tegenstelling tot 2 Timoteüs bevatten 1 Timoteüs & Titus vrij veel ethische instructie voor verschillende categorieën personen binnen de gemeente. Deel I van het onderzoek bood een exegese van deze instructie. Daarbij stond de vraag centraal in hoeverre zij aansluit bij de sociale conventies uit de eerste eeuw. Ook werden de verschillende motiveringen in kaart gebracht. Zo kon op een ‘interne’ manier het burgerlijke gehalte van de instructie gepeild worden. Deel II bood een vergelijking met instructie uit 1 Korintiërs, specifiek op het gebied van de man-vrouw

verhouding. De vergelijking met een onbetwiste Paulusbriefformde een ‘externe’ manier om het burgerlijke gehalte van de instructie uit 1 Timoteüs & Titus te peilen.

Bij het onderzoek werden 1 Timoteüs & Titus, bij wijze van werkhypothese, in termen van hun ‘zelfpresentatie’ begrepen. De brieven zijn directe instructie van de apostel Paulus aan twee van zijn medewerkers. Deze werkhypothese vormt in een zekere zin een samenvattende doorontwikkeling van de boven beschreven recente tendensen in het onderzoek naar de PB. Op grond van deze werkhypothese is dan ook gekozen voor de aanduiding ‘Paulus’ in plaats van ‘de auteur’, voor de periode van Paulus’ apostelschap als primair historisch referentiekader en voor de onbetwiste brieven uit het *corpus paulinum* als primair literair referentiekader.

2. RESULTATEN UIT DE EXEGESE

a. Wat betreft de *instructie* kon het volgende vastgesteld worden:

(1) Uit deel I van het onderzoek bleek dat de ethische instructie in 1 Timoteüs & Titus *minstens* overeenstemt met de sociaal gangbare moraal. Dit houdt in dat er een grote mate van overeenstemming is waarbij op sommige gebieden de eisen zelfs strikter geformuleerd zijn. Paulus maakt bij zijn regelgeving gebruik van deugdenlijsten en andere hellenistische *topoi* zoals het contrasteren van opsmuk met een deugdzame houding. Hij hecht belang aan gedrag dat eerbaar, bezonnen, vroom en onberispelijk is. Daarbij hoort ook dat vrouwen zich onderschikken aan hun echtgenoten, slaven aan hun meesters, en christenen in het algemeen aan de overheden. Aan ouderen en personen met een functie in de gemeente dient respect te worden betoond. Van hun kant worden zij geacht zich ‘voorbeeldig’ te gedragen. Op al deze punten wijkt Paulus’ instructie binnen een Grieks-Romeinse setting niet af van de gangbare moraal. Wel formuleert Paulus zijn eisen hier en daar strikter dan in de sociale praktijk gebruikelijk was: zo past christenen zachtmoedigheid, ze moeten dronkenschap vermijden en een afkeer hebben van geldzucht. Opvallend strikter dan de gangbare moraal is ook de huwelijksrouw die Paulus van mannen verwacht. In dat opzicht sluit hij aan bij het gedachtegoed van sommige moraalfilosofische stromingen.

(2) Uit de vergelijking van 1 Timoteüs & Titus met 1 Korintiërs in deel II blijkt echter dat Paulus op het gebied van de verhouding tussen man en vrouw inhoudelijk parallelle verwachtingen formuleert. Wanneer los van de specifieke contexten in kaart wordt gebracht wat Paulus van man en vrouw in hun onderlinge verhouding verwacht, gaat dit zowel in 1 Timoteüs & Titus als in 1 Korintiërs om slechts twee zaken. Enerzijds verwacht de apostel huwelijksrouw van vrouw én man, anderzijds verwacht hij dat vrouwen zich onderschikken aan hun echtgenoten. Op dat gebied lijkt er in 1 Timoteüs & Titus dus niet aantoonbaar sprake van een *toegenomen* aanpassing aan de maatschappelijke conventies. Verder valt te noteren dat zowel 1 Timoteüs & Titus als 1 Korintiërs de man-vrouw verhouding benaderen vanuit een buitenperspectief. Daarnaast vallen er ook verschillen te noteren. Zo vertoont alleen

1 Korintiërs ook een binnenperspectief, namelijk in verband met het *item* huwelijksrouw. Tegelijk is hier de wederzijdsheid in de relatie sterker uitgewerkt. (Voor een verklaring van deze verschillen: zie onder punt c).

b. Wat betreft de *motiveringen* kon het volgende vastgesteld worden:

(1) Uit deel I van het onderzoek bleek dat de expliciete en impliciete motiveringen die Paulus' instructie in 1 Timoteüs & Titus begeleiden, divers zijn. Soms steunt de instructie op een verwijzing naar de Schrift of naar een uitspraak van Jezus. Daarnaast zijn ook de goede leiding van de gemeente, de rust tijdens de samenkomsten, en het beschermen van het christelijk onderricht tegen de invloed van dwalingen in de gemeente motiverende factoren. Ook blijkt dat de apostel streeft naar een oprecht christelijke levensstijl, die bovendien een goed imago oplevert bij de niet-christelijke omgeving. De naam en de leer van God mogen immers niet gelasterd worden door buitenstaanders. Sterker nog, de levensstijl van christenen moet juist aantrekkingskracht uitoefenen op de niet-christelijke omgeving.

(2) In dit veelkleurige palet aan motiveringen valt geen rangorde te ontdekken. Zo is een verwijzing naar de schepping niet prominenter aanwezig dan andere motiveringen. Wel kunnen deze diverse motiveringen geclusterd worden tot interne (gericht op de gemeente) en externe (gericht op de buitenstaanders) motiveringen. Deze beide categorieën blijken gelijkmatig verdeeld te zijn.

(3) Op geen enkele manier geven de diverse motiveringen blijk van een christendom dat zich instelt op een aards bestaan voor de langere termijn. Dibelius-Conzelmann lijken op dit punt een onderscheid te veronderstellen tussen de tekstuele motiveringen en de eigenlijke 'drive' van de auteur. Het is echter onwaarschijnlijk dat dit veelkleurige palet aan motiveringen bij de ethische instructie geen enkel spoor zou vertonen van de eigenlijke 'drive'. Bovendien blijkt juist uit de externe motiveringen de vitaliteit van de missionaire gedachte. Het gedrag dat van christenen verwacht wordt is dus tegelijk dienstbaar aan de verspreiding van het evangelie. Gods wil immers *alle* mensen redden (1 Tim.2,3-4; Tit.2,11).

(4) Uit de vergelijking van 1 Timoteüs & Titus met 1 Korintiërs in deel II van het onderzoek komen duidelijke parallellen en verschillen in motivering naar voren. De parallellen concentreren zich vooral op de eigen positie van de vrouw ten opzichte van de man. Zowel in 1 Timoteüs & Titus als in 1 Korintiërs gebruikt de apostel een 'ontologische' motivering door te herinneren aan het scheppingsverhaal. Daarnaast wordt de instructie zowel in 1 Timoteüs & Titus als 1 Korintiërs ook 'praktisch' gemotiveerd door enerzijds de interne bekommernis om het ordelijke verloop van de samenkomst, en anderzijds de externe bekommernis om het goede imago van christenen bij hun niet-christelijke omgeving. Daarnaast vallen er ook verschillen te noteren. Zo maakt Paulus alleen in 1 Korintiërs inzake de man-vrouw verhouding veel meer werk van een expliciet eer-schande discours. Ook is in 1 Korintiërs 11 de motivering vanuit Genesis meer evenwichtig naar man en vrouw uitgewerkt. (Voor een verklaring van deze verschillen: zie onder punt c).

(5) Op het gebied van de huwelijksrouw vertonen 1 Timoteüs & Titus en 1 Korintiërs veel meer uiteenlopende motiveringen. De vergeleken perikopen zijn dan ook 'ongelijksoortiger'. Bij 1 Timoteüs & Titus valt de verwachting van

huwelijkstrouw onder de algemene eis van onberispelijk gedrag voor opzieners (oudsten), diakenen en ware weduwen. Die onberispelijkheid wordt dan weer met het oog op de gemeente en het publieke imago van de christenen gemotiveerd. In 1 Korintiërs 7 speelt, zoals boven reeds genoteerd, veel meer het binnenperspectief op de man-vrouw relatie een rol. De wil om zonde te voorkomen is motiverend bij Paulus' instructie met betrekking tot seksuele omgang. Verder motiveert hij zijn verbod op echtscheiding door te verwijzen naar een uitspraak van Jezus, door de heiliging van de niet-christen via de christen, en door de verwachting van de wederkomst.

c. Wat betreft de *verklaring* van de verschillen tussen 1 Timoteüs & Titus en 1 Korintiërs kon in deel II het volgende vastgesteld worden:

Zowel op het gebied van de instructie als op het gebied van de motivering laten de verschillen zich goed verklaren vanuit het onderscheiden karakter van 1 Timoteüs & Titus als 'medewerkerscorrespondentie' enerzijds, en 1 Korintiërs als 'gemeentebrief' anderzijds. De beide soorten brieven richten zich op verschillende doelgroepen (een naaste medewerker *versus* de gemeente zelf) én ze vertonen dan ook een duidelijk verschil in praktische oriëntatie (instructie met betrekking tot het management *versus* instructie met betrekking tot concrete vragen vanuit de gemeente). Hieronder volgen enkele typerende voorbeelden.

(1) Het onderwerp van de seksuele omgang was door de gemeente te Korinte zelf aangedragen. Paulus benadert dit aspect van de man-vrouw relatie uiteraard vanuit een binnenperspectief, wat met zich meebrengt dat de wederzijdsheid van de relatie wordt benadrukt. De afwezigheid van het binnenperspectief en de hieraan gekoppelde wederzijdsheid in 1 Timoteüs & Titus betekenen echter niet dat dit [in een veronderstelde latere fase] niet van belang zou zijn. Integendeel, het feit dat Paulus ook dáár van mannen trouw in de huwelijksrelatie verwacht is juist in harmonie met de instructie in 1 Korintiërs 7.

(2) Dat 1 Timoteüs & Titus verschillen in praktische oriëntatie levert ook een plausibele verklaring op voor de vastgestelde verschillen op het gebied van de motivering. Zo geeft Paulus in zijn dialoog met de Korintiërs ten aanzien van de positie van de vrouw een retorisch sterke argumentatie vanuit een expliciet eerschande discours. Dat daarbij de verwijzing naar de schepping zorgvuldiger naar mannen en vrouwen is uitgewerkt, zal dan ook niemand verbazen. Paulus richt zich immers rechtstreeks tot die mannen en vrouwen die hun gedrag moeten afstemmen op zijn argumenten. De gemeente wordt hier letterlijk aangesproken met argumenten die haar aanspreken.

(3) Wat te denken van de eschatologische motivering in 1 Korintiërs 7, door Dibelius-Conzelmann onder meer gecontrasteerd met een zogeheten 'Familienethiek' in de PB? Paulus werkt deze eschatologische motivering uit in de setting van een concrete dialoog met de Korintiërs over het al dan niet huwen. Dit doet hij in de eerste plaats om aan te geven waarom *hij persoonlijk* een celibatair leven – gekoppeld aan de randvoorwaarde van het *charisma* hiervoor (!) – een goede zaak vindt. Maar de apostel geeft zelf aan dat niet iedereen het *charisma* van onthouding

bezit en dat dit ook helemaal niet erg is. In de concrete setting van 1 Timoteüs daarentegen, wordt juist gewaarschuwd voor mensen die het huwelijk in algemene zin verbieden. Paulus geeft zijn medewerker richtlijnen om dwalingen te bestrijden en om de gemeente op te bouwen. Het is logisch dat hij hier de ‘normale situatie’ van huwen benadrukt. En zo ook is het krijgen van kinderen de ‘regel’, maar dit was vermoedelijk voor getrouwde vrouwen te Korinte niet anders. Met andere woorden, de eschatologische motivering uit 1 Korintiërs 7 impliceert niet dat Paulus het ongehuwde en kinderloze bestaan als algemeen christelijk levensideaal beschouwt. Daartegenover impliceert de zogeheten ‘Familienethik’ in de PB niet dat Paulus de voordelen van een celibataire levensstijl zou ontkennen.

3. EEN VRUCHTBARE WERKHYPOTHESE

Met dit onderzoek is de hypothese van *christliche Bürgerlichkeit* in de PB niet zomaar ontkracht. De hypothese is slechts op onderdelen getoetst, maar de resultaten van deze toetsing ondersteunen haar niet. Dit heeft uiteraard ook te maken met de gekozen werkhypothese, namelijk de zelfpresentatie van de PB als medewerkerscorrespondentie van Paulus. Deze studie heeft echter laten zien dat deze werkhypothese een vruchtbaar alternatief oplevert om, wat betreft de man-vrouwverhouding, allerlei verschillen tussen 1 Timoteüs & Titus en 1 Korintiërs te verklaren. Zo blijkt dat een motivering op grond van ‘Schöpfungsordnung’ in de PB enerzijds en de ‘eschatologische Bedingung’ van burgerlijke elementen in 1 Korintiërs anderzijds niet zomaar tegen elkaar uitgespeeld kunnen worden. Ook vormt de eschatologische visie op beslissingen aangaande het huwelijk in 1 Korintiërs geen contrast met de zogeheten ‘Familienethik’ in de PB.

Bovendien zal deze werkhypothese vermoedelijk ook vruchtbaar werken met betrekking tot andere argumenten die men doorgaans aandraagt om een geïnstitutionaliseerd christendom in de PB aan te wijzen. Te denken valt, bij wijze van voorbeeld, aan het ongewoon veelvuldig gebruik van de term *διδασκαλία* in de PB. Deze term kent negentien vindplaatsen in het *corpus paulinum* waarvan vijftien in de PB. Dit wijst volgens velen op een gevorderd stadium van het christendom waarbij gaandeweg de nadruk op de ‘rechte leer’ toegenomen is. Maar wanneer men de brieven aan Timoteüs en Titus voluit als medewerkerscorrespondentie beschouwt, ligt een andere verklaring voor de hand. Deze brieven, gericht aan medewerkers, spreken eerder *over* de leer dan dat zij willen ‘leren’. Paulus wijst zijn medewerkers op hun verantwoordelijkheid in een context van dwaling. Zij zijn de tussenpersonen die in de gemeente vervolgens inhoudelijk aan de slag gaan. Indirect wordt dus gesproken *over* de leer. Paulus’ brieven aan gemeenten, daarentegen, vormen eerder een direct verlengstuk van zijn oorspronkelijke prediking. Daarin wordt de leer zelf ontvouwd.

4. RELEVANTIE VOOR HET PAULUSONDERZOEK

De vraag naar het burgerlijk gehalte van de instructie in 1 Timoteüs & Titus staat niet los van een omvattender vraagstuk: wat is het meest passende historische en literaire referentiekader om deze brieven te bestuderen?

Behoren de brieven tot de *Wirkungsgeschichte* van Paulus' gedachtegoed, dan worden parallellen en verschillen tussen 1 Timoteüs & Titus en de onbetwiste Paulusbrieven verklaard binnen een model van continuïteit en discontinuïteit. De brieven zelf vormen dan vooral bronnen om de christelijke geschiedenis en de christelijke literatuur ná Paulus beter te begrijpen. Zo zien bijvoorbeeld Dibelius-Conzelmann niet alleen discontinuïteit, maar ook al 'burgerlijke elementen' bij Paulus zelf. Ten aanzien van de PB stellen zij echter dat deze burgerlijkheid 'ausgebaut' wordt.⁷⁶⁶ Meer nog benadrukt Theissen de continuïteit tussen Paulus en de latere brieven. Maar ook zijn *Liebspatriarchalismus* gaat als sociaal model uit van een voortschrijdende ontwikkeling in de Paulinische gemeenten. Teksten uit 1 Korintiërs beschouwt Theissen als 'aanzetten' van een tendens die in 1 Timoteüs & Titus nadrukkelijker aanwezig is.⁷⁶⁷ Op de lijn van continuïteit en discontinuïteit ligt bijvoorbeeld ook het denken van Merz. Bij haar onderzoek naar intertekstualiteit met betrekking tot de PB beschouwt zij onder meer de Korintische briefwisseling als 'Prätext' voor de PB. Op hun beurt vormen de PB dan weer 'Prätexte' voor onder meer de briefwisseling van Polycarpus en Ignatius.⁷⁶⁸

Beschouwt men 1 Timoteüs & Titus echter vanuit hun zelfpresentatie als authentieke brieven aan medewerkers, dan ligt de nadruk niet op het continuüm maar op de gelijktijdigheid en harmonie tussen deze brieven en de onbetwiste Paulusbrieven.⁷⁶⁹

Dit gegeven kan van grote invloed zijn op het verdere onderzoek naar Paulus zelf en naar de sociaalhistorische omgeving waarin hij opereerde, en wel in drie opzichten.

