

Mouton, E  
Dept Ou en Nuwe Testament  
Universiteit van Stellenbosch

## Arm én menswaardig? Perspektiewe op God en menswees in 1 Timoteus 2:8-15

ABSTRACT

### Poor and worthy of a human being? Perspectives on God and humanity in 1 Timothy 2:8-15

The Pastoral epistles were concerned with preserving a particular quality of life by focusing on the integrity of God and the Christian gospel. This focus also provided the rhetorical framework for 1 Timothy, within which the identity and ethos of the Christian community (probably in Ephesus during the late first century CE) were to be defined and appreciated. The reception of 1 Timothy 2:8-15 however witnesses to its usage through the centuries *inter alia* in ways that inhibited or repressed women's religious leadership and the development of their full potential. The essay explores the literary, socio-cultural and theological-rhetorical contexts of the pericope—with special reference to women's potential as life-givers (literally *and* metaphorically). Of particular interest is the relation of the passage to images for God as *savior* (σωτήρ) and Christ Jesus as *hope* (ἐλπίδος ἡμῶν), *mediator* (μεσίτης) and *ransom* (ἀντίλυτρον) in 1:1; 2:3-6, and its implications for biblical hermeneutics as a liberative and healing practice “for all” (1:15; 2:1,4,6; 4:10). By searching for the probable reference of metaphors for God and humanity in 1 Timothy 1-2, the essay attempts to account for the *world view* or *perspective* of an ancient canonised text as a crucial part of its recipients' ethical responsibility toward understanding God, themselves and society. How this text functions with respect to present-day societal issues such as *poverty* – particularly with reference to gender stereotypes – becomes a test case for the interpretation of its (alternative) perspective by later audiences.

Dit bly vir die Bybelwetenskappe 'n onontwykbare uitdaging om telkens wéér na te dink oor hul spesifieke bydrae tot die verstaan van, en reaksie op sosiale vraagstukke soos fisiese armoede. Meer spesifiek: Omdat vroue, veral swart vroue — weens die komplekse ineenvlegting van seksisme, rassisme en ekonomiese uitbuiting — steeds die kwesbaarste is in situasies van ekonomiese magmisbruik en verwante aspekte soos gesondheid, opleiding en grondbesit<sup>1</sup>, bly dit noodsaaklik om die verbande tussen Christengelowiges se diepste oortuigings (oor God en die Bybel) en hul praktiese lewenstyl te verreken. Dit is trouens 'n ernstige vraag in hoe 'n mate ekonomiese en tallose ander vorme van magmisbruik teenoor vroue uiteindelik teruggevoer sou kon word na die – meestal subtiele en onuitgesproke – sanksionering van die “onderdanige” (dikwels gelyk gestel aan *minderwaardige*) rol van vroue in kerke en samelewings deur die eeue (Mouton 1997d:144).

<sup>1</sup> Volgens 'n *Verenigde Nasies*-verslag van 1980 maak vroue die helfte van die wêreldbevolking uit, is verantwoordelik vir twee derdes van die totale werksure, maar verdien een tiende van die wêreld se inkomste, en besit minder as een honderdste van die wêreld se eiendom.

Binne die konteks van 'n bundel oor armoede kyk hierdie opstel kortliks na perspektiewe op God en menswees in en rondom 1 Timoteus 2:8-15, en die moontlike implikasies daarvan vir 'n verantwoorde bybels-teologiese reaksie op die vele gestaltes van armoede wêreldwyd, en veral in die Suid-Afrikaanse konteks. Hierdie perikoop is een van die mees omstrede Bybeltekste in die lig van baie vroue se geloofservarings vandag (vgl Jacobs 2002).<sup>2</sup> As uitgangspunt probeer ek breedweg twee uiterste posisies in die verstaansgeskiedenis van die Nuwe Testament – as verrekening van dié tekste se voortgaande gesag en relevansie – vermy:

- 'n Onkritiese lojaliteit aan sogenaamde absolute waarhede wat vir alle tye en omstandighede op min of meer dieselfde manier geld, en wat daarmee klakkeloos en ongunsaam die “onderdanige” rol van vroue in kerke en samelewings bybels regverdig;
- Die agterlaat van (vir vandag) “onbruikbare” tekste soos 1 Korintiërs 14, Efesiërs 5 en 1 Timoteus 2 as synde onherroeplik androsentries en patriargaal van aard, en daarom nie (meer) in staat om die vryheid en heelheid van Christenvroue te bemiddel nie. (Agv hierdie houding – ook teenoor die kanon as geheel – verkies baie vroue vandag om hul geloof *buite* konvensionele kerke en/of godsdienstige tradisies te beoefen).

As 'n soort derde weg kies ek vir 'n verstaan van Skrifgesag (omstrede tekste inklusief) as uitdrukking van die lewende God se (her)skeppende teenwoordigheid in verskillende kulture en tradisies, in wisselende tye en omstandighede. Daarmee poog ek om die dinamiese en komplekse (multidimensionele) aard van die bybelse geskrifte as menslike produkte van spesifieke historiese tye en omstandighede te verreken, maar wat *radikaal aan 'n alternatiewe Werklikheid georiënteer is* (Lategan 1982). Enige debat oor Skrifgesag behoort myns insiens op hierdie unieke oriëntasie aan die (dikwels vreemde) *God* van die Bybel te fokus, sowel as op die lewensveranderende vermoë van *taal* as (kultuurgebonde) medium tot sinskepping. Dit is veral die metaforiese aard van bybelse taal as (voorlopige) beskrywings van God, menswees en die aarde wat in so 'n gesprek van deurslaggewende belang word. Indien daar nie versigtig omgegaan word met die delikate verwysende aard van metaforiese taal in (bybelse) tekste nie (Lategan 1985), bestaan die tragiese moontlikheid dat die transformerende potensiaal van daardie einste taal omgebuig en verwring kan word om presies die teenoorgestelde effek te hê, naamlik om te onderdruk en te misbruik.

Terselfdertyd wil so 'n “derde weg” met empatie reageer op die ervarings van (voorheen) onteiene persone.<sup>3</sup> Ek kies dus vir 'n *relasionele* verstaan van waarheid (teenoor óf 'n absolutistiese óf relativistiese waarheidsbegrip), wat gelowiges se omvattende verhouding met God, hulself en andere, die samelewing én gesagvolle tekste insluit.

#### SKRIFGESAG AS BEVRYDENDE EN HELENDE PRAKTYK

Elke geslag Bybelnavorsers word spesifiek uitgedaag om na te dink oor wat vir verskillende ontvangers onder spesifieke omstandighede (blywende) *goeie nuus* sal wees – met ander woorde,

2 Die opstel vorm ook deel van 'n navorsingsprojek in die Geestes- en Sosiale Wetenskappe aan die Universiteit van Stellenbosch, *The rhetoric of feminist biblical interpretation: Reclaiming the transformative potential of biblical documents and God-language as authoritative texts for moral and social orientation in churches and theological education, with special reference to violence against women*.

3 Dit is veral die verlies aan *menswaardigheid* wat hier ter sprake is, en wat in emosies soos *ontnugtering* en *misleiding* vergestalt word – hoofsaaklik agv die vele “suksesvolle” maniere waarop die Bybel in die verlede gebruik is om gender- en ander vorms van diskriminasie te regverdig en in stand te hou.

oor wat werklik bevrydend, helend en probleemoplossend sal wees.<sup>4</sup> Dit is presies in hierdie dinamiese (dog brose, riskante) verstaansruimte wat die gesag van die Bybel altyd weer nuwe gestaltes aanneem. Skrifgesag definieer sigself trouens deur die eeue binne die voortgaande *wisselwerking* tussen die lewendmakende Gees van God, geloofsgemeenskappe en die antieke bybelse tekste. Die *transformerende krag* van hierdie tekste lê juis in die interaksie tussen die uitnodiging om hul “voorgestelde wêreld” te bewoon (Ricoeur 1975) en gelowiges se geloofwaardige toe-eiening daarvan. So ’n benadering omsluit die vele kante van die hermeneutiese spiraal, en wil getrou wees aan die dinamiese aard van hierdie tekste, wat in sigself prosesse van verstaan en voortdurende heroriëntasie verteenwoordig en daarom vra vir soortgelyke prosesse van (her)interpretasie in nuwe tye en omstandighede.<sup>5</sup>

’n Wesenselement in die vertolking van bybelse tekste is die teologiese “perspektief” of “gesigspunt” van die bedoelde (geïmpliseerde) skrywers en ontvangers. *Perspektief* verwys na ’n mens se lewens- en wêreldbeskouing of verwysingsraamwerk – die mees fundamentele *oriëntasie* (verankering of verbondenheid) vanwaar jy probeer sin skep en die wêreld interpreteer. In die geval van die Bybel verteenwoordig “perspektief” die manier waarop die skrywers hul geloofsverbondenheid aan God met hul praktiese daaglikse lewe geïntegreer het. *Om die oriënterende perspektief of gesigspunt van ’n teks te verreken is dus van wesenlike belang vir die hervertolking en funksionering daarvan by latere gehore.*<sup>6</sup>

Vervolgens word die implikasies van hierdie benadering vir die verstaan van 1 Timoteus 2:8-15 met behulp van die grondteks (*The Greek New Testament*, 3de UBS-uitgawe, 1983) en die 1983-Afrikaanse Vertaling ondersoek. Ten slotte sal ek kortliks waag om die resultaat van dié teksstudie met die uiters komplekse verskynsel van armoede in verband te bring – welwetende dat deeglike eksegesië nie noodwendig morele besluitneming en gedrag waarborg nie. Daarvoor is prosesse van tekstuele kommunikasie – en veral die toe-eiening van alternatiewe perspektiewe wat tot gedragsverandering mag lei – té ingewikkeld en omvattend. In die finale instansie is dit slegs die Gees van God wat harte kan roer en tot nuwe, bevrydende insigte en leefstyle kan oorreed.

4 ’n Groot verskeidenheid aksente in kontekstuele teologie soos “Womanist” en Feministiese Teologie vandag – veral vanuit Afrika, Latyns-Amerika en Asië – daag predikers toenemend uit om die kontekste van hul hoorders ernstig te neem (vgl *Semeia* 78, 1997). Sommige fokus op historiese aspekte in ’n poging om vroue-verhale in en agter die tekste van die Bybel te rekonstrueer. Ander volg ’n meer literêre benadering en konsentreer op vroue-karakters deur patriargale veronderstellings te ontmasker (*dekonstrueer*) en die transformerende krag van daardie tekste te herwin (*rekonstrueer*). Fiorenza se benadering tot Bybelinterpretasie word by gekenmerk deur haar sensitiwiteit vir wat die verstaan van tekste aan mense (kan) *doen*. Hierdie manier van uitleg verander nie die tekste nie, maar benader hul vanuit voorheen verwaarloosde hoeke. Dit ondersoek veral tekstradisies in terme van hul etiese *effek* op die lewens van mense. Terselfdertyd vra dit na die bedoeling van die bybelse geskrifte deur op hul oordingsmeganismes te let (Fiorenza 1992:46-47; Cannon 1995).

5 Ek het etiese aspekte mbt die verstaan van tekste elders bespreek, veral met verwysing na die funksionering van die Nuwe Testament in die Christelike etos en etiek (Mouton 1997a; 1997b; 2002).

6 Metaforiese uitdrukkings sou onder andere kon help om die perspektief van ’n teks te identifiseer. Dit is veral die *verwysende* en *relasionele* aard van metafore wat hier van belang is (vgl Lategan 1985; 1994; 1996:223-229; Van Huyssteen 1987). Volgens Ricoeur (1975; vgl Lategan 1992:154; 1994:131-133) lê die lewensveranderende krag van tekste in hul vermoë om te verwys na, “*to suggest, to open up, to facilitate, to mediate, to make possible, to produce a ‘world in front of it’, a ‘proposed world’ which readers may inhabit, an alternative point of view which they may adopt*”. Dit is in hierdie sin dat metafore en tradisies (as uitgebreide metafore) belangrike lense of skuiftegnieke word deur middel waarvan ’n skrywer haar gehoor uitnooi en begelei om ’n nuwe morele wêreld te bewoon of ’n verlangde posisie in te neem. In soverre die ontvangers gewillig sou wees om hul te laat oorreed om die alternatiewe perspektief van ’n teks toe te eien, kan sulke lense kragtige instrumente word om lesers *nuut te laat kyk*, en hul aan te spoor om hul ervarings nuut te verstaan en te beskryf/benoem.

## 1 TIMOTEUS 2:1-15

1 Παρακαλώ οὖν πρῶτον πάντων  
ποιεῖσθαι δεήσεις προσυχίας ἐντεύξις  
εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων,

2 ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων.