Allereerst leveren 1 Timoteüs & Titus binnen een model van gelijktijdigheid en harmonie bijkomend materiaal om Paulus' theologische denken completer in kaart te

⁷⁶⁶ Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 7.

⁷⁶⁷ Theissen, *Soziologie des Urchristentums*, 268. Vgl. M.Y. MacDonald, *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (SNTS Monograph Series 60; Cambridge: University Press, 1988), 159-202. Vergelijk, ondanks haar kritiek op het model van Theissen (pp.80-84), E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1994²), 236.

⁷⁶⁸ Zie Merz, *Fiktive Selbstausslegung*, 202-222 voor een uitgebreide bespreking van het onderzoek naar de PB vanuit het perspectief van discontinuïteit en continuïteit ten opzichte van de overige brieven in het *corpus paulinum*.

⁷⁶⁹ Een tussenpositie is te vinden bij Herzer. Hij pleit, net als voorstanders van de authenticiteit, voor een onderscheiden benadering van de drie PB. Dit impliceert voor hem echter niet dat alle drie de brieven authentiek zijn. Dit vindt hij een te gemakkelijke oplossing. Herzer breekt wel een lans voor het overwegen van de hypothese dat enkele van de brieven authentiek zijn. Zo vermoedt hij dat Titus en 2 Timoteüs authentiek zijn, 1 Timoteüs echter niet. Dit werkt hij op het punt van de ecclesiologie uit in "Rearranging the 'House of God'. A New Perspective on the Pastoral Epistles," pp.547-566 in A. Houtman, A. de Jong and M. Misset-van der Weg (red.), *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* (Leiden – Boston: Brill, 2008) waar hij zijn benadering ook wel aanduidt als 'a new old perspective' (p.547). Met betrekking tot de semantiek van begrip εὐσέβεια verheldert hij dit vermoeden in "'Das Geheimnis der Frömmigkeit' (1 Tim.3,16). Sprache und Stil der Pastoralbriefe im Kontext hellenistisch-römischer Popularphilosophie – eine methodische Problemanzeige," in *ThQ* 187 (2007): 309-329.

brengen dan tot nu toe gebruikelijk is. Een voorbeeld hiervan is de Paulustheologie van Schreiner, die zich aan dertien brieven uit het *corpus paulinum* oriënteert.⁷⁷⁰ Specifiek met betrekking tot de PB verscheen recent een bundel over ‘Paul’s Theology in the Pastoral Epistles’.⁷⁷¹ Op de betwiste brieven als een mogelijk completerend onderzoeksveld voor Paulus’ theologie wijst bijvoorbeeld ook Haacker wanneer hij stelt dat ontwikkelingen in de Paulusinterpretatie ook hun weerslag moeten hebben op werkmodellen in het veld van de literaire kritiek.⁷⁷²

Ten tweede kunnen 1 Timoteüs & Titus op sociaalhistorisch gebied nieuwe inzichten aanleveren met betrekking tot de Paulinische gemeenten in de vijftiger (of zestiger) jaren van de eerste eeuw. Een aanzet hiertoe levert Barentsen die, vanuit de sociale identiteitstheorie, de ontwikkeling van leiderschapspatronen heeft bestudeerd in Paulinische gemeenten te Korinte en Efeze.⁷⁷³

Ten derde, algemeen theologisch, is de authenticiteit van 1 Timoteüs & Titus van betekenis voor de doorgaande discussie met betrekking tot de aanwezigheid van pseudepigrafische geschriften in de nieuwtestamentische canon. Zo argumenteert Wilder dat ook in christelijke kringen tijdens de eerste eeuw een duidelijk bewustzijn was van literair eigendom en dat de kans dat vervalsingen in het Nieuwe Testament terechtgekomen zijn daardoor erg klein moet worden geacht.⁷⁷⁴

Tot slot...

Herderlijke regel of inburgeringscursus? Voor Paulus is uiteindelijk één burgerrecht van belang: het hemelse (Filippenzen 3,20). Vrij als hij was ten opzichte van Joden, Grieken en Romeinen, kon de apostel ieders slaaf worden. Zijn aanpassingsvermogen kende slechts één grens: over de inhoud van het evangelie zelf viel niet te onderhandelen. Zijn aanpassingsvermogen diende slechts één doel: zoveel mogelijk mensen voor Christus winnen (1 Korintiërs 9,19-23). 1 Timoteüs & Titus getuigen duidelijk van dezelfde drive.

⁷⁷⁰ T. R. Schreiner, *Paul, Apostle of God’s Glory in Christ. A Pauline Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester: Apollos, 2001). Zo ook onderzoekt Couser onder het motto van ‘Letting Paul add to Paul’ hoe Paulus’ concept van het eschatologische leven vorm krijgt wanneer 1 & 2 Timoteüs en Titus bijdragen aan de beeldvorming hierover (G. Couser, “‘Life on Life’. Explorations in Paul’s Understanding of Eschatological Life,” lezing gehouden op de *Annual Meeting* van de ETS, november 2011 te San Francisco).

⁷⁷¹ Cursivering MK. A. J. Köstenberger & T. L. Wilder (red.), *Entrusted with the Gospel. Paul’s Theology in the Pastoral Epistles* (Nashville: B&H Publishing Group, 2010).

⁷⁷² K. Haacker, “Rezeptionsgeschichte und Literarkritik. Anfragen an die communis opinio zum Corpus paulinum,” *Theologische Zeitschrift* 65 (2009): 209-228, op p.210. De meeste Paulusstudies baseren zich echter op het standaard bronnenbestand van de zeven authentiek geachte brieven. Zie bijvoorbeeld de recent verschenen studie van L.J. Lietaert-Peerbolte, *Paulus en de rest: van farizeeër tot profet van Jezus* (Zoetermeer: Meinema, 2010).

⁷⁷³ J. Barentsen, *Emerging Leadership in the Pauline Mission: A Social Identity Perspective on Local Leadership Development in Corinth and Ephesus* (Princeton Theological Monograph Series 168; Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011).

⁷⁷⁴ Dit deed hij in een lezing gehouden op de Annual Meeting van de SBL, november 2011 te San Francisco (T.L. Wilder, “Literary Property, Pseudonymity, and the New Testament with Special Reference to Bart Ehrman’s Forged”). Met name op het punt van de aanwezigheid van ‘forgeries’ in de canon bestrijdt hij Ehrman.

SUMMARY

Outline

Characterizing the ethics in the Pastoral Epistles (PE) as ‘bourgeois’ has been commonplace up until some thirty years ago. Unlike the undisputed Pauline Epistles, 1 and 2 Timothy and Titus were said to promote a conservative lifestyle totally in agreement with the prevailing social conventions of the time. In doing so the letters reflect the situation of the early church in a stage of history where Christians came to realize that the *parousia* was not imminent. The author of the PE sought to regulate Christian community life for a long term stay in this world. Therefore, the ethical instructions in the PE aimed at peaceful coexistence with the non-Christian environment, hence its ‘bourgeois’ outlook. Martin Dibelius – and later Hans Conzelmann – held this position regarding the PE as documents that witness to a *christliche Bürgerlichkeit* (bourgeois Christianity) in his commentary on the letters. Subsequently, most authors on the PE followed his view.

In recent decades the research on the PE has shifted from a focus on the discontinuity of these letters with the undisputed Pauline Epistles – regarding matters of language, style, theology, church organisation etc. – to their continuity with them. The PE enjoy a more ‘positive’ approach in general and the label ‘bourgeois’ has been omitted. Nevertheless, the bourgeois character of the ethical instructions has remained *implicitly assumed* by a good deal of authors: ethics in the PE are still interpreted as Pauline tradition in a conservative track in line with the prevailing social conventions.

The present study of the ethical instructions in 1 Timothy & Titus aims to put this characterization as bourgeois to the test, especially in the field of human relationships such as the relationship between men and women. Unlike the second letter to Timothy, 1 Timothy & Titus contain largely ethical instructions for different groups of people within the church. The extent to which these instructions testify to a bourgeois form of Christianity is examined.

The study consists of two parts. In part one the regulations of 1 Timothy & Titus are exegetically examined and their content is compared to the prevailing social conventions. In addition, the motives that accompany these regulations are mapped. These motives are confronted with the concept of an author regulating Christian community life for a long term stay in this world. This ‘internal’ approach of the letters’ regulations is amplified with an ‘external’ approach in part two, a comparison of the instructions of 1 Timothy & Titus with instructions of 1 Corinthians, an undisputed Pauline letter.

As a working hypothesis 1 Timothy & Titus are understood in terms of their self-presentation as authentic Pauline correspondence with two co-workers in the field. This working hypothesis makes it possible to find out whether the ethical

instructions can be understood meaningfully within a framework of simultaneity rather than continuity with the undisputed Pauline Epistles.

Findings

(1) The examined instructions in 1 Timothy & Titus correspond highly to the prevailing ethics at the time. Paul uses virtue lists and Hellenistic *topoi* to make his point. He requires impeccable behaviour, honourable and modest. This means, for instance, that women should subordinate to their husbands, slaves to their masters, and Christians in general to the authorities. Senior people and whoever holds a position is to be shown respect. In some areas Paul even formulates stricter requirements: Christians suit meekness, they should avoid drunkenness and should dislike greed. Also stricter than the prevailing morality – but close to some moral philosophers – is the expected fidelity of men to their wives.

(2) The motives that accompany the regulations in 1 Timothy & Titus are diverse. Sometimes, Paul supports his instructions by a reference to Scripture (e.g. 1 Tim.2:13-15a). Next to that also good leadership, the internal stability of the community, and protection against false teaching are important motivating factors (e.g. 1 Tim.3:4-5; Tit. 1:9). The instructions are further motivated by the ideal of a sincere Christian lifestyle, which should be convincing and appealing to outsiders (e.g. Tit. 2:9-10, 11). The majority of these motivational factors can be clustered into two categories: internal (focused on the community) and external (focused on outsiders). These two categories appear evenly distributed.

(3) The idea of the church preparing for a long term stay in this world is nowhere explicitly stated. At this point Dibelius-Conzelmann seem to draw a distinction between the textual motivations and the actual ‘drive’ of the author. However, it seems unlikely that the varicoloured palette of motives that accompany the ethical instructions would show no trace of this very ‘drive’. On the contrary, the motivational clauses regarding outsiders highlight the vitality of the missionary idea. The expected behaviour serves to spread the gospel, for God wants to save all mankind (1 Tim. 2:2-4; Tit. 2:11).

(4) The comparison of 1 Timothy & Titus to 1 Corinthians regarding the male – female relationship shows that basically two matters are at stake in 1 Timothy & Titus as well as in 1 Corinthians. First, the apostle expects marital fidelity of both husband and wife (1 Tim. 3:2, 12; 5:9; Tit. 1:6; 1 Cor. 7:1-7). Secondly, he expects women to stick to their positions being subordinate to their husbands (1 Tim. 2:8-3,1a; Tit. 2:4, 5; 1 Cor. 11:2-16; 1 Cor. 14:33b-36). On that front, 1 Timothy & Titus do not point to an increased adaptation to social conventions.

(5) Both 1 Timothy & Titus and 1 Corinthians show parallel motivational thoughts regarding the subordinate position of women to their husbands. In both cases the apostle provides for an ‘ontological’ reasoning by recalling the story of creation. Further, in both cases there is a ‘practical’ reasoning that has to do with the

‘internal’ concern for the orderly course of the Christian meetings on the one hand, and with the ‘external’ concern for the attractiveness of Christianity to outsiders on the other hand.

(6) There are also differences to note. Although the male – female relationship in both 1 Timothy & Titus and 1 Corinthians is viewed from an ‘outer’ perspective (that is, what is said about the relationship is viewed within a broader social perspective), 1 Corinthians also focuses on the relationship from an ‘inner’ perspective, more specifically regarding matters of sexuality. In that very context, the reciprocity within the relationship is more strongly elaborated.

(7) Most of the differences are seen at the motivational level. Paul’s ‘ontological’ reasoning in referring to the story of creation is worked out in a more balanced way to men and women ‘equally’ in 1 Corinthians. Next, another item that is more strongly elaborated in 1 Corinthians is the discourse regarding honour and shame. Further to this, especially regarding the topic of marital fidelity, the motivations in 1 Timothy & Titus and 1 Corinthians vary. That stems from the fact that the expectation of marital fidelity is found in two totally different literary contexts. In 1 Timothy & Titus it is placed, together with some other requirements, under the general requirement of irreproachable conduct of bishops, elders, deacons and widows. This general requirement, in turn, is motivated by reasons of community stability and the public image of the Christians. The expectation of marital fidelity in 1 Corinthians is uttered from an ‘inner’ perspective and motivated by the desire to prevent sin.

(8) The working hypothesis [1 Timothy & Titus are understood in terms of their self-presentation as authentic Pauline correspondence with two co-workers] provides a plausible explanation for the differences between 1 Timothy & Titus on the one hand and 1 Corinthians on the other. The different types of letters aimed at different audiences: Paul’s co-workers *versus* a Christian community. Therefore, they show a clear difference in practical orientation: instructions regarding management of a community *versus* s regarding specific questions that arose out of a community. This provides a plausible explanation for the differences in the instructions and their motivation. For example, the more explicit discourse of honour and shame fits well into a letter where Paul wants to convince the women in question by using a rhetorical argumentation. That, in the same situation, the ontological reasoning is worked out in a more balanced way to men and women ‘equally’ will not surprise either. Indeed, Paul *directly* addresses those people that are to adapt their behaviour to his instructions, men and women.

Conclusions

Paul’s ethical regulations in 1 Timothy & Titus accord well to the prevailing social conventions. His demands are sometimes even stricter. He supports his instructions with a wide variety of motivations. However, the sum total of instructions and

motivations does not reflect the situation of a church preparing for a long term stay in this world. On the contrary, the motivations reflect more the vitality of the missionary idea.

Paul's ethical regulations in 1 Timothy & Titus concerning the relationship between men and women do not testify to an increased adaptation to social conventions compared to 1 Corinthians. The comparison shows important parallels, both on the level of instruction and motivation. Differences can be accounted for by the different audiences and practical orientation of the letters. The working hypothesis, embedded in a model of simultaneity, turns out to have explanatory capacity.

These results do not invalidate the hypothesis of *christliche Bürgerlichkeit* in the PE. The hypothesis is tested only on parts. The findings however, do not support it.

Broader relevance

The discussion of the 'bourgeois' character of the ethical instructions in 1 Timothy & Titus is linked to the broader question on the appropriate historical and literary reference for studying and understanding the PE. Are these letters to be understood as part of the *Wirkungsgeschichte* of Paul's writings, so within a model of continuity and discontinuity to the undisputed Pauline Epistles? In that case they function as valuable sources to understand the history of early Christianity. If, on the other hand, the PE are to be understood as authentic Pauline letters, so within a model of simultaneity, they broaden our view on Paul, his theology, the early Christian communities and the social environment he worked in.

GEBRUIKTE AFKORTINGEN

AB	Anchor Bible
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BBR	Bulletin for Biblical Research
BibS	Bibliotheca Sacra
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CNT	Commentaar op het Nieuwe Testament
ECC	Eerdmans Critical Commentary
EJT	European Journal of Theology
EQ	Evangelical Quarterly
EvT	Evangelische Theologie
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTA	Historisch-Theologische Auslegung
ICC	The International Critical Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
KEK	Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LXX	Septuaginta
NA	Nestle Aland
NBG	Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap
NBV	Nieuwe Bijbelvertaling
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NovT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
RB	Revue Biblique
SBJT	Southern Baptist Journal of Theology
SBL	Society of Biblical Literature
SNTS	Society for New Testament Studies
SV	Statenvertaling
ThQ	Theologische Quartalschrift
TrinJ	Trinity Journal
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TyndB	Tyndale Bulletin
WTJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WV	Willibrordvertaling
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

BIBLIOGRAFIE

Tekstuitgaven en hulpmiddelen

- Nestle, E. – Aland, K. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993²⁷.
- Rahlfs, A., red. *Septuaginta: id est, Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. 2delen. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.
- Kittel, R., red. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1977.
- Fischer, B., red. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- BibleWorks 7*. BibleWorks LCC, 2007.
- Metzger, B.M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994².
- Blass, F., A. Debrunner and F. Rehkopf. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001¹⁸.
- Moulton, J.H. *A Grammar of New Testament Greek III*. Edinburgh: T & T Clark, 1908.
- Bauer, W. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und den frühchristlichen Literatur*. Völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt und Barbara Aland. Berlin – New York: de Gruyter, 1988⁶.
- Liddell, H.G., R. Scott and H.S. Jones. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996².
- Louw, J.P. and E.A. Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies, 1989².
- Kittel, G., G. Friedrich et al., red. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 10 delen. Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1978.
- Thesaurus Linguae Graecae*: <http://www.tlg.uci.edu/>
- Murphy-O'Connor, J. *St. Paul's Corinth. Texts and Archeology*. Good News Studies 6. Wilmington – Delaware: Michael Glazier, 1983.
- Murphy-O'Connor, J. *St. Paul's Ephesus. Texts and Archeology*. Collegeville – Minnesota: Liturgical Press, 2008.
- Rufus, *Musonius Rufus. Een oprechte stoïcijn. Ingeleid en vertaald door Simone Mooij-Valk*. 's-Hertogenbosch: Voltaire, 2006.
- Flavius Josephus, *De oude geschiedenis van de joden*. 3 delen. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes. Baarn: Ambo – Antwerpen: Kritak, 1996-1998.
- Henten, J.W. (van) *Judean Antiquities Books 15-17. Flavius Josephus Translation and Commentary*. Leiden: Brill, forthcoming.
- García Martínez, F. and E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. 2 delen. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans – Leiden: Brill, 1997-1998.
- Neusner, J. *The Mishnah: a New Translation*. New York: Hamilton Printing, 1988.
- Strack, H.L. und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München: Beck, 1922 -1961.

Migne, J.P., red. *Patrologiae cursus completus: omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum*. 226 delen. Turnhout: Brepols, 1956 -1975, herdruk van de uitgave Paris: Migne1844-1890.

Corpus Thomisticum: <http://www.corpusthomisticum.org/>

Calvini Opera database 1.0. Red. H.J. Selderhuis, W. den Boer et al. Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2005.

Commentaren, monografieën en artikelen

Aageson, J.W. *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church*. Library of Pauline Studies. Peabody – Massachusetts: Hendrickson, 2008.

Anderson, R.D. *1 Korintiërs. Orde op zaken in een jonge stadskerk*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: Kok, 2008.

Avemarie, F. “Jüdische Schriftgelehrsamkeit.” Pp.244-248 in *Neues Testament und Antike Kultur (II): Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*. Red. K. Scherberich et al. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2005.

Baker, W.R. “Hat or Hair in 1 Corinthians 11:2-16 or Does It Matter? What Are Christian Women to Do.” Pp.66-79 in *Women in the Biblical World. A Survey of Old and New Testament Perspectives – deel 2*. Red. E.A. McCabe. Lanham – Plymouth: University Press of America, 2011.

Balch, D.L. “Backgrounds of 1 Cor. 7: Sayings of the Lord in Q: Moses as an Ascetic θεῖος ἀνὴρ in 2 Cor.3.” *New Testament Studies* 18 (1972): 351-364.

Balch, D.L. “Paul, Families, and Households.” Pp.258-292 in *Paul in the Greco-Roman World*. Red. J.P. Sampley. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.

Balch, D.L. *Let the Wives Be Submissive. The Origin, Form, and Apologetic Function of the Household Duty Code (Haustafel) in 1 Peter*. Society of Biblical Literature Monograph Series 26. Chico: Scholars Press, 1981.

Baldwin, H.S. “An Important Word. Αὐθεντέω in 1 Timothy 2:12.” Pp.39-51 in *Women in the Church. An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15*. Red. A.J. Köstenberger, T. R. Schreiner. Grand Rapids: Baker Academic, 2005².

Bandy, A.C. *The Greek Christian Inscriptions of Crete*. Athens: Christian Archeological Society, 1970.

Barclay, J.M.G. *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Barentsen, J. *Emerging Leadership in the Pauline Mission: A Social Identity Perspective on Local Leadership Development in Corinth and Ephesus*. Princeton Theological Monograph Series 168. Eugene – OR: Wipf & Stock, 2011.

Barrett, C.K. “Sectarian Diversity at Corinth.” Pp.287-302 in *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict: Essays in Honour of*

- Margaret Thrall. Red. T.J. Burke, J.K. Elliot. *Novum Testamentum Supplement Series 109*. Leiden: Brill, 2003.
- Barrett, C.K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Black's New Testament Commentaries. London: Black, 1968.
- Bartsch, H.-W. *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen: Studien zu den Pastoralbriefen*. Hamburg-Bergstedt: Reich, 1965.
- Bassler, J.M. "The widows' tale: a fresh look at 1 Tim 5:3-16." *Journal of Biblical Literature* 103 (1984): 23-41.
- Bauckham, R.J. "The Delay of the Parousia." *Tyndale Bulletin* 31 (1980): 3-36.
- Baum, A.D. *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 138. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001.
- Belleville, L.L. "ΚΕΦΑΛΗ and the Thorny Issue of Head Covering in 1 Corinthians 11:2-16." Pp.215- 231 in *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict: Essays in Honour of Margaret Thrall*. Red. T.J. Burke, J.K. Elliot. *Novum Testamentum Supplement Series 109*. Leiden: Brill, 2003.
- Belleville, L.L. "Teaching and Usurping Authority, 1 Timothy 2:11-15." Pp.205-223 in *Discovering Biblical Equality. Complementarity Without Hierarchy*. Red. R.W. Pierce, R.M. Groothuis. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.
- Berger, K. *Kommentar zum Neuen Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.
- Bieringer, R. "Febe, Prisca en Junia. Vrouwen en leiderschap in de brieven van Paulus." Pp.175-202 in *Paulus*. Red. F. Van Segbroeck. Leuven: Acco, 2003.
- Blue, B.B. "The House Church at Corinth and the Lord's Supper: Famine, Food Supply and the Present Distress." *Criswell Theological Review* 5 (1991): 221-239.
- Boersema, J.A. *Huwelijksbetalingen. Een antropologisch-ethisch onderzoek naar de bruidsprijs op Oost-Sumba*. Mission 21. Zoetermeer: Boekencentrum, 1997.
- Bouma, C. *De brieven van den apostel Paulus aan Timotheus en Titus; de brief van den apostel Paulus aan Filémon*. Korte verklaring der Heilige Schrift 35. Kampen: Kok, 1937.
- Bowman, A.L. "Women in Ministry: An Exegetical Study of 1 Timothy 2:11-15." *Bibliotheca Sacra* 149 (1992): 193-213.
- Brooten, B.J. "Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk 10,11-12 und 1 Kor 7,10-11." *Evangelische Theologie* 42 (1982): 65-80.
- Brooten, B.J. "Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdische Frau." *Evangelische Theologie* 43 (1983): 466-478.
- Brooten, B.J. *Woman Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*. Chico – California: Scholars Press, 1982.
- Brown, R.E. "Episkopê and Episkopos: The New Testament Evidence." *Theological Studies* 41 (1980): 322-338.
- Brox, N. *Die Pastoralbriefe übersetzt und erklärt*. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Friedrich Pustet, 1969².
- Bruce, F.F. *1 and 2 Corinthians*. The Century Bible. London: Oliphants, 1971.

- Bruggen, J. (van) “Vaste grond onder de voeten, de formule *pistos ho logos* in de Pastorale Brieven.” Pp.38-45 in *Bezield verband, opstellen aangeboden aan prof. J. Kamphuis*. Kampen: Uitgeverij Van den Berg, 1984.
- Bruggen, J. (van) *Emancipatie en Bijbel. Kommentaar uit 1 Korinte 11*. Amsterdam: Ton Bolland, 1979⁴.
- Bruggen, J. (van) *Ambten in de apostolische kerk: een exegetisch mozaïek*. Kampen: Kok, 1984.
- Bruggen, J. (van) *Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe*. Wuppertal: Brockhaus, 1981.
- Bruggen, J. (van) *Paulus. Pionier voor de Messias van Israël*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: Kok, 2001, 2003².
- Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1968⁶.
- Burini, C. “Les ‘vieillards’, ‘nos parents’ dans l’église de Dieu.” Pp.697-720 in *Paul de Tarse : apôtre du notre temps*. Red. L. De Lorenzi. Rome : Abbaye de S. Paul h.l.m., 1979.
- Bush, P.G. “A Note on the Structure of 1 Timothy.” *New Testament Studies* 36 (1990): 152-156.
- Caird, G.B. *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth, 1980.
- Calvijn, J. *Uitlegging van de Pastorale Brieven*. Opnieuw vertaald uit het Latijn naar de uitgaven van Baum, Cunitz en Reuss door dr. H. Schroten. Kampen: Kok, 1966.
- Campbell, R.A. “KAI ΜΑΛΙΣΤΑ ΟΙΚΕΙΩΝ – a New Look at 1 Timothy 5.8.” *New Testament Studies* 41 (1995): 157-160.
- Campbell, R.A. *The Elders: Seniority Within Earliest Christianity*. Studies of the New Testament and its World. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Campanhausen, H. (von) “Die Christen und das bürgerlichen Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments.” in *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte: Aufsätze und Vorträge*. Red. G. Ruhbach. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960.
- Cantarella, E. *Pandora’s Daughters. The Role & Status of Women in Greek & Roman Antiquity*. Baltimore – London: John Hopkins University Press, 1987.
- Caragounis, C.C. “‘Fornication’ and ‘Concession’? Interpreting 1 Cor 7,1-7.” Pp.543-559 in *The Corinthian Correspondence*. Red. R. Bieringer. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 125. Leuven: Peeters, 1996.
- Chapman, D.W. “Marriage and Family in Second Temple Judaism.” Pp.183-239 in *Marriage and Family in the Biblical World*. Ed. K.M. Campbell. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- Classen, C.J. “A Rhetorical Reading of the Epistle to Titus.” Pp.427-444 in *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference*. Red. S.E. Porter, T.H. Olbricht. Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 146. Sheffield: Academic Press, 1997.
- Cohick, L.H. *Women in the World of the Earliest Christians. Illuminating Ancient Ways of Life*. Grand Rapids – Michigan: Baker Academic, 2009.

- Collins, J.J. "Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism." Pp.104-162 in *Families in Ancient Israel*. Red. L.G. Perdue et al. The Family, Religion, and Culture. Louisville – Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997.
- Collins, J.N. *Diakonia. Re-interpreting Ancient Sources*. New York – Oxford: University Press, 1990.
- Collins, R.F. *1 & 2 Timothy and Titus: a Commentary*. The New Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- Collins, R.F. *Divorce in the New Testament*. Good News Studies 38. Collegeville – Minnesota: The Liturgical Press, 1992.
- Collins, R.F. *First Corinthians*. Sacra Pagina Series 7. Collegeville – Minnesota: Liturgical Press, 1999.
- Conzelmann, H. *Der erste Brief an die Korinther*. Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981².
- Coppens, J. *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'église ancienne*. Wetteren: J. De Meester - Paris: J. Gabalda, 1925.
- Corsten, T. und J. Zangenberg. "Ephesos." Pp.147-153 in *Neues Testament und Antike Kultur II: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*. Red. K. Erlemann, K. Scherberich (et.al.). Neukirchen – Vluyn: Neukirchener, 2005.
- Cosgrove, C.H. "A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7:36-50." *Journal of Biblical Literature* 124 (2005): 675-692.
- Couser, G. "Life on Life'. Explorations in Paul's Understanding of Eschatological Life." Lezing gehouden op de *Annual Meeting* van de Evangelical Theological Society. San Francisco, 2011.
- Couser, G.A. "God and Christian Existence in the Pastoral Epistles: Toward Theological Method and Meaning." *Novum Testamentum* 42 (2004): 262-283.
- Cukrowski, K.L. "An Exegetical Note on the Ellipsis in 1 Timothy 2:9." Pp.232-238 in *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*. Red. J. Childers. Piscataway: Gorgias Press, 2006.
- Delobel, J. "1 Cor 11,2-16: Towards a Coherent Interpretation." Pp.369-389 in *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*. Red. A. Vanhoye, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 73; Leuven: Peeters, 1986).
- Delobel, J. *Paulus. Een kennismaking*. Antwerpen: Halewijn, 2008.
- Deming, W. *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*. Society for New Testament Studies Monograph Series 83. Cambridge: University Press, 1995.
- Denniston, J.D. *The Greek Participles*. Oxford: Clarendon Press, 1954².
- Dibelius, M. *Die Pastoralbriefe*. Handbuch zum Neuen Testament 13. Tübingen: Mohr, 1931. Tübingen: Mohr –Siebeck, 3. Auflage neu bearb. von H.G. Conzelmann, 1955.

- Donelson, L.R. *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 22. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986.
- Donfried, K.P. "Rethinking Scholarly Approaches to 1 Timothy." Pp.153-182 in *1 Timothy Reconsidered*. Red. K.P. Donfried. Colloquium Oecumenicum Paulinum 18. Leuven: Peeters, 2008.
- Dornier, P. *Les Épîtres Pastorales*. Sources Bibliques. Paris: Gabalda, 1969.
- Dunand, F. *Le culte d' Isis dans le bassin oriental de la méditerranée. Tôme II: Le culte d' Isis en Grèce*. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain. Leiden: Brill, 1973.
- Dungan, D.L. *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul. The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- Easton, B.S. *The Pastoral Epistles*. London: S.C.M. Press, 1948.
- Ehrleemann, K. *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlicher Zeitalter 12. Tübingen – Basel: Francke Verlag, 1995.
- Ehrman, B.D. *Forged. Writing in the Name of God – Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are*. New York: Harper Collins, 2011.
- Ehrman, B.D. *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York – Oxford: University Press, 1997.
- Elliott, J.K., red. *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism. Collected Essays of G.D. Kilpatrick*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 96. Leuven: Peeters, 1990.
- Ellis, E.E. *Pauline Theology. Ministry and Society*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1989.
- Engberg-Pedersen, T. "1 Corinthians 11:16 and the Character of Pauline Exhortation." *Journal of Biblical Literature* 110 (1991): 679-689.
- Erleemann, K., J. Zangenber, et al. (red.), *Neues Testament und Antike Kultur (II): Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2005.
- Faber, R. "'Evil Beasts, Lazy Gluttons': A Neglected Theme in the Epistle to Titus." *Westminster Theological Journal* 67 (2005): 135-145.
- Fee, G.D. "1 Corinthians 7,1-7 Revisited." Pp.197-213 in *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict: Essays in Honour of Margaret Thrall*. Red. T.J. Burke, J.K. Elliot. Novum Testamentum Supplement Series 109. Leiden: Brill, 2003.
- Fee, G.D. *1 and 2 Timothy, Titus*. New International Biblical Commentary 13. Peabody – Massachusetts: Hendrickson, 1988.
- Fee, G.D. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids – Michigan: Eerdmans, 1987.
- Ferguson, E. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids – Michigan: Eerdmans, 2003³.
- Ferguson, E., red. *Encyclopedia of Early Christianity*. New York – London: Garland Publishing, 1990.