**Doel 1:** ἵνα ἤρομον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν (sodat ons 'n rustige en stil lewe ἔ-  
ἔν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.

**Rede a:** 3 τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ,

4 ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι  
καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθει

**Rede b:** 5 εἰς γὰρ θεός,

εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων,  
ἀνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς,

6 ὁ δοὺς ἑαυτὸν κτελλυτρον ὑπὲρ πάντων,  
τὸ μαρτύριον καιρῶς ἰδίως.

**Doel 2:** 7 εἰς ὃ ἐτέθημ ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος,

ἀλήθειαν λέγω οὐ ψεύδομαι  
διδάσκων ἐθνῶν  
ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ.

8 βοῦλομαι οὖν

προσύχουσαι τοὺς ἀνδρας ἐν παντὶ τόπῳ

ἐπαίροντας ὁσίοις χεῖρας

χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ.

9 ὡσαύτως [καὶ] γυναῖκας

ἐν καταστολῇ κοσμίῳ

μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς,

μη ἐν πλέγμασιν καὶ χρυσίῳ

ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ,

10 ἀλλ' ὃ πρέπει γυναῖξιν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν,

δι' ἔργων ἀγαθῶν.

11 γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μαθητεύτω ('n Vrou moet... stil... wees en haar laat leer)

ἐν πάσῃ ὑποταγῇ·

12 διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω (Ek laat haar nie toe om daar onderrig te g

οὐδὲ ἀθευτεῖν ἀνδρός, (...of oor die man gesag uit te oefen nie;)

ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. (sy moet stil wees)

**Rede c:** 13 Ἄδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, (Adam is immers eerste gemaak,)

εἶτα Ἔβα. (Eva daerna)

**Rede d:** 14 καὶ Ἄδὰμ οὐκ ἠπατήθη,

ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν·

15 σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας,

ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει (Maar sy sal haar redding vind in moederskap...)

καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ

μετὰ σωφροσύνης

Die struktuur van 1 Timoteus as geheel, en veral die eerste twee hoofstukke, word deur 'n spesifieke teologiese gerigtheid gekenmerk. Metafore vir God as 'n genadige σωτήρ en eerbiedwaardige βασιλεύς omraam hoofstuk 1 (1:1,2,13-14,17; vgl 2:3,6; 4:10; 6:15-16). Hierdie God se σωτηρία omvattende heilsryk) word vergelyk met 'n lewegewende huishouding (οἰκονομίαοἶκος—1:4; 3:15). Die twee hoofsinne in hoofstuk 2:1 en 8 – onderskeidelik ingelei deur Παρακαλῶ οὖν ἐν Βούλωμαι οὖν – volg as logiese gevolgtrekking op die voorafgaande gedeeltes. Verse 2:1-7 brei uit op die kern en einddoel van “die evangelie van die heerlijkheid van die goeie God” (1:1,11,15-17). Die doel (τὸ δὲ τέλος) of retoriese effek van hierdie evangelie is die gelowiges se gepaste reaksie daarop, naamlik 'n etos van “*liefde uit 'n rein hart, 'n goeie gewete, en 'n opregte geloof*” (1:5,14,19 – 1983-Afr Vertaling). Dié evangelie is aan Paulus se sorg toevertrou (1:11-16), 'n verantwoordelikheid wat hy met Timoteus deel, sy “*eië kind in die geloof*” (1:2,18-19; 4:11-16; 6:20).

Die skrywer spoor die gelowiges aan *om vir alle mense te bid*, spesifiek vir dié wat regeer en gesag uitoefen—*ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσυχίον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι*—“*sodat ons 'n rustige en stil lewe kan lei in volkome toewyding aan God*” (2:2). Verse 2:8-15 neem die uitnodiging tot gebed verder deur die instelling, atmosfeer en selfs kleredrag te beklemtoon wat bevorderlik sou wees vir dié soort aanbidding en lering wat vir God aanneemlik en vir die gemeenskap eerbaar en geloofwaardig sou wees (vgl 3:8-11). Die morele taal van 1:5-10,14-15,18-20 en 2:1-7 resoneer in 2:8-15, en veral in die voorwaardelike frase in 2:15: “*as sy maar volhard in geloof, liefde en 'n heilige lewe...*”. Die verlangde etos van volkome toewyding aan God – van 'n heilige en opregte lewe van geloof en liefde (2:2,15) – omraam dus die inhoud van 1 Timoteus 2 (onder die sambreel van die skrywer se eksplisiete doel in 1:5). Hierdie patos en logika bepaal ook die toonaard van die res van die brief (vgl 3:4,8-16; 4:3,6,9-13,16; 5:4-5,8,10-14,17-22; 6:1-21).

Om saam te vat: Twee doelsinne bepaal die teologiese gerigtheid van 1 Timoteus 2, naamlik verse 2 en 7. Die eerste dui die hoofrede aan vir die ontvangers se volgehoue gebede as gepaste reaksie op God se radikale verlossingsinisiatief in Christus. In 2:1-7 word twee *teologiese* motiverings (redes a en b) gegee vir die oproep tot aanbidding (vv 3-6; vgl 1:1,15), wat die oriënterende perspektief van die brief verteenwoordig. Dit gaan oor die ontvangers se *primêre identiteit as die huishouding van God* (1:4; 3:15). In 2:8-15 word twee *antropologiese* redes (c en d) gebruik ter ondersteuning vir die opdragte tot waardige gedrag in die erediens (vv 13-14), die verwysing waarvan uiteraard in die sosio-kulturele bedding waarbinne die teks ontstaan het, gesoek moet word.