- Fiore, B. *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*. Analecta Biblica 105. Rome: Biblical Institute Press, 1986.
- Fiore, B. *The Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus*. Sacra Pagina Series 12. Collegeville – Minnesota: Liturgical Press, 2007.
- Fitzmyer, J. “A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor. XI.10.” *New Testament Studies* 4 (1957): 48-58.
- Fitzmyer, J.A. *First Corinthians*. The Anchor Yale Bible 32. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Floor, L. “Church Order in the Pastoral Epistles.” Pp.81-91 in *Ministry in The Pauline Letters*. Neotestamentica 10, Annual publication of Die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika. Pretoria, 1976.
- Forbes, C. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 75. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995.
- Friesen, S.J. *Twice Neokoros. Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family*. Religions in the Greco-Roman World. Leiden: Brill, 1993.
- Fuchs, R. *Unerwartete Unterschiede*. Bibelwissenschaftliche Monographie 12. Wuppertal: Brockhaus, 2003.
- Fuller, J.W. “Of Elders and Triads in 1 Timothy 5.19-25.” *New Testament Studies* 29 (1983): 258-263.
- Garland, D.E. *1 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids – Michigan: Baker Academic, 2003.
- Gibson, R.J. “The Literary Coherence of 1 Timothy.” *Reformed Theological Review* 55 (1996): 53-66.
- Gielen, M. *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen*. Frankfurt: Hain, 1988.
- Giles, K. “A Critique of the ‘Novel’ Contemporary Interpretation of 1 Timothy 2:9-15 Given in the Book, Women in the Church, Part I.” *Evangelical Quarterly* 72 (2000): 151-167.
- Gill, D.W.J. “A Saviour for the Cities of Crete: The Roman Background to the Epistle to Titus.” Pp.220-230 in *The New Testament in its First Century Setting. Essays on Context and Background in Honour of B.W. Winter*. Red. P.J. Williams (et.al.). Grand Rapids Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2004.
- Gill, D.W.J. “Corinth: a Roman Colony in Achaea.” *Biblische Zeitschrift* 37 (1993): 259-264.
- Gill, D.W.J. “The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2-6.” *Tyndale Bulletin* 41 (1990): 245-260.
- Gillihan, Y.M. “Jewish Laws on Illicit Marriage, the Defilement of Offspring, and the Holiness of the Temple: a New Halakic Interpretation of 1 Corinthians 7:14.” *Journal of Biblical Literature* 121 (2002): 711-744.
- Gourgues, M. *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite*. Commentaire Biblique: Nouveau Testament, 14. Paris: Éditions du Cerf, 2009.

- Gritz, S.H. *Paul, Woman Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus. A Study of 1 Timothy 2: 9-15 in the Light of the Religious and Cultural milieu of the First Century*. Maryland: University Press of America, 1991.
- Grosheide, F.W. *De Verwachting der Toekomst van Jezus Christus*. Amsterdam: Bottenburg, 1907.
- Grosheide, F.W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids – Michigan: Eerdmans, 1953.
- Grudem, W. “The meaning of kephale (‘head’): a response to recent studies.” Pp.425-468 in *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*. Red. J. Piper, W. Grudem. Wheaton – Illinois: Crossway Books, 1991, 2006².
- Gruenler, R. G. “The Mission-lifestyle Setting of 1 Tim 2:8-15.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 41 (1998): 215-238.
- Gunther, J.J. *St. Paul’s Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*. Novum Testamentum Supplement Series 35. Leiden: Brill, 1973.
- Guthrie, D. *The Pastoral Epistles: an Introduction and Commentary*. The Tyndale New Testament Commentaries. London: Tyndale Press, 1957, 1990².
- Haacker, K. “Rezeptionsgeschichte und Literarkritik. Anfragen an die communis opinio zum Corpus paulinum.” *Theologische Zeitschrift* 65 (2009): 209-228.
- Häffner, G. “Das Corpus Pastorale als literarisches Konstrukt.” *Theologische Quartalschrift* 187 (2007): 258-273.
- Hanson, A.T. *Studies in the Pastoral Epistles*. London: SPCK, 1968.
- Hanson, A.T. *The Pastoral Epistles: Based on the Revised Standard Version*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans – London: Marshall, Morgan & Scott, 1982.
- Harrill, J.A. “Paul and Slavery.” Pp.575-607 in *Paul in the Greco-Roman World*. Red. J.P. Sampley. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.
- Hemelrijk, E.A. *Matrona Docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*. London –New York: Routledge, 1999.
- Hensley, A.D. “σιγαω, λαλεω and ὑποτασσω in 1 Corinthians 14:34 in Their Literary and Rhetorical Context.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 55 (2012): 343-364.
- Henten, J.W. (van) “Cleopatra in Josephus: From Herod’s Rival to the Wise Ruler’s Opposite.” Pp.115-134 in *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*. Red. A. Hilhorst, G.H. van Kooten. Ancient Judaism and Early Christianity 59. Leiden: Brill, 2005.
- Henten, J.W. (van) “The Christianization of the Maccabean Martyrs. The Case of Origen.” Pp.333-351 in *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. FS B. Dehandschutter*. Red. J. Leemans. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 241. Leuven: Peeters, 2010.
- Hentschel, A. *Diakonia im Neuen Testament*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007.

- Héring, J. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Commentaire du Nouveau Testament 7. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1949.
- Herzer, J. "Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft." *Theologische Literaturzeitung* 129 (2004): 1280.
- Herzer, J. "'Das ist gut und nützlich für die Menschen' (Tit 3,8). Die Menschfreundlichkeit Gottes als Paradigma christlicher Ethik." Pp. 101-120 in *Eschatologie und Ethik im frühen Christentum*. FS Günter Haufe. Red. C. Böttrich. Greifswalder theologische Forschungen 11. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.
- Herzer, J. "'Das Geheimnis der Frömmigkeit' (1 Tim.3,16). Sprache und Stil der Pastoralbriefe im Kontext hellenistisch-römischer Popularphilosophie – eine methodische Problemanzeige." *Theologische Quartalschrift* 187 (2007): 309-329.
- Herzer, J. "Rearranging the 'House of God'. A New Perspective on the Pastoral Epistles." Pp.547-566 in *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*. Red. A. Houtman, A. de Jong and M. Misset–van der Weg. Leiden – Boston: Brill, 2008.
- Herzer, J. "Fiktion oder Täuschung? Zur Diskussion über die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe." Pp. 489-536 in *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*. Red. J. Frey et al. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 246. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Hollander, H.W. *1 Korintiërs: een praktische bijbelverklaring*. Kampen: Kok, 1996.
- Holmes, J.M. *Text in A Whirlwind. A Critique of Four Exegetical Devices at 1 Timothy 2.9-15*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 196. Sheffield: Academic Press, 2000.
- Horbury, W. "Women in the Synagogue." Pp.358-401 in *The Cambridge History of Judaism. Volume 3: The Early Roman Period*. Red. W. Horbury et al. Cambridge: University Press, 1999.
- Horst, P.W. (van der) "The Jews of Ancient Crete." *Journal of Jewish Studies* 39 (1988): 183-200.
- Houwelingen, P.H.R. (van) "Oudsten in opspraak. Een integrale exegese van 1 Timoteüs 5:17-25." *Soteria* 24 (2007): 46-47.
- Houwelingen, P.H.R. (van) "Geestkracht op Kreta. Titus 3:3-7 uitgelegd." *Soteria* 25 (2008): 52-58.
- Houwelingen, P.H.R. (van) "Het apostolische evangelie uit Jeruzalem." Pp.19-166 in *Apostelen. Draggers van een spraakmakend evangelie*. Red. P.H.R. van Houwelingen. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: Kok, 2010.
- Houwelingen, P.H.R. (van) "Tongentaal." Pp.1757-1758 in *Christelijke Encyclopedie I-III*. Red. G. Harinck et al. Kampen: Kok, 2005.
- Houwelingen, P.H.R. (van) "Waarom alle Kretenzers leugenaars zijn." *De Reformatie* 83 (2008): 701-703.
- Houwelingen, P.H.R. (van) *1 Petrus: Rondzendbrief uit Babylon*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: Kok, 1991.

- Houwelingen, P.H.R. (van) *Timoteüs Titus. Pastorale instructiebrieven. Commentaar op het Nieuwe Testament*. Kampen: Kok, 2009.
- Hugenberger, G. P. "Women in Church Office: Hermeneutics or Exegesis? A Survey of Approaches to 1 Tim 2:8-15." *Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (1992): 341-360.
- Hurd, J.C. *The Origin of 1 Corinthians*. London: SPCK, 1965.
- Ilan, T. *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*. Text und Studien zum Antiken Judentum 44. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995.
- Instone-Brewer, D. "1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri." *Tyndale Bulletin* 51 (2001): 101-115.
- Instone-Brewer, D. "1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri." *Tyndale Bulletin* 52 (2001): 225-243.
- Irwin, B.P. "The Laying on of Hands in 1 Timothy 5:22: A New Proposal." *Bulletin for Biblical Research* 18 (2008): 123-129.
- Jeremias, J. "Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (1 Cor.7:16)." Pp.255-260 in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*. Red. W. Eltester. Berlin: Töpelmann, 1954, 1957².
- Jeremias, J. "Nochmals: war Paulus Witwer?" *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 28 (1929): 321-323.
- Jeremias, J. "War Paulus Witwer?" *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 25 (1926): 310-312.
- Jeremias, J. *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Jeremias, J. und A. Strobel. *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*. Das Neue Testament Deutsch 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936, 1975.
- Jervis, L.A. "'But I want you to know...' Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshiper (1 Cor 11:2-16)." *Journal of Biblical Literature* 112 (1993): 231-246.
- Johnson, L.A. "In Search of the Voice of Women in the Churches: Revisiting the Command to Silence Women in 1 Corinthians 14:34-35." Pp. 135-154 in *Women in the Biblical World. A Survey of Old and New Testament Perspectives – deel 1*. Red. E.A. McCabe. Lanham - Plymouth: University Press of America, 2009.
- Johnson, L.T. "First Timothy 1,1-20: the Shape of the Struggle." Pp.19-39 in *1 Timothy Reconsidered*. Red. K.P. Donfried. Colloquium Oecumenicum Paulinum 18. Leuven: Peeters, 2008.
- Johnson, L.T. *The First and Second Letters to Timothy: a New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 35A. New York: Doubleday, 2001.
- Judge, E.A. "The Appeal to Convention in Paul." Pp.178-189 in *The New Testament in its First Century Setting. Essays on Context and Background in Honour of*

- B.W. Winter. Red. P.J. Williams. Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2004.
- Kähler, E. *Die Frau in den paulinischen Briefen unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung*. Zürich – Frankfurt a.M.: Gotthelf-Verlag, 1960.
- Karris, R.J. “The Background and Significance of the Polemic in the Pastoral Epistles.” *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 549-564.
- Käsemann, E. *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Keener, C.S. “Interethnic Marriages in the New Testament (Matt 1:3-6; Acts 7:29; 16:1-3; cf. 1 Cor 7:14).” *Criswell Theological Review* 6 (2009): 25-43.
- Keener, C.S. *Paul, Women and Wives. Marriage and Women’s Ministry in the Letters of Paul*. Peabody – Massachusetts: Hendrickson, 1992.
- Kidd, R.M. *Wealth and Benificence in the Pastoral Epistles*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 122. Atlanta – Georgia: Scholars Press, 1990.
- Kidd, R.M. “Titus Apologia: Grace for Liars, Beasts, and Bellies.” *Horizons in Biblical Theology* 21 (1999): 185-209.
- Kim, H.B. “The Interpretation of ΜΑΛΙΣΤΑ in 1 Timothy 5:17” *Novum Testamentum* 46 (2004): 360-368.
- Klinker-De Klerck, M. “The Pastoral Epistles: authentic Pauline writings.” *European Journal of Theology* 17 (2008): 101-108.
- Klinker-De Klerck, M. *Als vrouwen het Woord doen. Over Schriftgezag, hermeneutiek en het waarom van de apostolische instructie aan vrouwen*. TU-Bezinningsreeks 8. Barneveld: De Vuurbaak, 2011.
- Knight III, G.W. “Two Offices (Elders/Bishops and Deacons) and Two Orders of Elders (Preaching/Teaching Elders and Ruling Elders): A New Testament Study.” *Presbyterion* 11 (1985): 1-12.
- Knight III, G.W. *The Pastoral Epistles: a Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans – Carlisle: Paternoster Press, 1992.
- Knight, G.W. “ΑΥΘΕΝΤΕΩ in Reference to Women in 1 Timothy 2:12.” *New Testament Studies* 30 (1984): 143-157.
- Knight, G.W. *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*. Kampen: Kok, 1968.
- Köstenberger A. J. and T. L. Wilder, red. *Entrusted with the Gospel. Paul’s Theology in the Pastoral Epistles*. Nashville: B&H Publishing Group, 2010.
- Köstenberger, A.J. “A Complex Sentence. The Syntax of 1 Timothy 2:12.” Pp.53-84 in *Women in the Church. An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15*. Red. A.J. Köstenberger, T. R. Schreiner. Grand Rapids: Baker Academic, 2005².
- Kraemer, R.S. “Hellenistic Jewish Women: the Epigraphical Evidence.” Pp.183-200 in *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 25. Atlanta: Scholars Press, 1986.
- Kraemer, R.S. and M.R. D’ Angelo, red. *Women & Christian Origins*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Kraemer, R.S. *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York – Oxford: University Press, 1992.
- Kroeger, C. and R.C. Kroeger, *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence*. Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
- Kruijff, Th.C. (de) *De Pastorale Brieven*. Het Nieuwe Testament. Roermond: Romen, 1966.
- Kubo, S. "1 Corinthians VII:16: Optimistic or Pessimistic?" *New Testament Studies* 24 (1977): 539-544.
- Küchler, M. *Schweigen, Schmuck und Schleier* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 1. Freiburg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Kümmel, W.G. "Verlobung und Heirat bei Paulus." Pp.275-295 in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*. Red. W. Eltester. Berlin: Töpelmann, 1954, 1957².
- Kwakkel, G. 'According to my Righteousness'. *Upright Behaviour as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44*. Oudtestamentische Studiën 46. Leiden: Brill, 2002.
- Lampe, P. "Paul, Patrons, and Clients." Pp.488-523 in *Paul in the Greco-Roman World*. Red. J.P. Sampley. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.
- Lampe, P. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 18. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987.
- Lau, A. *Manifest in the Flesh*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 86. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1996.
- Laub, F. "Sozialgeschichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühkirchlichen Haus- und Gemeindetafelparänese. Ein Beitrag zur Soziologie des Frühchristentums." *Münchener theologische Zeitschrift* 37 (1986): 29-271.
- Leclercq, H. "Diaconesse." Pp.725-733 in *Dictionnaire d' Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 4/1. Publ. par F. Cabrol, H. Leclercq. Paris: Letouzey et Ané, 1920.
- Lemaire, A. "Pastoral Epistles: Redaction and Theology." *Biblical Theology Bulletin* 2 (1972): 25-42.
- Lestapis, S. (de) *L'énigme des Pastorales de Saint Paul*. Paris: Gabalda, 1976.
- Lewis, R.M. "The 'Women' of 1 Tim 3:11." *Bibliotheca Sacra* 136 (1979): 169-170.
- Liefeld, W.L. *1 and 2 Timothy, Titus*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids – Michigan: Zondervan, 1999.
- Lietaert Peerbolte, L.J. "Man, Woman, and the Angels in 1 Cor 11:2-16." Pp.76-92 in *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*. Red. G.P. Luttikhuisen. Themes in Biblical Narrative 3. Leiden: Brill, 2000.

- Lietaert Peerbolte, L.J. *Paulus en de rest: van farizeeër tot profeet van Jezus*. Zoetermeer: Meinema, 2010.
- Lifire, Y. *Beheerders van Gods huisgezin. De verhouding tussen ἐπίσκοπος en πρεσβύτερος in de Pastorale Brieven*. Onuitgegeven masterthesis Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen, 2007.
- Lindemann, A. "Die Funktion der Herrenworte in der ethische Argumentation des Paulus im ersten Korintherbrief." Pp.677-688 in *The Four Gospels 1992. FS F. Neirynck*. Red. F. Van Segbroeck et al. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 100. Leuven: Peeters, 1992.
- Lippert, P. *Leben als Zeugnis*. Stuttgarter Biblische Monographien. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1968.
- Lips, H. (von) "Die Haustafel als 'Topos' im Rahmen der urchristlichen Paränase. Beobachtungen anhand des 1.Petrusbriefes und des Titusbriefes." *New Testament Studies* 40 (1994): 261-280.
- Lips, H. (von) *Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefe*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 122. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Lips, H. (von) *Von den 'Pastoralbriefen' zum 'Corpus Pastorale'. Eine Hallische Sprachschöpfung und ihr modernes Pendant als Funktionsbestimmung dreier neutestamentlicher Briefe*. Berlin – New York: De Gruyter, 2010².
- Loader, W. *The New Testament on Sexuality*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2012.
- Lock, W. *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (I&II Timothy and Titus)*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh: T&T Clark, 1924.
- Lohfink, G. "Weibliche Diakone im Neuen Testament." Pp.320-338 in *Die Frau im Urchristentum*. Red. G. Dautzenberg et al. Freiburg: Herder, 1983.
- Lührmann, D. "Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie." *New Testament Studies* 27 (1980): 83-97.
- MacDonald, M.Y. *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. Society for New Testament Studies Monograph Series 60. Cambridge: University Press, 1988.
- MacDonald, M.Y. "Rereading Paul. Early Interpreters of Paul on Women and Gender." Pp. 236-253 in *Women and Christian Origins*. Red. R.S. Kraemer and M.R. D'Angelo. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Madsen, T.B. "The Ethics of the Pastoral Epistles." Pp.219-240 in *Entrusted with the Gospel. Paul's Theology in the Pastoral Epistles*. Red. A.J. Köstenberger, T.L. Wilder. Nashville – Tennessee: B&H Publishing Group, 2010.
- Malherbe, A.J. "'Christ Jesus Came into the World to Save Sinners': Soteriology in the Pastoral Epistles." Pp.331-358 in *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*. Red. J.G. van der Watt. Leiden: Brill, 2005.
- Malherbe, A.J. *Moral Exhortation, a Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia – Pennsylvania: Westminster Press, 1986.

- Malina, B.J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville – Kentucky: Westminster John Knox Press, 1993.
- Mappes, D.A. “Moral Virtues Associated With Eldership.” *Bibliotheca Sacra* 160 (2003): 202-218.
- Marshall, I.H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- Martimort, A.G. *Deaconesses: An Historical Study*. San Francisco: Ignatius, 1986.
- Martin, D.B. *The Corinthian Body*. New Haven – London: Yale University Press, 1995.
- Martin, R.P. *Worship in the Early Church*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1974².
- Martin, W.J. “I Corinthians 11:2-16: an interpretation.” Pp.231-241 in *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce on his 60th Birthday*. Red. W.W. Gasque, R.P. Martin. Exeter: Paternoster, 1970.
- Mayer, G. *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*. Stuttgart: Kohlhammer, 1987.
- McCabe, E.A. (red.), *Women in the Biblical World. A Survey of Old and New Testament Perspectives. 2 delen*. Lanham – Plymouth: University Press of America, 2011.
- McKee, E.A. *Elders and the Plural Ministry: the Role of Exegetical History in Illuminating John Calvin’s Theology*. Genève: Librairie Droz, 1988.
- McKee, E.A. *John Calvin on the Diaconate and the Liturgical Almsgiving*. Travaux d’ Humanisme et Renaissance 197. Genève: Librairie Droz, 1984.
- Meeks, W.A. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven – London: Yale University Press, 1983.
- Meier, J.P. “Presbyteros in the Pastoral Epistles.” *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973): 323-345.
- Merkle, B.L. *The Elder and Overseer. One Office in The Early Church*. Studies in Biblical Literature 57. New York: Peter Lang: 2003.
- Merz, A. “Gen(de)red Power: Die Macht des Genres im Streit um die Frauenrolle in Pastoralbriefen und Paulusakten.” *HTS Theologische Studies / Theological Studies* 68 (1), 2012, # Art.1185, 9 pages.
- Merz, A. *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus: intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 52. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Merz, A. “Patrones, beschermster, weldoenster of gewoon behulpzaam? Problemen bij de vertaling van de passage over Febe (Romeinen 16:1-2).” *Met Andere Woorden* 29 (2010): 11-21.
- Merz, A. “Amore Pauli: Das Corpus Pastorale und das Ringen um die Interpretationshoheit bezüglich des paulinischen Erbes.” *Theologische Quartalschrift* 187 (2007): 274-294.

- Miller, J.D. *The Pastoral Letters as Composite Documents*. Society for New Testament Studies Monograph Series 93. Cambridge: University Press, 1997.
- Minois, G. *A History of Old Age*. Cambridge: Polity, 1989.
- Moessner D.P. and I. Reicke, red. *Re-examining Paul's Letters, The History of The Pauline Correspondence*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001.
- Moo, D. J. "1 Timothy 2: 11-15: Meaning and Significance." *Trinity Journal* 1 (1980): 62-83.
- Moo, D.J. "What Does It Mean Not to Teach or to Have Authority over Men." Pp.179-193 in *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*. Red. J. Piper, W. Grudem. Wheaton – Illinois: Crossway Books, 1991.
- Moore, A.L. *The Parousia in the New Testament*. Supplements to Novum Testamentum 13. Leiden: Brill, 1966.
- Morris, L.L. *The First Epistle of Paul to the Corinthians: an Introduction and Commentary*. The Tyndale New Testament Commentaries. London: Tyndale Press, 1969.
- Mounce, W.D. *Pastoral Epistles*. World Biblical Commentary 46. Nashville: Thomas Nelson, 2000.
- Moxnes, H. "Honor and Shame." Pp.19-40 in *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Red. R.L. Rohrbaugh. Peabody – Massachusetts: Hendrickson, 1996.
- Müller, P. *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992.
- Müller-Bardorff, J. "Zur Exegese von 1 Timotheus 5,3-16." Pp.113-133 in *Gott und die Götter. FS E. Fascher*. Red. H. Bardtke et al. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958.
- Mulder, M.C. "En daarna Eva. Over het schriftberoep van Paulus met name in 1 Timoteüs 2:11-15." Pp.174-200 in *Vrouwen op een zij-spoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in gereformeerd perspectief*. Red. J.M. Aarnoudse e.a. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1998.
- Murphy-O'Connor, J. "Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16." *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 482-500.
- Murphy-O'Connor, J. "The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11." *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 601-606.
- Murphy-O'Connor, J. "Works without Faith in 1 Cor VII:14." *Revue Biblique* 84 (1977): 349-361.
- Murphy-O'Connor, J. *Keys to First Corinthians. Revisiting the Major Issues*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Mussner, F. "Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenze." Pp.166-177 in *Wort Gottes in der Zeit. FS K.H. Schelke*. Red. H. Feld, J. Nolte. Düsseldorf: Patmos, 1973.
- Neirynck, F. "The Sayings of Jesus in 1 Corinthians." Pp.141-176 in *The Corinthian Correspondence*. Red. R. Bieringer. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 125. Leuven: Peeters, 1996.

- Neste, R. (Van) *Cohesion and Structure in the Pastoral Epistles*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 280. London – New York: T&T Clark, 2004.
- Neste, R. (Van) “The Message of Titus: An Overview.” *Southern Baptist Journal of Theology* 7 (2003): 18-30.
- Neudorffer, H.-W. *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*. Historisch-Theologische Auslegung. Wuppertal: Brockhaus – Giessen: Brunnen, 2004.
- Neumann, J.N., M. Sigismund und U. Volp, “Der Mensch in seinen Lebensphasen.” Pp.52-64 in *Neues Testament und Antike Kultur II: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*. Red. K. Erlemann, K. Scherberich (et.al.). Neukirchen – Vluyn: Neukirchener, 2005.
- Niehoff, J. “Kreta.” Pp.828-834 in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Deel 6*. Stuttgart -Weimar: J.B. Metzler, 1999.
- Oberlinner, L. “Öffnung zur Welt oder Verrat am Glauben? Hellenismus in den Pastoralbriefen.” Pp.135-163 in *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*. Red. J. Beutler. Quaestiones Disputatae 190. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2001.
- Oberlinner, L. *Die Pastoralbriefe*. 3 delen. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 11. Freiburg: Herder, 1994-1996.
- Osiek, C., and D.L. Balch. *Families in the New Testament World. Households and Housechurches*. Louisville – Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997.
- Oyen, G. (Van) “Eva in het Nieuwe Testament: 2 Kor.11,3 en 1 Tim.2,13-14.” Pp.35-48 in *Adam en Eva in het paradijs. Actuele visies op man en vrouw uit 2000 jaar christelijke theologie*. Red. H. Goris, S. Hennecke. Utrechtse Studies 7. Zoetermeer: Meinema, 2005.
- Padgett, A. “The Pauline Rationale for Submission: Biblical Feminism and the Hina Clauses of Titus 2:1-10.” *Evangelical Quarterly* 59 (1987): 39-52.
- Padgett, A. “Wealthy Women at Ephesus: 1 Timothy in Social Context.” *Interpretation* 41 (1987): 19-31.
- Padgett, A.G. “The Significance of ἀντί in 1 Corinthians 11:15.” *Tyndale Bulletin* 45 (1994): 181-187.
- Page, S. “Marital Expectations of Church Leaders in the Pastoral Epistles.” *Journal for the Study of the New Testament* 50 (1993): 105-120.
- Paige, T. “The Social Matrix of Women Speech at Corinth. The Context and Meaning of the Command to Silence in 1 Corinthians 14:33b-36.” *Bulletin for Biblical Research* 12 (2002): 217-242.
- Paschke, B.A. “The *cura morum* of the Roman Censors as Historical Background for the Bishop and Deacon Lists of the Pastoral Epistles.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 98 (2007): 105-119.
- Payne, P.B. “1 Timothy 2.12 and the Use of οὐδὲ to Combine Two Elements to Express a Single Idea.” *New Testament Studies* 54 (2008): 235-253.
- Payne, P.B. “Libertarian women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo’s Article, ‘1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance’.” *Trinity Journal* 2 (1981): 169-197.

- Payne, P.B. *Man and woman, one in Christ. An exegetical and theological study of Paul's letters*. Grand Rapids Michigan: Zondervan, 2009.
- Pearson, B.A. "Jesus' Teachings as Regulations in the Early Church." *Interpretation* 26 (1972): 348-351.
- Phipps, W.E. "Is Paul's Attitude towards Seksual Relations Contained in 1 Cor. 7:1?" *New Testament Studies* 28 (1982): 125-131.
- Pietersen, L.K. *The Polemic of the Pastorals. A Sociological Examination of the Development of Pauline Christianity*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 264. London – New York: T&T Clark, 2004.
- Pietersma, A. *The Apocryphon of Jannes & Jambres The Magicians*. Leiden: Brill, 1994.
- Prior, M. *Paul the Letter-writer and the Second Letter to Timothy*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 23. Sheffield: Academic Press, 1989.
- Quinn, J.D. and W.C. Wacker. *The First and Second Letters to Timothy. A New Translation with Notes and Commentary*. Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids – Michigan: Eerdmans 1999.
- Quinn, J.D. *The Letter to Titus*. Anchor Bible 35. New York: Doubleday, 1990.
- Redalié, Y. *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*. Le Monde de la Bible. Genève: Labor et Fides, 1994.
- Redalié, Y. "Le rôle de la figure de Paul dans la théologie des Épîtres Pastorales." *Revue Biblique* 115 (2008): 596-612.
- Reed, J.T. "Cohesive Ties in 1 Timothy: in Defense of the Epistle's Unity." *Neotestamentica* 26 (1992): 192-213.
- Reed, J.T. "Discourse Features in the New Testament Letters with Special Reference to the Structure of 1 Timothy." in *Journal of Translation and Textlinguistics* 6 (1993): 228-252.
- Reed, J.T. "To Timothy or Not? A Discourse Analysis of 1 Timothy." Pp.90-118 in *Biblical Greek Language and Linguistics*. Red. S.E. Porter, D.A. Carson. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 80. Sheffield: Academic Press, 1993.
- Reiser, M. "Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?" *Biblica* 74 (1993): 27-44.
- Richards, W.A. *Difference and Distance in Post-Pauline Christianity: an Epistolary Analysis of the Pastorals*. New York: Peter Lang, 2002.
- Ridderbos, H.N. *De Pastorale Brieven*. Commentaar op het Nieuwe Testament 16. Kampen: Kok, 1967.
- Riley Estep, J. "Women in Greco-Roman Education and Its Implications for 1 Corinthians 14 and 1 Timothy 2." Pp.80-93 in *Women in the Biblical World. A Survey of Old and New Testament Perspectives – deel 2*. Red. E.A. McCabe. Lanham – Plymouth: University Press of America, 2011.
- Roberts, R.L. "The meaning of *Chorizo* and *Douloo* in I Corinthians 7:10-17." *Restoration Quarterly* 8 (1965): 179-184.
- Robertson, A. and A. Plummer. *A Critical and Exegetical Commentary of the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. The International Critical Commentary

- on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh: T&T Clark, 1914².
- Robinson, J.A.T. *The Body. A Study in Pauline Theology*. Studies in Biblical Theology 5. London: SCM Press, 1957.
- Roloff, J. *Der erste Brief an Timotheus*. Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 15. Zürich: Benzinger Verlag – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Romaniuk, K. “Was Phoebe in Romans 16,1 A Deaconess?” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 81 (1990): 132-134.
- Saucy, R.L. “Women’s Prohibition to Teach Men: An Investigation into Its Meaning and Contemporary Application.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 37 (1994): 79-97.
- Schlarb, E. *Die Gesunde Lehre: Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe*. Marburger Theologische Studien 28. Marburg: Elwert Verlag, 1990.
- Schmithals, W. “The Corpus Paulinum and Gnosis.” Pp.107-124 in *The New Testament and Gnosis*. Red. A.H.B. Logan, A.J.M. Wedderburn. Edinburg: T&T Clark, 1983.
- Schnabel, E.J. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Historisch-Theologische Auslegung. Wuppertal: Brockhaus – Giessen: Brunnen, 2006.
- Scholer, D.M., red. *Social Distinctives of the Christians in the First Century. Pivotal Essays by E.A. Judge*. Peabody – Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2008.
- Schöllgen, G. “Die διπλή τιμή von 1 Tim.5,17.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 80 (1989): 232-239.
- Schrage, W. “Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik. Ein Beitrag zu 1 Kor 7,29-31.” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964): 125-134.
- Schrage, W. *Der erste Brief an die Korinther*. 4 delen. Zürich: Benzinger – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991-2001.
- Schrage, W. *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*. Gütersloh: Mohn, 1961.
- Schreiner, T. R. *Paul, Apostle of God’s Glory in Christ. A Pauline Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press – Leicester: Apollos, 2001.
- Schüssler Fiorenza, E. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1994².
- Schwarz, R. *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefe*. Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1983.
- Schweizer, E. “Scheidungsrecht der jüdische Frau? Weibliche Jünger Jesu?” (deel 1) *Evangelische Theologie* 42 (1982): 294-297.
- Spicq, C. “La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néotestamentaires.” *Revue Biblique* 76 (1969): 508-527.

- Spicq, C. *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire*. Deel II. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Spicq, C. *Saint Paul: les Épîtres Pastorales*. 2 delen. Études Bibliques. Paris: Gabalda, 1969⁴.
- Standhartinger, A. *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag von "Joseph und Aseneth."* Leiden: Brill: 1995.
- Standhartinger, A. "Eusebeia in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum Einfluss römischen Denkens auf das entstehende Christentum." *Novum Testamentum* 48 (2006): 51-82.
- Steel, C. *Historische inleiding tot de wijsbegeerte*. Wijsgerige Verkenningen 7. Leuven: Universitaire Pers, 1989.
- Stettler, H. *Die Christologie der Pastoralbriefe*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 105. Tübingen: Mohr-Siebeck; 1998.
- Stiefel, J.H. "Women Deacons in 1 Timothy: A Linguistic and Literary Look at 'Women Likewise...'" (1 Tim.3,11)." *New Testament Studies* 41 (1995): 442-457.
- Stoppels, S. "In het begin was er *diakonia*." Pp.11-18 in *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap*. Red. H. Crijns et al. Kampen: Kok, 2004.
- Strelan, R. *Paul, Artemis and the Jews in Ephesus*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 80. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.
- Strycker, E. (De). *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*. Kappelen: Pelckmans – Baarn: Ambo, 1987³.
- Stuhlmacher, P. "Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern." *Evangelische Theologie* 28 (1963): 165-186.
- Swinson, L.T. "Πιστὸς ὁ λόγος: An Alternative Analysis." Lezing gehouden op de *Annual Meeting* van de Society of Biblical Literature. New Orleans, 2009.
- Tajra, H.W. *The Martyrdom of St. Paul*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994.
- Thielman, F. "Household Conduct and the Gospel's Attractiveness: The Relationship between Theology and Ethics in Titus 2." Lezing gehouden op de *Annual Meeting* van de Evangelical Theological Society. San Francisco, 2011.
- Thiessen, W. *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*. Tübingen: Franke Verlag, 1995.
- Thiselton, A.C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans – Carlisle: Paternoster Press, 2000.
- Thraede, K. "Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der Alten Kirche." Pp.31-187 in 'Freunde in Christus werden...' *Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche*. Red. G. Scharffenort, K. Thraede. Gelnhausen – Berlin: Burckhardtthaus-Verlag, 1977.