#### ONTSTAANSREDE VIR 1 TIMOTEUS?

Die Pastorale briewe (1 en 2 Timoteus, Titus) – geadresseer aan die leiers van vroeë geloofsgemeenskappe in Klein-Asië – is besorg oor die beskerming van die lering en etos van die Christelike geloof teen praktyke wat die integriteit daarvan kon bedreig. Volgens 1 Timoteus 1:3 was Timoteus ten tye van die skrywe in Efese, waar Paulus hom tydens sy derde sendingreis agtergelaat het om opvolgwerk te doen nadat hulle die gemeente daar vir 'n tyd lank bedien het. Die mening van navorsers loop egter uiteen wanneer dit kom by die plasing van 1 Timoteus in terme van tyd, skrywer en omstandighede (vgl Pelser 1984:190; Dewey 1998). Wat ook al die geval mag wees, die skrywer blyk besorg te wees oor bepaalde opponente of vals leraars, hoewel hulle nie duidelik geïdentifiseer word nie. Die teks verwys slegs na enkele spore van hul invloed in die gemeenskap, en die skrywer se passievolle reaksie daarop. Sy patos vir die *geloofwaardigheid* van die bevrydende, helende genade van Jesus Christus word veral uitgedruk in herhalende uitdrukkings soos πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιός (1:15; 3:1;

4:9), verwysings na ἡ ἐπίγνωσις ἀληθείας (2:4; 4:3), sowel as doelsinne aan die begin en einde van die brief (1:3-7,10; 6:3-10,20-21). In 2:7 identifiseer hy homself as ὁ κῆρυξ καὶ ἀπίστωτος, διδάσκαλος ἔθνων ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ en vir Timoteus as τὴν παραθήκην φύλαξον (beskermer van die kosbare skat wat aan hom toevertrou is—6:20; vgl 1:18), terwyl hy na die geïmpliseerde ontvangers verwys as ὁ οἶκος θεοῦ, ἧτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας—”die huisgesin van God ...die draer en beskermer van die waarheid” (3:15). Hy is besorg dat hulle deur *ander* leringe (ἑτεροδιδασκαλεῖν—1:3) of onbetroubare kennis (ἡ ψευδωνύμη γνώσις—6:20) mislei en verlok kon word, en dat hulle gevolglik in allerlei twisgesprekke, spekulasie en suspisie betrokke sou raak wat hul onderskeidingsvermoë en fokus op God se waarheid en liefde in Christus kon versper (1:4; 2:8; 3:2-3; 4:2; 6:3,20-21). In die lig van hierdie “noodtoestand” gee die skrywer dringend opdrag dat *enige* argument of situasie wat tot (verdere) verdeeldheid en verlies van hul integriteit in die gemeenskap kon lei, ten alle koste vermy moes word.

Die presiese aard van die vals leringe sou van uiterste belang wees vir die verstaan van 2:8-15. Ook hierdie saak het tot vele debatvoering in die verlede aanleiding gegee (vgl Pelsler 1984:188-189). Verwysings na omstredenheid rondom die verstaan van die Tora en bepaalde geslagsregisters (1:4-7; vgl Tit 1:10,14; 3:9) mag ’n Joodse karakter impliseer wat die hart van die Joodse geloof en identiteit sou raak. Verwysings na mites, geslagsregisters (1:4; 4:7) en pseudokennis (6:20) sou assosiasie met een of ander vorm van Gnostisisme kon veronderstel (vgl Bassler 2000:1137). Verwysing na stories wat deur ouer vroue versprei is, asook na die selibaat en onthouding van sekere kossoorte (4:2-7; Tit 1:14-16), mag verband hou met asketiese Christengroepe wat dikwels vroue as prominente lede ingesluit het (Dewey 1998:445; vgl 2 Tim 3:6-9; 1 Tim 2:9-15; 5:11-16). Met Hellenisme in die atmosfeer is dit bes moontlik dat elemente van Griekse dualisme ook beoefen is met ’n negatiewe houding teenoor die menslike liggaam as “kerker van die siel” (Plato) en alles wat “aards” en liggaamlik is (vgl Wiebe 1994:56).<sup>7</sup> Só ’n waardeoordeel sou die skrywer se obsessie met “goeie werke” kon verhelder (2:10; 5:10; 6:18; vgl 3:1-13; Ef 2:10), wat konkreet gestel word as praktiese, *liggaamlike* daade van liefdesdiens en barmhartigheid (soos die opvoeding van kinders, gasvryheid, voetwassing, hulp aan mense in nood, betroubare onderrig ...). Uiteindelik word die groot “geopenbaarde waarheid van ons godsdiens” volgens 1 Timoteus 3:16 juis met behulp van *liggaamstaal* beskryf: “As mens het Jesus in die wêreld gekom”, “God appeared *in a body*” (NIV), “God was revealed *in flesh*” (NRSV). Daarmee word alle dualistiese stereotipes van God en menswees finaal ontmasker en aan ’n radikaal alternatiewe Werklikheid georiënteer.

Wat ook al die aard van die vals lering(e) wat tot die skryf van 1 Timoteus aanleiding gegee het, die skrywer interpreteer dit as kenmerkend van die “eindtyd” waarin “sommige afvallig sal word van die geloof” (4:1; vgl 1:19-20). So ’n motivering mag verdere lig werp op die skrywer se dringende waarskuwing aan die ontvangers om nie van hul fokus op (die enigste) God en Christus Jesus af te wyk nie (1:17; 2:3-6; 4:16; 5:21; 6:13-15).

7 Hierdie Grieks-dualistiese opvatting oor die lewe en menswees het die Westerse denke asook die Christelike tradisie vir eeue lank ingrypend beïnvloed. ’n Hele spektrum van dualismes (breedweg geassosieer met geestelik-liggaamlik/materieel, rasioneel-irrasioneel/emosioneel, het algaande diep vooroordele gevestig dat mans met die meer verhewe en ewige waardes van rasionele denke geassosieer is/word, en vroue met die (minder belangrike) liggaamlike en seksuele, tesame met die versorging van die aarde. Hierdie waarde-oordele het op ontelbare subtile en eksplisiete maniere die uitbuiting van vroue se liggame (bv deur prostitusie, verkragting en ekonomiese misbruik) gevoed en in stand gehou. Die implikasies hiervan vir ’n bybels-teologiese besinning oor armoede grens eweneens aan ’n “noodtoestand” wat roep om passiewolle reaksie.

Metaforiese beskrywings vir God en die bedoelde ontvangers se identiteit en etos blyk dus ingebed te wees in 'n retoriese konteks van konflik en verdeeldheid. Die brief verwys herhaaldelik na God as **ὁ σωτήρ** die verlosser van alle mense (1:1,15; 2:3,4; 4:10) – nie slegs as verlosser *van* sonde as enige vorm van vervreemding nie (1:15; 2:14; 5:20,22), maar ook as verlosser *tot* 'n vry en gesonde lewe in Christus. Betroubare kennis van hierdie lewendmakende God (4:10; 6:13) word implisiet gedefinieer as *bevrydend en helend* van aard. Ook Jesus Christus se rol word deur middel van dramatiese metafore verbeeld: As enigste *middelaar* (**ὁ μεσίτης**) tussen God en die mense (2:3-6), wat homself as 'n *losprys vir almal* (**το ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων**) gegee het, is Hy die ontvangers se *hoop* (**ἡ ἐλπίς ἡμῶν** —1:1; vgl 4:9; 5:5; 6:17).