- Thraede, K. "Zum historischen Hintergrund der 'Haustafeln' des NT." Pp.359-368 in *Pietas. FS B. Kötting*. Red. E. Dassman, K.S. Frank. Münster: Aschendorff, 1980.
- Thurston, B.B. *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Towner, P.H. *The Goal of our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 34. Sheffield: Academic Press, 1989.
- Towner, P.H. *The Letters to Timothy and Titus*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2006.
- Trebilco, P. "Asia." Pp.291-362 in *The Book of Acts in its First Century Setting*. Deel 2. Red. D.W.J. Gill, C. Gempf. Grand Rapids – Michigan: Eerdmans, 1994.
- Trebilco, P. *Jewish Communities in Asia Minor*. Society for New Testament Studies Monograph Series 69. Cambridge: University Press, 1991.
- Trebilco, P. *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004.
- Treggiari, S. "Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent Was It?" Pp.31-46 in *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*. Red. B. Rawson. Oxford: Clarendon, 1991.
- Trummer, P. "*Corpus paulinum – Corpus Pastorale*. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen." Pp.122-145 in *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften: zur Paulusrezeption im NT*. Red. K. Kertelge. Quaestiones Disputatae 89. Freiburg: Herder, 1981.
- Trummer, P. *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1978.
- Tsuji, M. "Zwischen Ideal und Realität. Zu den Witwen in 1 Tim.5.3-16." *New Testament Studies* 47 (2001): 92-104.
- Tsuji, M. "Persönliche Korrespondenz des Paulus: zur Strategie der Pastoralbriefe als Pseudepigrapha." *New Testament Studies* 56 (2010): 253-272.
- Unnik, W.C. (van) "The Christian's Freedom of Speech in the New Testament." *Bulletin of the John Rylands Library* 44 (1962): 466-488.
- Verner, D.C. *The Household of God*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 71. Chico – California: SBL, 1983.
- Versteeg, J.P. "Nieuwtestamentisch profiel van de ouderling." Pp.11-55 in *Uit liefde tot Christus en Zijn gemeente. Een handreiking aan de ouderling*. Red. D. Koole, W.H. Velema. Kampen: Kok, 1982.
- Villiers, P.G.R. (de) "Heroes at Home: Identity, Ethos, and Ethics in 1 Timothy Within the Context of the Pastoral Epistles." Pp.357-386 in *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament*. Red. J.G. van der Watt. Berlin: de Gruyter, 2006.
- Völkl, R. *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*. Würzburg: Echter Verlag, 1961.

- Wagener, U. *Die Ordnung des 'Hauses Gottes'. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994.
- Wainwright, G. "Praying for Kings: The Place of Human Rulers in the Divine Plan of Salvation." *Ex Auditu* 2 (1986): 117-127.
- Wainwright, J.J. "Eusebeia: Syncretism or Conservative Contextualization?" *Evangelical Quarterly* 65 (1993): 211-224.
- Walker, P. "Revisiting the Pastoral Epistles – Part 1." *European Journal of Theology* 21 (2012): 4-16.
- Wall, R.W. "1 Timothy 2:9-15 Reconsidered (Again)." *Bulletin for Biblical Research* 14 (2004): 81-103.
- Wall, R.W. "The Function of the Pastoral Letters within the Pauline Canon of the New Testament: A Canonical Approach." Pp. 27-44 in *The Pauline Canon.* Red. S.E. Porter. Leiden - Boston: Brill, 2004.
- Ward, R.B. "Musonius and Paul on Marriage." *New Testament Studies* 36 (1990): 281-289.
- Weder, H. "Perspective der Frauen?" *Evangelische Theologie* 43 (1983): 175-178.
- Weiser, A. "Titus 2 als Gemeindeparänese." Pp.397-414 in *Neues Testament und Ethik. FS R. Schnackenburg.* Red. H. Merklein. Freiburg: Herder, 1989.
- Wendland, E. "'Let no One Disregard You!' (Titus 2:15): Church Discipline and the Construction of Discourse in a Personal 'Pastoral Epistle'." Pp.334-351 in *Discourse Analysis and the New Testament.* Red. S.E. Porter, J.T. Reed. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 170. Sheffield: Academic Press, 1999.
- Wendland, H.D. *Ethik des Neuen Testaments.* Neues Testament Deutsch Ergänzungsreihe 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- White, L.M. "Paul and Pater Familias." Pp.457-487 in *Paul in the Greco-Roman World.* Red. J.P. Sampley. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.
- Wieland, G.M. *The Significance of Salvation. A Study of Salvation Language in the Pastoral Epistles.* Bletchley: Paternoster, 2006.
- Wilder, T.L. "Literary Property, Pseudonymity, and the New Testament with Special Reference to Bart Ehrman's Forged." Lezing gehouden op de *Annual Meeting* van de Society of Biblical Literature. San Francisco, 2011.
- Williams, D.J. *Paul's Metaphors. Their context and character.* Peabody: Hendrickson Publishers, 1999.
- Wimbush, V.L. *Paul, the Worldly Ascetic. Response to the World and Self-Understanding according to 1 Corinthians 7.* Macon: Mercer University Press, 1987.
- Winter, B.W. "Providentia for the Widows of 1 Timothy 5.3-16." *Tyndale Bulletin* 39 (1988): 83-99.
- Winter, B.W. "Secular and Christian Responses to Corinthian Famines." *Tyndale Bulletin* 40 (1989): 86-106.
- Winter, B.W. "The 'Underlays' of Conflict and Compromise in 1 Corinthians." Pp.139-155 in *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in*

- Conflict: Essays in Honour of Margaret Thrall*. Red. T.J. Burke, J.K. Elliot. Novum Testamentum Supplement Series 109. Leiden: Brill, 2003.
- Winter, B.W. *After Paul left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids – Michigan: Eerdmans: 2001.
- Winter, B.W. *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2003.
- Wire, A.C. *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Augsburg Portress, 1990.
- Wiseman, J. "Corinth and Rome I: 228 B.C.-A.D. 267." Pp.438-548 in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II,7.1*. Red. H. Temporini, W. Haase. Berlin – New York: De Gruyter, 1979.
- Witherington, B. *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 1995.
- Witherington, B. *Jesus, Paul and the End of the World. A Comparative Study in New Testament Eschatology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Witherington, B. *Women in the Earliest Churches*. Society for New Testament Studies Monograph Series 59. Cambridge: University Press, 1988.
- Wolter, M. *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Woyke, J. *Die neutestamentlichen Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick*. Stuttgarter Bibelstudien 184. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000.
- Yarbrough, O.L. *Not Like the Gentiles. Marriage Rules in the Letters of Paul*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 80. Atlanta – Georgia: Scholars Press, 1985.
- Young, F. *The Theology of the Pastoral Letters*. New Testament Theology. Cambridge: University Press, 1994.
- Ysebaert, J. *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche*. Breda: Eureia, 1994.
- Zamfir, K. and J. Verheyden. "Text-Critical and Intertextual Remarks on 1 Tim 2:8-10." *Novum Testamentum* 50 (2008): 376-406.

INDEX

1. Tekstregister

Oude Testament

Genesis		Ruth	
1	170	2,9	170
1,26	170		
2	57, 58,	2 Kronieken	
205, 220		15,7	120
2,7-8.15	57		
3	58, 220	Job	
3,13	57	1,9-11	73
3,16	59, 217	2,2-6	73
4,1	59	28,28	46
6,2.4	206		
20,6	170	Psalmen	
20,11	46	133,2	43
		140,2	43
Exodus		27,2	43
2,1	171	62,5	43
7,11.22	108	25,6	43
8,3.14-15	108	72,13	43
9,11	108	137,1	207
18,21	46		
20,12	96, 100	Spreuken	
29,37	189	5,18-19	179
		6,29	170
Leviticus		Jesaja	
6,18	189	13,16	171
19,32	86	52,5	125
24,14	116		
		Jeremia	
Numeri		7,18	204
5,18	209	30,5	101
18,31	120		
		Ezechiël	
Deuteronomium		7,19	204
17,6	118	36,20	125
19,15	118		
19,15-21	113	Maleachi	
25,4	120	1,11	42
25,5-10	109		
28,30	171		

Nieuwe Testament

Matteüs		21,24	178
5,32	188	22,19-20	188
6,20	54		
10,10	120	24,50	43
15,4	96		
18,8	172	Johannes	
18,15	119	7,37	108
18,16	118	6,39.40.44.54	108
19,6.9	188	9,31	46
20,26-28	76	11.24	108
26,24	172	12,48	108
26,26-28	188		
		Handelingen	
Marcus		2,17	108
7,27	172	2,42	134
9,5	172	4,9	126
9,42	172	5,6	178
10,9.11-12	188	5,6.10	85
10,12	185	6,1	96
12,40.41-44	93	6,1-6	76, 93
13	108	6,1-7	76
14,22-24	188	6,2	76
		9,36-39	95
Lucas		9,36-41	93
1,18	85	11,28-30	215
1,54	127	13,3	116
2,36-38	215	14,23	68
2,36-39	93, 101,	18	28
	215	18,1-2	163
2,51	51	18,1-18	164
4,25-26	93	19	28
7,11-17	93	20,17.28	115, 132
10,7	120, 188	20,28	69
10,34.35	72	20,35	127
10,17.20	51	21,9	52
12,11	150	21,10-14	215
12,42	135		
16,1.3.8	135	Romeinen	
16,18	188	2,24	125
17,7	95	4,21	46
17,8	76	5,3-5	108
18,2-5	93	11,9	73
20,47	93	12,8	68, 117,
21,1-4	93		192

13	151	9,14	120, 188
13,1	51	9,19-23	244
13,1.2	64	9,20-23	174
13,1.5	150	10,11	233
13,3-4	151	11,2	202
13,1-7	150	11,3	203
14,17-19	192	11,4-6	211
16,1-2	76, 78, 79	11,4b.5b	202
	134	11,4-7	200
16,17	135, 164	11,5	51, 52
16,23		11,5.6.7	222
		11,6	204, 218
1 Korintiērs		11,7	205
1,2	42	11,7-12	211
1,8	133	11,8-9	205, 206
4,1.2	135	11,10	200, 206
4,9	207	11,11-12	207
4,17	208	11,13-15	207-208
5,1.9.11	175	11,13-16	211
6,9.12-20	175	11,14-15	200
7	168	11,16	208, 218
7,1	170	11,23	188
7,1-7	221	12,10	216
7,2	170, 171, 175-176	14,5.18-19	173, 174
	171	14,23	218
7,3	176	14,24	119
7,4	171	14,29	216
7,5	173	14,33	208
7,5-6	173	14,33b	218
7,6	172	14,33b-36	213, 222
7,6-7	173, 174, 177	14,34	215, 216, 217
7,7	184, 185	14,34-35	41, 214
7,10-11	221	14,35	216
7,10-16	185, 186	14,35b	218
7,12-13	188-190	14,36	218
7,14	186, 187	15,51	179
7,15	190-192		
7,15c	190	2 Korintiērs	
7,15-16	191, 208	1,8	97
7,17	177,178	2,12-13	31
7,26	177	2,14	42
7,28	177-179	2,23-33	15
7,29-35	104	4,14	179
7,39	118	5,1	179
9,9	118	5,4	97
9,13-14	118	8,19	76

9,13	51	1 Timoteüs	
11,8-9	118	1,15	38
13,1	118	2,1-4	152
		2,2	15
Galaten		2,2-6,2	35, 36
2,5	51	2,8	40-44
3,19	46, 207	2,8-3,1a	157
3,28	202	2,9	45-46
4,2	135	2,10	46-47
5,1	125	2,11-12	38, 56,
6,6	118		61-64,
6,10	100		220
		2,11	50-52
Efeziärs		2,12	52-56
5,11-13	119	2,13-14	56-59
5,22.24	51	2,15a	57
5,22-6,9	35	2,15	59-60
6,2	96	3,1a	37
6,5-8	126	3,1	38
6,5-9	124, 125	3,1-13	157
6,9	124	3,1	38
		3,2-6	70-72,
Filippenzen			131
1,1	76, 77	3,2.12	220
1,22-25	179	3,4	51
2,17	179	3,4-5	135
3,20	244	3,5	71
4,8	143	3,4.5.12	117
		3,6	72
Kolossenzen		3,7	73
1,22	133	3,8-10.12	79
3,18	51	3,10	80
3,18-4,1	35	3,10.13	76
3,21-4,1	124, 125	3,11	77-78,
3,22-25	126		80
4,1	124	4,1	108, 233
		4,9	38
1 Tessalonicenzen		4,12	84
1,8	42	4,14	85
4,7	190	4,14-15	104
4,11	51	5,1	85, 86
4,15-17	179	5,1-2	86-88,
5,12	68, 117		157
3,12	51	5,3	93-95

5,3-16	158	1,6-9	133-134
5,4	95, 97-100	1,9	37, 69, 136, 137
5,5	101	1,9.13	119
5,6	102	1,10-16	137
5,7	102	2,1	140
5,8	100	2,2	142
5,9	220	2,2-6	84
5,9-15	93, 102	2,2.3	85
5,9-10	106	2,2-3,2	35
5,11-12	103-104	2,3	142
5,13	104	2,4-5	143, 144
5,14	104	2,4.5	221
5,15	107	2,5	41, 51, 126, 150
5,17	115, 117		
5,17-25	85, 158	2,6-8	143
5,18	118, 119, 120	2,7.14	47
5,19	85	2,9	51,150
5,20	118	2,9-10	124, 125, 144
5,22	116	2,10	126, 159
6,1	124, 125	2,11	233
6,1-2a	158	2,13	233
6,2	124, 126-127	2,14	47
6,3-10	46, 71	2,15	149
6,5	172	3,1	51, 150
6,14	233	3,1-2.8	149, 159
6,17-18	46	3,2	151
6,21	46	3,4	233
		3,8	47
		3,9-11	137
2 Timoteëtis		3,8	47
1,10	233	3,8.14	117
3,1	233		
3,1-9	46, 108-109	Filemon	
3,6	88	9	85
3,6-7	104, 107	Hebreeën	
4,1	113, 233	10,28	118
4,2	37, 119	13,9	172
Titus		Jakobus	
1,2	46	1,2-4,12	108
1,5	132	1,27	93
1,5.7	118	2,9	119
1,5-9	132, 158	5,3	108
1,6	220		

1 Petrus		2 Petrus	
1,6-7	108	1,3.6.7	15
2,13	51	2,9	15
2,13-17	150	3,3	108
2,13-3,7	35	3,11	15
2,18	51		
2,18-25	36	Judas	
2,25	68, 69	1,15	119
3,1.5	51		
3,1-7	45, 183	Openbaring	
3,3-6	41	7,14	178
4,10	135	12,10	73
4,11	76	18	108
5,1-7	85, 132	18,7	93
5,5	51	18,7.9	103

Deutero-canonieke en apocriefe literatuur

I Henoch		Pseudo-Phocylides	
99,3	207	<i>Sententiae</i>	
Baruch		210-211	210
5,1	46	Sirach	
Jubileeën		1,18	175
4,6	207	1,25	46
Judit		3,13	175
8,8	101	4,31	178
11,17	46, 101	8,6	86
13,19	101	25,24	57
I Makkabeeën		33,25-33	128
3,6	178	Suzanna	
II Makkabeeën		34	116
7	15	Testamentum Job	
IV Makkabeeën		24,10	204
7,6.22	46	Testamentum Naftali	
15,28	46	2,9-10	172
16,10	101	8,1	172
16,12	46	8,7-10	172
17,15	46		