Hierdie netwerk van metafore veronderstel 'n hooplose situasie wat slegs deur ingrype en bemiddeling van buite gered kon word. Saam verwoord hulle die teologiese gerigtheid van die brief wat implisiet en eksplisiet bedoel is om enige vorm van misleiding en versteuring onder die ontvangers teen te werk. *Omdat God is wie God is*, durf hulle nie God se proses van morele vorming ondermyn nie (**ἡ οἰκονομία θεοῦ ἐν πίστει**—1:4). Elke vermaning in 1 Timoteus (2:8-15 inkluis) ontleen uiteindelik hul gesag en relevansie aan die brief se *teologiese* perspektief, naamlik die skrywer se verstaan van God en Christus. *Daarom* behoort mans en vroue op 'n spesifieke manier in die erediens te bid (2:1-3,8-9). *Daarom* moet die ouderlinge onberispelik wees (3:2). Diakens en hul vroue (sic) behoort *daarom* geloofwaardig op te tree en respek af te dwing (3:8,11). Timoteus self moes *daarom* 'n betroubare voorbeeld stel (4:6-16; 6:14).

Dit is vanuit hierdie teologies-etiese visie dat ek glo die dinamika van 1 Timoteus 2:8-15 verstaan behoort te word. Ek maak nou 'n paar kort opmerkings oor die implikasies van so 'n perspektief vir die verstaan van vroue se menswaardigheid, wat uiteindelik ten nouste verband hou met die oorsake en gevolge van fisiese armoede wêreldwyd.

#### VROULIK ÉN MENSWAARDIG?

1. Dit is duidelik dat die voegwoord **οὖν** (*daarom*) in 2:1 'n wentelpunt in die skrywer se gedagtegang verteenwoordig. Dit wat daarop volg is 'n direkte en logiese uitvloeisel van die voorafgaande waarin die doel van die brief uitgespel word (1:3-7,11). As gevolg van die ontwrigting en disharmonie wat deur *onbetroubare* leringe veroorsaak is, wil die skrywer seker maak dat behoorlike gedrag in die erediens gehandhaaf word. God se doel is immers dat *alle mense* deur die *betroubare* evangelie van Christus gered sal word (1:15). Die gelowiges word gemaak om vir *alle mense* voorbedding te doen, veral vir hulle in gesagsposisies (2:1-2).

Van besondere belang hier is die *doel* van en *motivering* vir die gelowiges se gebede. Albei kategorieë is teologies-eties van aard, en vorm kante van dieselfde munt. Gesamentlik vorm hulle die gesag en integriteit sowel van skrywer as apostel (2:7), van geloofsgemeenskap as huishouding van God (4:15).

2. Vers 8 verwoord die skrywer se begeerte dat mans by elke plek van samekoms sal bid, **ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ** “met 'n skoon gewete ... vry van onmin en twis”). Van belang is dat die mans van Efese (en oral) aangemoedig word om enige vorm van twis by hul gebedsbyeenkomste te voorkom, sodat daar nie erger verdeeldheid sou ontstaan nie (Bowman 1992:196). Hierdie kwalifikasie word deur ander opdragte in die brief bevestig – almal bedoel om tot 'n vreedevolle, heilige en geloofwaardige manier van lewe voor God se aangesig te lei.

3. Soos die mans (2:8), word vroue *op soortgelyke manier* (**ὡσαύτως [καὶ] γυναῖκας**) uitgenooi om te bid. Laasgenoemde word veronderstel (v 9). Aangesien die meeste gebede in die sinagoge deur mans gedoen is, impliseer dit 'n beduidende vryheid in vroue se deelname aan die

erediens (Keener 1992:102-103). Die herhalende voegwoord w`sau,twj kommunikeer 'n soort wederkerigheid, vennootskap en interafhanklikheid tussen die lede van die geloofsgemeenskap (3:8,11; vgl 5:25). Dit val egter op dat wanneer die onderwerp na die vrou verskuif, die saak waaroor dit gaan nie meer gebed blyk te wees nie, maar kleredrag en versiering. Meer aandag word gegee aan die manier waarop vrou behoort *aan te trek* wanneer hulle in die openbaar bid. Later ontvangers is verantwoordelik om te probeer vasstel *waarom* so 'n opvallende sosiaal-godsdienstige “wanbalans” in die opdragte aan mans en vrou voorkom.

Dit wil *eerstens* voorkom asof die vrou waarna in 9-10 verwys word, 'n bepaalde opleiding, finansiële vermoë en seggingskrag gehad het. Hoewel Paulus se medewerkers ook ryk vroue ingesluit het (Hand 16:15; 17:4,12,34), suggereer die retoriek van 1 Timoteus 'n soort ongesonde liefde vir geld wat gekontrasteer word met die gelowiges se hoop op God en die rykdom van “goeie dae” (3:3; 6:6-10,17-19). *Tweedens*, in beide die Hellenistiese en Joodse denke van die tyd was daar 'n prominente verband tussen sekere tipes kleredrag en onvanpaste seksuele gedrag by vroue. Dat dít 'n probleem was wat meer algemeen in van die vroeë Christelike gemeenskappe voorgekom het, word geïmpliseer deur soortgelyke verwysings in 1 Petrus 3:2-3. Dit was vanselfsprekend dat vroue in daardie kulture met die nodige beskeidenheid sou aantrek en optree. Eerder as om die aandag in die erediens met uitspattige kleredrag, haarstyl en juwele af te trek (Keener 1992:103-107), word die vrou gemaan om *goeie werke* aan te trek “soos dit vroue betaam wat openlik bely dat hulle God dien” (2:9-10).

4. In vers 11 verander die toonaard vanaf ('n sagter vorm van?) oorreding na 'n ferm opdrag. In verse 11-15 word die “goeie dae” van vers 10 verder uitgespel, en wel in terme van vier kernaspekte ten opsigte van vroue se funksionering in die destydse erediens. Dit bestaan uit (a) 'n *positiewe* stelling dat vroue hulle “in stilte en onderdanigheid *moet laat leer*” (v 11); (b) 'n *negatiewe* stelling dat vroue nie toegelaat word om onderrig te gee of oor hul mans gesag uit te oefen nie (v 12); (c) 'n *motiverende* rede met betrekking tot die voorbeeld van Adam en Eva (13-14); en (d) 'n *samevattende* opmerking oor vroue wat hul redding in moederskap sal vind (v 15).

As 'n heel eerste uitbreiding op die “goeie werke” van vers 10, *begin* vers 11 met 'n merkwaardige stelling: **γυνὴ μαθησέτω** (“’n Vrou moet haar laat leer ...”). Dit is voorwaar 'n beduidende skuif vir 'n Judaïstiese konteks wat vroue verbied het om onderrig in die Tora te ontvang. “In the Talmud is written: ‘may the words of the Torah be burned rather than be handed over to a woman ... Women were not even permitted to say the Benediction after a meal’” (Barnett 1989:229). Verskeie verklaarders meen daarom dat die teenwoordige indikatief **διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω** in die daaropvolgende frase (“Ek laat haar nie toe om onderrig te gee nie”) deur 'n spesifieke situasie in Efese bepaal moes gewees het (vgl 1:7), terwyl die opdrag “Sy moet haar laat leer” as 'n meer gewigtige en universele opdrag gesien behoort te word (Keener 1992:112, 128 n.94).<sup>8</sup> Ook die kwalifikasie “sy moet stil wees” mag waarskynlik verwys na 'n praktiese situasie waar vroue bloot *nog nie* die gesag (evxousi,a) gehad het om onderrig te gee nie, bloot omdat hulle *nog nie* geleer het om dit te doen nie. Analoog hieraan word in 3:2,6 gemaan dat 'n ouderling (by implikasie manlik) “bekwaam moet wees om te onderrig” (vgl 1:7).

Die uitdrukking **ἐν ἡσυχίᾳ** in 2:11 en 12 kan óf met “in stilte”/“in silence” (NRSV) vertaal word, óf met “in quietness” (NIV). In 2:2 word **ἡσύχιον βίον** gewoonlik vertaal met “’n rustige

8 In die verstaansgeskiedenis van hierdie teks is egter soveel klem gelê op die (tweede) negatiewe stelling, dat sowel die (eerste) positiewe stelling as die radikale beweging in die teks as geheel dikwels misgekyk en onderwaardeer is.



en stil lewe”. In die sosioretoriese konteks van 1 Timoteus verteenwoordig die uitnodiging tot “stilwees” en “onderdanigheid” ’n houding van respek en ontvanklikheid wat bevorderlik sou wees vir behoorlike onderrig (vgl Keener 1992:107-108; Bowman 1992:199; Wiebe 1994:58,62; Barnett 1989:229-230). Dié opdrag is waarskynlik nie van toepassing op alle tipes spraak nie, maar eerder op dit wat onderbreek en versteur. So ’n ingesteldheid van “stilsweye” sou in kontras wees met die onmin en twis waarmee sommige mans na die erediens gekom het (2:8). Hoewel die etos dat vroue “stil en onderdanig” moes wees aan die tradisioneel Hellenistiese huishouding ontleen is (Bassler 2000:1139), word dit hier in die konteks van God se huishouding *hervertolk*.

Die Griekse woord **ἀντιβιβάζειν** in vers 12 (om te domineer of gesag af te dwing) kom slegs hier in die Nuwe Testament voor. Dit kom ook nie dikwels in kontemporêre klassieke tekste voor nie, en het ’n negatiewe konnotasie, naamlik “to act aggressively or violently against another, or to instigate forceful action or perpetrate a crime against others, leading to disruptive behaviour” (Wiebe 1994:59; Bowman 1992:201-202). Met verwysing na gepaste lering en gesag, gebruik die Nuwe Testament gereeld **ἐξουσία**. In die breër konteks van 1 Timoteus word enige *aggressiewe of gewelddadige* optrede (ook met verwysing na Paulus se eie agtergrond) konsekwent met ’n Christelike etos van liefde en vrede gekontrasteer (1:13; 3:3).

Dit is tipies van die onbetwiste Pauliniese briewe dat ’n werkwoord in ’n kousale sin deur die voegwoord **γάρ** opgevolg word (Bowman 1992:203). In 1 Timoteus 2:13-14 redeneer die skrywer by wyse van *analogie* wanneer hy die swyggebod ten opsigte van vroue in die erediens motiveer. Na aanleiding van die algemene inhoud van hierdie verse, asook die spesifieke verband met die Septuagint-vertaling van Genesis 2 en 3, kan dit wees dat die skrywer die algemene rabbynse metode van ’n kort formule of aanhaling gebruik het om die gehoor se aandag op die skeppings- en sondevalverhale te vestig (Bowman 1992:203-204; Keener 1992:113-117). Die vraag is wat die bedoelde retoriese effek daarvan sou wees. In die verstaansgeskiedenis van die teks is Adam se status as eerste-geskapene (Gen 2) en Eva se verleiding deur die slang (Gen 3) dikwels vertolk as sou dit die meerderwaardigheid van mans en die on(der)geskiktheid van vroue – ook vir leierskap – legitimeer. Dit is myns insiens egter meer waarskynlik dat Eva se (negatiewe) rol hier retories dien as ’n *waarskuwing* vir almal (vroue én mans) wat tot vals leringe geneig het (1:3; 4:1,2; 6:3-5,20; vgl Wiebe 1994:60-61). So ’n vertolking sou koherent wees met die breë teologies-etiese gerigtheid van 1 Timoteus. Dit kan selfs wees dat die skrywer met die verwysings na die skeppings- en sondeval-verhale ’n soort misbruik van die Tora (as deel van die dwaling) in gedagte kon hê...

5. Die slotsom van die gedeelte in vers 15 is ’n merkwaardige stelling wat redding en moederskap verbind: “Maar sy sal haar redding vind in moederskap, as sy maar volhard in geloof, liefde en ’n heilige lewe, en daarby beskeie bly” (vgl die NRSV: “Yet **she** will be saved through childbearing, provided **they** continue in faith and love and holiness, with modesty” (NRSV). Die vraag vir later ontvangers van die brief is of hierdie stelling ’n beskrywing of *herbeskrywing* van die kulturele *status quo* was, en wat die skrywer bedoel het om daarmee te bereik. Die direkte verband tussen redding en moederskap (beide metafore vir *nuwe lewe*) kon moontlik dien as konkrete raad teen die opponente se asketiese leringe in 4:1-5, wat die skrywer weêrlê deur die goedheid van God se skepping te beklemtoon. Elders neem hierdie teregwyding die vorm aan van aandrang op die huwelik (3:2,12; 5:14). Sommige verklaarders meen dat die teks na Maria die moeder van Jesus verwys, wat – teenoor Eva se rol in vers 14 – die Verlosser in die wêreld gebring het.