Qumran en rabbijnse literatuur

CD		12,7-8	125
5,18-19	108	15,15-17, 108	207
		4QD ^b	207

QFlor		1QSa	
1,1-6a	207	2,3-11	207
QpHab		Jevamot	
2,5-11	108	14,1	193
1QM		Sifre Deuteronomium	
7,4-6	207	37	57
4QM ^a	207	Sota	
		3,4	61

Apostolische Vaders

Barnabas		Ignatius	
19,7	124	<i>Ad Philadelphios</i>	
1 Clemens		2,1	142
21,8	15	<i>Ad Smyrnaeos</i>	
2,3	43	13,1	93
29,1	43	<i>Ad Polycarpum</i>	
42,4	77	4,1	93
2 Clemens		4,3	93, 124
13,2	125	Pastor Hermas	
10,5	142	<i>Similitudes</i>	
Didachè		9.25.2	76
14,3	42	Polycarpus	
15,1	76, 77	<i>Ad Philadelphios</i>	
4,10-11	124	10,3	125

Flavius Josephus

<i>De bello Judaico</i>		15.259	193
1.259	33	20.195.3	46
<i>Antiquitates Judaicae</i>		<i>Contra Apionem</i>	
1.163	170	2.140.2	46
7.130.2	46	2.201	207, 217
7.153.3	46	2.109	179
12.284.3	46	2.206	100
14.p.54	46		
14.309.1	46		
14.346	33		

Philo

<i>De Decalogo</i>		<i>De opificio mundi</i>	
112	100	105	141

<i>De plantatione</i>		<i>De vita Mosis</i>	
3.132.7-8	127	2.66-70	172
<i>De specialibus legibus</i>		<i>Legatio ad Gaium</i>	
3.10.56	209	281	163
3.170	63	<i>Quaestiones in Genesim</i>	
<i>De somniis</i>		1.33.46	58
1.140	207		

Kerkvaders

Clemens Alexandrinus		Oracula Sibyllina	
<i>Stromateis</i>		3.359	204
1.49.2	32	Origenes	
Eusebius		<i>Fragm. in I Corinthios</i>	
<i>Historia Ecclesiastica</i>		33.8-14	170
7.2	116	Tertullianus	
Johannes Chrysostomos		<i>Apologeticum</i>	
<i>Hom. iv in epist. ad Titum</i>		30.4	43
751γ'	146	<i>De Pudicitia</i>	
Justinus Martyr		18.9	116
<i>Apologia</i>			
1.76.5	76		

Overige Griekse en Romeinse auteurs

Apuleius		Aulus Gellius	
<i>Metamorphoses</i>		<i>Noctes Atticae</i>	
7.6.3	204	2.15	86
Aristophanes		Callimachus	
<i>Thesmophoriazusae</i>		<i>In Iovem</i>	
838	204	8-9	32
Aristoteles		Cicero	
<i>Politica</i>		<i>De Officiis</i>	
2.2.1232		1.34	86
2.7	32	<i>Pro Caelio</i>	
7.14.12	170	38	110
1253b-1255b	36	Dio Cassius	
1.2.4-5	128	<i>Historiae Romanae</i>	
<i>Ethica Nicomachea</i>		43.50.3-4	163
8.11	128	Dio Chrysostomus	
Artemidorus		<i>Orationes</i>	
<i>Oneirocritica</i>		8.9	166
1.18-19	210	31.54-55	27

Epictetus		9.879c	86
<i>Diatribae</i>		11.917a	57
1.16.9-14	210	<i>Respublica</i>	
Homerus		5.463c	86
<i>Odyssee</i>		Plutarchus	
19.174	31	<i>Alexander</i>	
Juvenalis		21.9	170
<i>Saturae</i>		<i>Julius Caesar</i>	
6.434-456	61	47.8	163
Livius		<i>Moralia</i>	
<i>Ab urbe condita</i>		139	45
34.2.9-10	219	140D	104, 183
Lucianus		140F	180
<i>De merc. cond. pot. fam.</i>		142D	219
36	61	142F-143A	180
<i>Dialogi Meretricii</i>		196A	121
5.3	204	267B	210
<i>Fugitivi</i>		Seneca	
27	204	<i>Ad Helviam</i>	
Marcus Aurelius		16.3-4	49
<i>In se ipsum</i>		<i>De beneficio</i>	
1.17.7	170	3.18.21	126
Musonius Rufus		<i>De clementia</i>	
<i>Dissertationes</i>		1.24.1	128
13	74, 179, 180	Strabo	
14	180	<i>Geographica</i>	
Ovidius		8.6.20	162
<i>Ars amatoria</i>		8.6.23	163
2.585-586	179	10.4.20-22	32
2.685	179	14.1.24	26
Pausanias		14.2.29	26
<i>Graeciae descriptio</i>		Suetonius	
2.4.6	163	<i>Divus Augustus</i>	
Petronius		45.5	210
<i>Satyricon</i>		Tacitus	
110	110	<i>Germania</i>	
Plato		19	204
<i>Leges</i>			
8.840.a	170		

2. Register van moderne auteurs

- Aageson, J.W., 17, 19, 251
Anderson, R.D., 199, 201, 203, 204,
205, 206, 208, 209, 210, 215, 216,
251
Anton, P., 12
Avemarie, F., 61, 251
Baker, W.R., 41, 46, 54, 200, 251,
Balch, D.L., 36, 44, 61, 74, 128, 129,
172, 251, 265
Baldwin, H.S., 54, 251
Bandy, A.C., 33, 251
Barclay, J.M.G., 27, 251
Barentsen, J., 244, 251
Barrett, C.K., 166, 189, 190, 207,
251, 252
Bartsch, H.-W., 124, 125, 126, 129,
252
Bassler, J.M., 90, 94, 95, 99, 107, 252
Bauckham, R.J., 178, 252
Baum, A.D., 24, 252
Belleville, L.L., 52, 54, 60, 203, 205,
252
Berger, K., 30, 252
Bieringer, R., 10, 78, 79, 172, 185,
252, 253, 264
Blue, B.B., 179, 252
Boersema, J.A., 109, 252
Bouma, C., 77, 104, 116, 252
Bowman, A.L., 52, 56, 252
Brooten, B.J., 62, 188, 193, 252
Brown, R.E., 69, 79, 85, 252
Brox, N., 16, 77, 96, 109, 145, 252
Bruce, F.F., 189, 190, 200, 216, 252,
263
Bruggen, J. van, 28, 30, 33, 34, 37,
69, 76, 77, 78, 90, 93, 95, 96, 97,
98, 99, 105, 110, 117, 118, 119,
120, 165, 253
Bultmann, R., 14, 15, 16, 190, 253,
259, 261
Burini, C., 84, 253
Bush, P.G., 17, 253
Caird, G.B., 178, 253
Calvijn, J., 67, 72, 76, 77, 81, 87, 94,
97, 102, 104, 116, 117, 124, 125,
133, 134, 143, 145, 151, 253
Campbell, R.A., 69, 86, 88, 100, 109,
117, 120, 121, 253
Campenhausen, H. von, 16, 253
Cantarella, E., 194, 253
Caragounis, C.C., 172, 175, 253
Chapman, D.W., 109, 180, 253
Classen, C.J., 17, 253
Cohick, L.H., 41, 109, 193, 194, 253
Collins, J.J., 109, 180, 193, 249, 254
Collins, J.N., 77, 249, 254
Collins, R.F., 20, 171, 172, 180, 183,
184, 185, 187, 188, 189, 249, 254
Conzelmann, H., 21, 170, 172, 185,
186, 194, 245, 246, 254
Coppens, J., 116, 254
Corsten, T. und J. Zangenberg, 26,
27, 254
Cosgrove, C.H., 200, 254
Couser, G., 244, 254
Couser, G.A., 17, 254
Cukrowski, K.L., 47, 254
Delobel, J., 10, 178, 200, 201, 203,
206, 254
Deming, W., 173, 174, 180, 186, 189,
254
Denniston, J.D., 56, 187, 254
Dibelius, M., 13, 14, 15, 16, 21, 245,
246, 254
Dibelius-Conzelmann, 13, 15, 16, 21,
29, 37, 47, 60, 70, 86, 90, 96, 97,
102, 103, 104, 113, 116, 117, 119,
124, 126, 133, 136, 142, 143, 160,
232, 234, 237, 240, 241, 243, 246
Donelson, L.R., 17, 255
Donfried, K.P., 19, 23, 24, 255, 259
Dornier, P., 100, 255
Dunand, F., 163, 255
Dungan, D.L., 185, 193, 255
Easton, B.S., 13, 255
Ehrleemann, K., 14, 255
Ehrman, B.D., 20, 244, 255, 270

- Elliott, J.K., 213, 255
 Ellis, E.E., 41, 255
 Engberg-Pedersen, T., 208, 255
 Erlemann, K. und J. Zangenberg, 26, 89, 250, 255, 265
 Faber, R., 32, 255
 Fee, G.D., 38, 69, 70, 71, 87, 88, 90, 97, 104, 118, 125, 126, 132, 145, 146, 150, 151, 166, 168, 171, 173, 175, 176, 179, 184, 185, 186, 188, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 213, 214, 216, 217, 218, 255
 Ferguson, E., 33, 49, 61, 64, 71, 74, 124, 127, 128, 129, 255
 Fiore, B., 17, 20, 119, 256
 Fitzmyer, J.A., 207, 256
 Floor, L., 113, 117, 256
 Forbes, C., 216, 256
 Friesen, S.J., 27, 256
 Fuchs, R., 19, 26, 31, 230, 256
 Fuller, J.W., 113, 116, 118, 256
 Garland, D.E., 33, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 214, 215, 216, 218, 256
 Gibson, R.J., 17, 256
 Gielen, M., 74, 256
 Giles, K., 44, 256
 Gill, D.W.J., 26, 32, 163, 204, 256, 269
 Gillihan, Y.M., 183, 190, 256
 Gourgues, M., 70, 104, 256
 Gritz, S.H., 46, 60, 257
 Grosheide, F.W., 172, 178, 257
 Grotius, 31
 Grudem, W., 43, 203, 257, 264
 Gruenler, R.G., 44, 257
 Gunther, J.J., 29, 257
 Guthrie, D., 13, 124, 125, 126, 143, 151, 257
 Haacker, K., 244, 257
 Häffner, G., 19, 257
 Hanson, A.T., 13, 116, 153, 257
 Harrill, J.A., 124, 127, 128, 129, 257
 Hemelrijk, E.A., 61, 62, 257
 Hensley, A.D., 216, 257
 Henten, J.W. van, 4, 10, 15, 45, 193, 246, 257
 Hentschel, A., 79, 257
 Héring, J., 170, 174, 186, 191, 192, 202, 207, 216, 258
 Herzer, J., 19, 150, 160, 243, 258
 Hollander, H.W., 168, 170, 173, 179, 180, 183, 184, 188, 189, 190, 199, 203, 204, 207, 218, 258
 Holmes, J.M., 39, 258
 Horbury, W., 62, 258
 Horst, P. W. van der, 33, 243, 258
 Houwelingen, P.H.R. van, 4, 10, 19, 24, 29, 31, 32, 34, 37, 45, 48, 52, 56, 57, 59, 60, 71, 76, 78, 81, 85, 97, 101, 104, 113, 115, 116, 118, 120, 126, 134, 139, 145, 149, 150, 213, 234, 258, 259
 Hugenberg, G.P., 40, 41, 45, 50, 52, 259
 Hurd, J.C., 164, 170, 174, 259
 Ilan, T., 61, 259
 Instone-Brewer, D., 184, 193, 194, 259
 Irwin, B.P., 116, 259
 Jeremias J. und A. Strobel, 259
 Jeremias, J., 115, 173, 190, 259
 Jervis, L.A., 205, 259
 Johnson, L.A., 214, 259
 Johnson, L.T., 19, 22, 23, 24, 30, 70, 77, 81, 85, 118, 126, 230, 259
 Judge, E.A., 179, 208, 259, 267
 Kähler, E., 64, 260
 Karris, R.J., 29, 260
 Käsemann, E., 14, 260
 Keener, C.S., 54, 62, 189, 260
 Kidd, R.M., 16, 18, 29, 32, 46, 74, 90, 95, 124, 126, 127, 179, 260
 Kim, H.B., 117, 260
 Klinker-De Klerck, M.G.P., 3, 12, 64, 260
 Knight, G.W., 37, 53, 60, 77, 78, 81, 117, 133, 150, 151, 260
 Köstenberger, A.J., 18, 54, 244, 247, 260, 262
 Kraemer, R.S., 19, 62, 63, 260, 261, 262

Kroeger, C. and R.C. Kroeger, 46, 261
 Kruijf, Th.C. de, 78, 105, 261
 Kubo, S., 190, 191, 261
 Küchler, M., 39, 57, 61, 261
 Kümmel, W.G., 16, 233, 261
 Kwakkel, G., 43, 261
 Lampe, P., 64, 163, 261
 Lau, A., 17, 261
 Laub, F., 74, 257
 Leclercq, H., 78, 79, 261
 Lemaire, A., 16, 261
 Lestapis, S. de, 20, 30, 33, 261
 Lewis, R.M., 78, 261
 Liefeld, W.L., 118, 261
 Lietaert Peerbolte, L.J., 207, 244, 261, 262
 Lifire, Y., 69, 262
 Lindemann, A., 164, 165, 187, 262
 Lippert, P., 18, 262
 Lips, H. von, 12, 14, 119, 139, 262
 Loader, W., 172, 262
 Lock, W., 115, 116, 133, 143, 153, 262
 Lohfink, G., 77, 262
 Lührmann, D., 14, 74, 262
 MacDonald, M.Y., 19, 243, 262
 Madsen, T.B., 18, 262
 Malherbe, A.J., 70, 153, 262
 Malina, B.J., 209, 218, 263
 Mappes, D.A., 70, 73, 263
 Marshall, I.H., 15, 39, 42, 45, 47, 48, 52, 55, 57, 59, 60, 67, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 81, 87, 88, 90, 96, 97, 102, 104, 106, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 125, 126, 133, 134, 135, 136, 141, 142, 143, 145, 147, 150, 152, 216, 253, 263
 Martimort, A.G., 78, 263
 Martin, D.B., 180, 2563
 Martin, R.P., 216, 2563
 Martin, W.J., 200, 263
 Mayer, G., 61, 62, 89, 263
 McKee, E.A., 76, 81, 93, 117, 263
 Meeks, W.A., 71, 165, 263
 Meier, J.P., 113, 115, 117, 118, 263
 Merkle, B.L., 69, 132, 263
 Merz, A., 10, 18, 19, 38, 39, 45, 46, 55, 61, 63, 79, 124, 126, 243, 263
 Miller, J.D., 17, 19, 264
 Minois, G., 88, 264
 Moessner D.P. and I. Reicke, 30, 264
 Moo, D.J., 40, 43, 51, 52, 53, 54, 58, 165, 259, 264, 265
 Moore, A.L., 178, 264
 Morris, L.L., 172, 264
 Mounce, W.D., 41, 42, 45, 46, 51, 52, 53, 70, 77, 80, 88, 107, 116, 118, 119, 123, 126, 133, 145, 146, 151, 153, 264
 Moxnes, H., 209, 264
 Mulder, M.C., 56, 57, 264
 Müller, P., 62, 90, 93, 94, 95, 96, 104, 264
 Müller-Bardorff, J., 90, 93, 94, 95, 96, 104, 264
 Mussner, F., 14, 264
 Neiryneck, F., 185, 187, 258, 260
 Neste, R. van, 17, 47, 67, 72, 84, 90, 113, 123, 131, 135, 136, 149, 151, 265
 Neudorfer, H.-W., 37, 265
 Neumann, J.N., 141, 265
 Niehoff, J., 31, 33, 265
 Oberlinner, L., 20, 38, 43, 45, 47, 51, 57, 60, 70, 72, 77, 87, 107, 108, 109, 116, 119, 126, 131, 135, 136, 145, 151, 265
 Osiek, C. and D.L. Balch, 44, 265
 Oyen, G. van, 58, 265
 Padgett, A., 43, 46, 52, 53, 56, 145, 146, 147, 200, 265
 Page, S., 71, 75, 156, 265
 Paige, T., 219, 265
 Paschke, B.A., 70, 265
 Payne, P.B., 51, 54, 55, 60, 200, 203, 204, 265, 266
 Pearson, B.A., 185, 266
 Phipps, W.E., 172, 266
 Pietersen, L.K., 29, 266
 Pietersma, A., 108, 266
 Prior, M., 19, 266