Terwyl die evangelie van Jesus Christus dit moontlik gemaak het dat vroue onder die beperkte sosio-kulturele omstandighede van die tyd kon *bid en leer* (vv 9,11), glo ek dat hulle terselfdertyd bevry is om *nuut* te fokus op hul ereposisie as moeders. Op voetspoor van Eva se herbenoeming deur Adam in Genesis 3:20 as “moeder van alles wat lewe” (1953-Afr Vert; “mother of all living beings” NRSV – vgl Van Wolde 1994:42-45), kan 1 Timoteus 2:15a na my mening letterlik *en*

metafories verstaan word. Volgens Van Wolde (1994:24) is Genesis 3:16 en 20 uitdrukkings van “a new function of the woman, a function which on the one hand ties and commits her to the man and on the other hand distinguishes her from the man”. Hoewel Christenvroue in Efese steeds deel was van hierdie “natuurlike orde”, naamlik om (primêr) biologiese moeders te wees, het 1 Timoteus 2 na alle waarskynlikheid nuwe, breër perspektiewe op vrouwees in die huishouding van God geopen. As gevolg van die bevrydende, helende werk van God *in Christus*, het Christenvroue van die eerste eeu meer keuses gehad as tevore. Sels al sou geloofsgemeenskappe op verskillende stadia in die proses wees om vroue se potensiaal as leiers en besluitnemers te erken, was vroue geroep as beskermers van die (kultureel *beperkte*, maar teologies *bevrydende*) liturgies-sosiale ruimte wat aan hulle toevertrou is. Net soos Timoteus was vroue geroep om hulle kragte in die goeie wedloop van die geloof in te span (6:12) en teen enige vorm van onwaardige gedrag (soos partydigheid of eksklusivisme) te stry (5:21)—*as hulle maar volhard het in geloof, liefde en ’n heilige lewe*. As hierdie hulle *konsekwente* etos sou wees, sou dit noodwendig kulturele sisteme soos patriargie en slawerny op een of ander manier beïnvloed (vgl 6:1-2). So ’n leefstyl sou trouens tipies wees van enige “bemoederende” of pastorale rol in die huishouding van God (vgl die skrywer se ouerlike terme van geneentheid en sorg teenoor Timoteus in 1:1,18; 4:12).

In die finale instansie is die *verlossingsretoriek* wat hier gebruik word nie ongewoon in die res van die brief sowel as die Nuwe Testament nie. In 1 Timoteus 4:16 moedig die skrywer Timoteus aan: “Let goed op jou lewe en jou leer; *volhard* daarin, want deur dit te doen *sal jy jouself red sowel as dié wat na jou luister*” (vgl Mark 13:13; Matt 24:13; Luk 21:19). Wat ook al gelowiges se roeping – onder watter omstandighede van interne of eksterne begrensing – 1 Timoteus spoor hulle aan om getrou te bly in die geloof, en nie af te wyk van hul fokus op God hul verlosser en Jesus Christus hul hoop nie.

#### WIRKUNGSGESCHICHTE EN RESEPSIE VAN 1 TIMOTEUS 2:8-15

Dit het duidelik geword dat die *perspektief* of *gesigspunt* vanwaar, of die “lens” waardeur ’n gehoor (on)bewustelik kies om ’n teks te interpreteer ’n deurslaggewende element in die kommunikasie van daardie teks is. Gedurende die interpretasie- en ontvangsgeskiedenis van 1 Timoteus 2:8-15 deur die eeue is die fundamentele oriënterende perspektief en beroep op die aard van ’n *lewegewende God*, en die kerk as *lewegewende huishouding van hierdie God*, dikwels onderwaardeer. In plaas daarvan het die (ongenuanseerde) swyggebod teenoor vroue op ’n ironiese wyse dikwels die primêre filter geword waardeur die res van die teks verstaan is, wat die bedoelde retoriese effek daarvan tragies geïnhibeer het.

Dit het helaas ook dikwels ’n negatiewe effek gehad op die manier wat die res van Paulus se opmerkings oor vroue verstaan is. Hoewel die verbod dat vroue onderrig sou gee *slegs* hier in die Nuwe Testament voorkom, het die vertolking daarvan “konserwatiewe” neigings in ander uitsprake wat met Paulus geassosieer word (soos 1 Kor 14:33-40 en Efes 5:21-6:9), versterk, terwyl dit die meer bevrydende aspekte van Paulus se uitsprake oor vroue versper het (vgl Bassler 1998; Kittredge 1998; Mouton 1997c). As gevolg daarvan is vroue stilgemaak, en op tallose maniere op eksplisiete en subtiele maniere gemarginaliseer terwyl hul “onderdanige” rol oorbeklemtoon is. Leierskap in kerke en samelewings is op grond van hierdie skeidings verabsoluteer en verwring, terwyl die identiteit en etos van die kerk en haar roeping in die samelewing ernstig skeefgetrek is.

#### IMPLIKASIES VIR KERK EN TEOLOGIE

Ten spyte van die Gereformeerde tradisie se diep respek vir die Bybel as wonderbare “Woord van God”, het dit veels te dikwels in die verlede ’n onkritiese houding geduld ten opsigte van

dominante kultuurhistoriese waardes in kontekste waarin die bybelse tekste ontstaan én deur die eeue ontvang is. As gevolg daarvan is die dinamiese prosesse van (her)interpretasie in hierdie tekste – soos deur hul metaforiese taal geartikuleer – as ’n belangrike hermeneutiese sleutel vir later gehore verwaarloos. Die implikasies daarvan vir die bedieningspraktyk van kerke, en by name vir Christene se reaksie op die armoede-pandemie in die wêreld en veral op die Afrika-kontinent, is “eenvoudig” oorweldigend. Die kernvraag vir hierdie opstel is: Hoe sou die Bybelwetenskappe – met 1 Timoteus 2:8-15 as gevallestudie – daarin kon help?

Hoewel min vanuit 1 Timoteus self bekend is oor die sosio-kulturele en morele wêreld van die bedoelde gehoor, het later ontvangers geen keuse as om sensitief te wees ten opsigte van die aannames en veronderstelde vooroordele “agter en voor” die teks nie. Dit is byvoorbeeld onvermydelik om die dualistiese (patriargale) epistemologie en taalgebruik waarop samelewings toe en sedertdien gebou is, te ontmasker en te problematiseer vir wat dit is en aan vroue én mans gedoen het en steeds doen. Van die vrae wat nie geïgnoreer kan word nie, is wat die posisie van vroue in daardie kontekste was, en *hoe* die vroeg-Christelike retoriek veronderstel was om daardie posisie te *rekonstrueer* – as *herbeskrywing* van verskillende tradisies vanuit ’n Christelike perspektief. As die gesagvolle 1 Timoteusbrief nie bedoel was om ’n blote *beskrywing* van die *status quo* te wees nie, *hoe* was dit veronderstel om die sosio-kulturele grense van sy tyd te oorstyg? En hoe sou Christengehore sedertdien kon verwag dat dit in húl kontekste kon/kan gebeur?

My doel was om eerstens die sintaktiese en semantiese potensiaal van ’n ou gekanoniseerde teks te probeer ontgin deur na retoriese klemme, kontraste en skuiwe te kyk, asook na die moontlike skok-effek daarvan ten opsigte van die verstaan van God en menswees. Sou ’n mens dit verder waag en vandag die 1 Timoteusskrywer raadpleeg om wysheid ten opsigte van die armoedevraagstuk in ’n land soos Suid-Afrika, sou hy waarskynlik Christelike gemeenskappe met dieselfde radikale perspektief as destyds uitdaag. Hy sou ons waarskynlik daaraan herinner om as die huishouding van God steeds “draers en beskermers van die waarheid” oor God en menswees te wees (3:15), en daardeur mekaar én die samelewing waardiglik te leer *kyk, praat en leef* op ’n aarde wat smag na geregtigheid en heling.

In die lig van die erg vernietigende invloed van die resepsie-geskiedenis van 1 Timoteus 2:8-15 op die verstaan van vrouwees én van God deur die eeue, is ’n mens egter huiwerig om te droom oor hoe hierdie teks nog sou kon bydra om die proses hoegenaamd om te keer – tot by die punt waar die mees diepgewortelde vooroordele rondom vroue en ander miskende groepe as “die eintlike probleem” van die armoede-pandemie ráákgesien sal word (vgl H E Tödt in Mouton 2002:243-246). Tot by die punt waar seksisme en rassisme en enige ander vorm van stereotipering ten opsigte van menswees onomwonde en profeties erken sal word vir wat dit is en aan mense en die aarde doen. Tot by die subtielste vorm van ekonomiese en strukturele onreg, persoonlike diskriminasie, magsmisbruik en geweld.

Mag hierdie bundel verras deur presies dié droom te voed en te versterk.

#### GERAADPLEEGDE BRONNE

- Bassler, Jouette M 1998. 1 Corinthians, in Newsom, Carol A & Ringe, Sharon H (eds). *Women's Bible Commentary*. Expanded ed, 411-9. Louisville: Westminster John Knox.
- 2000. 1 Timothy, in Mays, J L (general ed), *Harper Collins Bible Commentary*. Rev ed HarperSanFrancisco, 1138-1141.
- Barnett, Paul W 1989. Wives and Women's Ministry (1 Timothy 2:11-15). *Evangelical Quarterly* 61:3, 225-238.
- Bowman, Ann L 1992. Women in Ministry: An Exegetical Study of 1 Timothy 2:11-15. *Bibliotheca Sacra* 149:193-213.

- Cannon, Katie Geneva 1995. *Katie's Canon: Womanism and the Soul of the Black Community*. New York: Continuum.
- Dewey, Joanna 1998. 1 Timothy, in Newsom, Carol A & Ringe, Sharon H (eds). *Women's Bible Commentary*. Expanded ed, 444-449. Louisville: Westminster John Knox.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler 1992. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Jacobs, Maretha 2002. Vroue en die Nuwe Hervorming: afskeid van die Pastor, in Muller, Piet (red), *Die Nuwe Hervorming*, 112-133. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Keener, Craig S 1992. *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson.
- Kittredge, Cynthia B 1998. *Community and Authority: The Rhetoric of Obedience in the Pauline Tradition*. Harrisburg: Trinity.
- Lategan, Bernard C 1982. Inleiding tot de Uitlegging van het Nieuwe Testament, in Klijn, AFJ (red), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, 47-70. Kampen: JH Kok.
- 1985. Reference: Reception, Redescription and Reality, in Lategan, B C & Vorster, W S, *Text and Reality: Aspects of Reference in Biblical Texts*, 67-93. Philadelphia: Fortress.
- 1992. Hermeneutics, in Freedman, D N (editor-in-chief) 1992, *The Anchor Bible Dictionary* Vol 3, 149-154. New York: Doubleday.
- 1994. Revisiting *Text and Reality*. *Neotestamentica* 28/3, 121-135.
- 1996. Imagination and Transformation: Ricoeur and the Role of Imagination. *Scriptura* 58/3, 213-232.
- Mouton, Elna 1997a. The (trans)formative potential of the Bible as resource for Christian ethos and ethics. *Scriptura* 62, 245-257.
- 1997b. Die verhaal van Afrikaanse Christenvroue: Uitnodiging tot morele vorming. *Scriptura* 63, 475-490.
- 1997c. The Transformative Potential of Ephesians in a Situation of Transition. *SEMELIA 78 (Reading the Bible as Women: Perspectives from Africa, Asia, and Latin America)*, 121-143.
- 1997d. Nuut gedink oor die Bybel ... uit 'n vrou se perspektief, in Jones, Chris & Hulley, Len (reds), *Wonder jy ook oor...? Gedagtes oor omstrede kwessies van ons dag*, 131-148. Kaapstad: Lux Verbi.
2002. *Reading a New Testament document ethically*. Atlanta: SBL / Leiden: Brill.
- Pelser, Gert M M 1984. Die Pastorale briewe, in Du Toit, A B (red) 1984. *Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie*. (Handleiding by die NT, Vol V), 174-196. Pretoria: NG Kerkboekhandel Tvl.
- Ricoeur, Paul 1975. Biblical Hermeneutics. *Semeia* 4, 29-148.
- Van Huyssteen, Wentzel 1987. *The realism of the text: A perspective on biblical authority*. Pretoria: UNISA.
- Van Wolde, Ellen 1994. *Words become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11*. Leiden: EJ Brill.
- Wiebe, B 1994. Two texts on women (1 Tim 2:11-15; Gal 3:26-29) a test of Interpretation. *Horizons in Biblical Theology, an International Dialogue* 16/1: 54-85.