Quinn, J.D., 15, 131, 135, 142, 145,
 149, 153, 266
 Quinn, J.D. and W.C. Wacker, 37,
 48, 57, 59, 67, 69, 71, 72, 77, 86,
 108, 109, 116, 119, 124, 125, 126,
 266
 Redalié, Y., 19, 20, 266
 Reed, J.T., 17, 34, 266, 270
 Reiser, M., 18, 266
 Richards, W.A., 19, 266
 Ridderbos, H.N., 115, 266
 Riley Estep, J., 61, 266
 Roberts, R.L., 186, 187, 266
 Robertson, A. and A. Plummer, 186,
 187, 190, 217, 266
 Robinson, J.A.T., 189, 267
 Roloff, J., 13, 38, 42, 45, 46, 47, 52,
 57, 59, 67, 70, 72, 73, 77, 81, 106,
 117, 119, 123, 125, 126, 267
 Romaniuk, K., 78, 267
 Saucy, R.L., 53, 267
 Schlarb, E., 29, 267
 Schmithals, W., 29, 267
 Schnabel, E.J., 163, 164, 165, 170,
 174, 185, 190, 267
 Scholer, D.M., 179, 267
 Schöllgen, G., 119, 267
 Schrage, W., 14, 164, 165, 170, 172,
 173, 174, 178, 184, 185, 188, 190,
 200, 201, 202, 204, 207, 214, 218,
 267
 Schreiner, T.R., 54, 244, 247, 256,
 267
 Schüssler Fiorenza, E., 243, 267
 Schwarz, R., 14, 17, 18, 47, 267
 Schweizer, E., 193, 267
 Spicq, C., 16, 37, 43, 72, 77, 85, 86,
 87, 90, 104, 109, 110, 124, 125,
 126, 129, 133, 136, 142, 144, 146,
 151, 267, 268
 Standhartiger, A., 15, 268
 Steel, C., 64, 268
 Stettler, H., 17, 268
 Stiefel, J.H., 77, 81, 268
 Stoppels, S., 76, 268
 Strelan, R., 27, 28, 46, 82, 268
 Strycker, E. De, 64, 268
 Stuhlmacher, P., 14, 268
 Swinson, L.T., 37, 268
 Tajra, H.W., 24, 268
 Thielman, F., 147, 268
 Thiessen, W., 28, 29, 268
 Thiselton, A.C., 162, 163, 164, 170,
 171, 172, 173, 175, 176, 188, 189,
 192, 203, 207, 216, 268
 Thomas van Aquino, 12
 Thraede, K., 74, 268, 269
 Thurston, B.B., 93, 102, 103, 104,
 269
 Towner, P.H., 16, 17, 18, 21, 22, 38,
 41, 42, 45, 48, 50, 52, 53, 55, 57,
 60, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 80, 81,
 82, 90, 96, 104, 106, 107, 124,
 126, 130, 133, 136, 142, 145, 146,
 151, 153, 160, 233, 234, 269
 Trebilco, P., 26, 27, 28, 62, 63, 72,
 269
 Treggiari, S., 193, 269
 Trummer, P., 14, 17, 269
 Tsuji, M., 19, 107, 269
 Unnik, W.C. van, 77, 269
 Verner, D.C., 17, 29, 69, 71, 74, 90,
 95, 124, 126, 129, 269
 Versteeg, J.P., 69, 115, 269
 Villiers, P.G.R. de, 17, 18, 19, 269
 Völkl, R., 16, 269
 Wacker, W.C., 37, 48, 57, 59, 67, 69,
 71, 72, 77, 86, 108, 109, 116, 119,
 124, 125, 126, 266
 Wagener, U., 36, 39, 45, 61, 74, 90,
 97, 98, 101, 102, 104, 107, 270
 Wainwright, G., 153, 265, 270
 Wainwright, J.J., 100, 265, 270
 Walker, P., 30, 270
 Wall, R.W., 19, 46, 47, 52, 270
 Ward, R.B., 179, 270
 Weder, H., 193, 270
 Weiser, A., 139, 147, 270
 Wendland, E., 16, 17, 34, 270
 Wendland, H.D., 16, 17, 34, 270
 White, L.M., 74, 270
 Wieland, G.M., 16, 17, 270
 Wilder, T.L., 18, 244, 260, 262, 270

Williams, D.J., 32, 82, 208, 252, 255, 270
 Wimbush, V.L., 178, 270
 Winter, B.W., 32, 41, 42, 45, 46, 48, 49, 50, 60, 61, 62, 96, 104, 109, 110, 112, 142, 145, 163, 166, 169, 179, 199, 204, 206, 208, 209, 256, 259, 270, 271
 Wire, A.C., 205, 271
 Wiseman, J., 162, 271
 Witherington, B., 59, 62, 63, 74, 77, 118, 124, 126, 129, 137, 143, 147, 153, 163, 166, 177, 178, 179, 186, 194, 200, 203, 204, 205, 206, 209, 214, 215, 216, 271
 Wolter, M., 230, 271
 Woyke, J., 35, 36, 271
 Yarbrough, O.L., 173, 180, 271
 Young, F., 17, 271
 Ysebaert, J., 77, 79, 271
 Zamfir, K. and J. Verheyden, 47, 271

3. Register van Griekse termen

ἀγαθός	39, 35, 46, 47, 103, 143, 149, 151	διδάσκειν	39, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 61, 223
άνήρ	39, 40, 41, 44, 47, 50, 51, 52, 55, 56, 61, 67, 70, 75, 79, 102, 131, 133, 140, 143, 144, 151, 168, 169, 171, 172, 182, 183, 184, 185, 186, 97, 198, 199, 205, 206, 214, 215, 223, 224, 225, 226, 247	δόξα	198, 205, 206, 207
αὐθεντεῖν	40, 50, 52, 53, 55, 56, 61, 223	δοῦλος	123, 124
ἀφίημι	184, 185, 194	δουλόω	186, 193
βλασφημέω	125, 126, 151	εἰκόν	198, 205
γέρων	141	ἐπαγγέλλομαι	46
γυνή	38, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 56, 57, 67, 70, 75, 77, 79, 91, 101, 102, 131, 133, 142, 168, 169, 170, 171, 182, 183, 184, 187, 197, 198, 199, 206, 214, 218, 223, 224, 225	ἐπίσκοπος	68, 69, 115, 116, 131, 132, 257
διάκονος κτλ.	69, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 116	ἐπιφάνεια	14, 233, 234
		ἔργον	39, 45, 46, 47, 67, 80, 81, 91, 102, 114, 140, 143, 149
		εὐσέβεια κτλ.	15, 20, 46, 100, 101, 243
		ἥσυχία κτλ.	39, 40, 50, 51, 55, 56, 61, 223
		θεοσέβεια	39, 46, 142
		καλός	67, 75, 81, 114, 140, 143, 149, 152, 168, 170, 172, 174, 175, 177, 182, 224
		κεφαλή	197, 202, 203, 226
		κοσμέω	39, 45, 46, 47, 48, 146
		λόγος	37, 38, 40, 59, 126, 140, 143, 145, 149, 152, 214, 218, 264
		μαινθάνειν	51, 52

νεώτεροι	85, 86	τιμᾶω	90, 96, 111, 113, 124
οἶκος	68, 71, 72, 74, 90, 98, 100, 135	τιμῆ	90, 113, 118, 119, 124, 263
οἰκονόμος	72, 135	τόπος	39, 42
παραγγέλλω	96, 182, 188	ὑπακούω	36
παρακαλέω	86, 144	ὑποταγή	39, 50, 52, 67, 71, 80, 133, 223
πιστός	37, 40, 38, 152, 81	ὑποτάσσω	36, 41, 51, 55, 140, 143, 144, 149, 150, 214, 216, 217, 224, 226, 253
πορνεία	168, 171, 175, 176	χάρισμα	169, 174
πρεσβύτερος	68, 69, 84, 85, 86, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 131, 132, 141, 257	χήρα	90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 103, 109, 110
πρεσβύτης	62, 85, 141	χωρίζω	183, 184, 185, 186, 187, 191, 194, 225
προίστημι	71, 114, 115, 116, 117		
προσεύχεσθαι	39, 42, 47, 198		
σωφροσύνη	38, 39, 40, 42, 45, 60		

4. Register van personen en zaken

Adam, 40, 41, 50, 57, 58, 60, 65, 199, 205, 261	Cyrene, 32
Agabus, 215	Didascalia Apostolorum, 116
Ananias, 85, 178	Domitianus, 27
Apollos, 28, 166, 244, 263	duivel, 68, 71, 72, 73, 74, 83, 157, 229
Artemis, 27, 28, 46, 60, 82, 264	dwalingen, 21, 29, 30, 33, 42, 43, 53, 55, 56, 58, 60, 65, 70, 73, 80, 81, 94, 107, 108, 109, 112, 119, 123, 125, 126, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 146, 148, 152, 158, 159, 220, 223, 224, 229, 234, 235, 240, 242
Asia, 26, 27, 28, 62, 63, 72, 252, 265	echtscheiding, 184, 187, 190, 191, 193, 195, 241
Asklepios, 32	eer, 62, 81, 87, 90, 92, 94, 96, 113, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 127, 128, 129, 144, 163, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 218, 222, 225, 226, 230, 232, 236, 237, 240, 241
Augustus, 27, 32, 49, 74, 210	eerbaarheid, 15, 147, 204, 209, 211, 222
buitenstaanders, 7, 44, 47, 56, 68, 70, 72, 73, 83, 87, 88, 89, 94, 107, 124, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 160, 192, 218, 221, 224, 229, 231, 232, 236, 240	Efeze, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 41, 42, 43, 46, 53, 55, 56, 60, 66, 74, 82, 83, 88, 89, 95, 100, 102,
burgerlijk c.a., 8, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 35, 137, 155, 156, 159, 161, 162, 167, 233, 234, 238, 242, 243, 245, 248	
Claudius, 163, 179	
Cleopatra, 45, 253	
Costobarus, 193	
Cynici, 180	
Cyprianus, 116	

107, 112, 136, 141, 152, 157, 158,
 164, 165, 235, 244
 eschatologisch, 13, 14, 22, 42, 108,
 109, 178, 192, 195, 202, 210, 225,
 230, 232, 233, 234, 237, 241, 242,
 244
 Essenien, 180
 Eva, 39, 40, 41, 50, 56, 57, 58, 59,
 60, 65, 199, 205, 260, 261
 Fabius Maximus, 120
 familie, 15, 17, 36, 71, 84, 86, 87, 88,
 89, 96, 99, 128, 155, 158, 233
 Febe, 78, 79, 248, 259
 gemeentebrief, 8, 230, 232, 236, 237,
 241
 gezag, 34, 40, 46, 50, 54, 55, 56, 58,
 59, 62, 65, 67, 68, 71, 85, 114,
 150, 187, 188, 195, 196, 201, 202,
 220, 223, 227
 gezagsclaim, 56, 63, 65
 gezagsverhouding, 55, 56, 57, 58
 gezonde leer/woord, 7, 52, 132, 134,
 135, 136, 139, 140, 143, 144, 146,
 148, 158, 159, 234
 goede werken, 15, 40, 44, 45, 46, 47,
 48, 64, 92, 102, 103, 104, 105,
 111, 114, 115, 140, 143, 149, 150,
 151, 152, 154, 159
 Gortys, 31, 32, 33
 Hanna, 101, 215
 heilsgeschiedenis, 58, 109, 233
 Herodes, 193
 Hillel, 193
 Hippocrates, 141
 huisgezin, 69, 71, 83, 87, 88, 100,
 133, 134, 135, 157, 257
 huismanagement, 70, 71, 76, 83, 135
 huisregels, 14, 35, 36, 51, 64, 74,
 124, 139, 258, 264, 267
 huwelijksrouw, 71, 74, 102, 133,
 156, 179, 204, 209, 211, 220, 221,
 222, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
 236, 239, 240, 247
 Ignatius, 77, 243
 instructiebrieven, 24, 34, 230, 232, 236,
 237, 254
 Ireneus, 76
 Jannes en Jambres, 108, 109, 262
 Jezus, 10, 17, 31, 35, 38, 47, 60, 75,
 81, 114, 120, 121, 133, 156, 178,
 181, 184, 187, 188, 192, 193, 196,
 222, 234, 240, 241, 244, 253, 257
 Johannes Chrysostomos, 55
 Lex Julia, 49, 110
 keizercultus, 27, 32, 153, 154, 159
 Kreta, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 131,
 132, 136, 142, 145, 146, 147, 149,
 150, 151, 153, 254, 261
 Krenzners, 27, 32, 153, 154, 254
 Krenzisch, 32, 33, 145, 147, 149,
 150, 153, 159
 leiding geven, 114, 116, 117, 118,
 119, 121, 158
 Lex Papia Poppaea, 49
 Lysimachos, 26
 mysterie, 75, 80
 neopythagorees, 45
 Nero, 24, 30
 new Roman woman, 41, 46, 48, 49,
 60, 65, 145, 146, 148, 220, 223
 Nicolaas van Lyra, 190
 onberispelijkheid c.a., 68, 70, 75, 82,
 92, 106, 107, 111, 132, 133, 135,
 137, 140, 144, 155, 158, 220, 221,
 226, 227, 228, 231, 239, 241
 onderschikking c.a., 36, 41, 51, 52,
 55, 56, 63, 64, 65, 143, 144, 150,
 153, 154, 155, 215, 217, 218, 220,
 221, 222, 227, 239
 Origenes, 15, 116
 parousie, 14, 15, 16, 20, 73, 159, 178,
 179, 221, 224, 229, 232, 233, 234,
 241
 pietas, 15
 Salome, 193
 schande, 163, 198, 199, 202, 203,
 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
 211, 218, 219, 222, 225, 226, 230,
 232, 236, 237, 240, 241
 scheppingsorde, 57, 65, 207, 211,
 220, 222, 234, 237
 Sjammai, 193, 196, 222, 225

slavernij, 125, 127, 128, 186
sluier, 49, 199, 200, 202, 204, 206,
208, 209, 210
Stoïcijnen, 36, 49, 61, 64, 156, 179,
180, 181, 190, 210, 221, 223, 224
Therapeutae, 180
topos, 36, 45, 49, 65, 89, 136, 155,
157, 239, 246
weduwe, 6, 12, 20, 24, 36, 41, 46, 57,
58, 73, 78, 80, 84, 90, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 109, 110,
111, 112, 113, 115, 117, 118, 119,
123, 124, 145, 151, 155, 158, 160,
168, 176, 180, 181, 182, 183, 186,
220, 226, 227, 228, 230, 235, 241
zelfpresentatie, 23, 24, 30, 230, 238,
239, 242, 243
Zeus, 32

CURRICULUM VITAE

Myriam Klinker - De Klerck werd geboren op 26 september 1975 te Leuven. Na haar opleiding algemeen secundair onderwijs (studierichting klassieke talen) in het Heilig-Hartinstituut te Heverlee, studeerde zij aan de Katholieke Universiteit te Leuven. Daar behaalde zij een kandidaatsdiploma in de wijsbegeerte (1995), een licentiaatsdiploma in de godsdienstwetenschappen (1997), een aggregaat voor het godsdienstonderwijs (1997) en een licentiaatsdiploma in de godgeleerdheid (1999). Van 1999-2003 werkte zij als docente godsdienst aan het Heilig-Hartinstituut te Heverlee, waarna zij naar aanleiding van haar huwelijk verhuisde naar Nederland. Van 2004 tot 2012 was zij als AIO verbonden aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland (Broederweg) te Kampen. Vanaf 2012 doceert zij aan deze universiteit Nieuwe Testament en nieuwtestamentisch Grieks. Myriam Klinker - De Klerck is gehuwd met Ron Klinker en moeder van drie kinderen: Karst, Tiemen en Isa.