

# Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”

Annelie Botha & Yolanda Dreyer<sup>1</sup>

Departement Praktiese Teologie

Universiteit van Pretoria

## Abstract

### Demystification of the methaphor “the church as bride”

*Because of the important role language, imagery and metaphors plays in the lives of human beings, it is necessary to explore the origins and implications of metaphors that could be potentially harmful to the quality of women’s lives. The metaphor that is the focus of this article, is that of “the church as bride”. This metaphor is an example of how metaphors and language have an impact on women’s self-understanding and subject quality of their lives. It is an example of how patriarchal structures, culture and language affect the lives of women. In a follow-up article the way in which this metaphor is used in the marriage formulary of the Nederduitsch Hervormde Church of Africa is investigated. This formulary is specifically based on Ephesians 5:21-33 in which the metaphor of “the church as bride” is found.*

## 1. INLEIDING

As gevolg van die belangrike rol wat taal, beelde en metafore in die lewe van vroue speel, is dit nodig om ’n ondersoek te doen na die oorsprong en implikasies wat metafore op die lewens van vroue het. Hierdie artikel fokus op die metafoor “die kerk as bruid”. Die bedoeling van die artikel is om aan te toon dat die gebruik van hierdie metafoor ’n voorbeeld is van die uitwerking wat metafore en taal op vroue se selfverstaan het. Dit wys hoe patriargale strukture, die kultuur en taal, die lewenskwaliteit van vroue beïnvloed. Hierdie metafoor word in die huweliksbevestigingsformulier van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika gebruik om die verpligtinge wat man en vrou “volgens die Woord van God” teenoor mekaar in die huwelik het, uit te spel.

---

<sup>1</sup> Hierdie artikel is die eerste van twee wat gebaseer is op Annelie Botha (Gobabis, Namibië) se MTh-skripsie, voorberei onder leiding van prof dr Yolanda Dreyer, Departement Praktiese Teologie, Fakulteit Teologie en toegeken deur die Universiteit van Pretoria op 5 September 2007.

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

Die Bybelteks wat gebruik word om dit te fundeer, is Efesiërs 5:21-33. Dit is in hierdie passasie waarin die metafoor “die kerk as bruid” voorkom.

## **2. DIE LOCUS CLASSICUS VAN DIE HUWELIKSBEVESTIGINGSFORMULIER**

In sy proefskrif met die titel: *The church, the bride of Christ*, gee Richard Batey 'n uiteensetting van die oorsprong en ontwikkeling van die metafoor “die kerk as bruid”. Volgens Batey (1961:16) lê die oorsprong van hierdie metafoor in die Ou Testament waar Israel se verhouding met God in terme van die huweliksmetafoor uitgedruk word. Hierdie gebruik is onlosmaaklik verbind aan Israel se stryd met die Kanaänitiese vrugbaarheidsgodsdienste. Die intog van Israel in Kanaän het gelei tot konflik tussen verskillende ideologieë en kulture. Hierdie konflik het verskillende vorme van sinkretisme tussen die geloof in Jahwe en die vrugbaarheidsgodsdienste tot gevolg gehad. Sommige Israëliete het afvallig geraak van hulle geloof in Jahwe, en ander het drasties gereageer teen die vrugbaarheidsgodsdienste. Dit is midde in hierdie twee ekstreme standpunte dat die profeet Hosea die huweliksmetafoor gebruik om iets te sê oor die karakter van Jahwe en Israel se verhouding tot Jahwe (Batey 1961:22-24).

Die Ou-Testamentiese huweliksmetafoor kom in verskeie tekste voor, onder andere in Hosea, Jeremia, Klaagliedere van Jeremia, Jesaja, Esegïël, Miga, Nahum en Maleagi. Die huweliksmetafoor in die Ou Testament beklemtoon Israel se onvermoë om Jahwe se geboorte te onderhou. Met die sluiting van die verbond met Israel het Jahwe Israel uitverkies en met Israel “getrou”. Daarom kan die huweliksmetafoor in die Ou Testament nie los verstaan word van die leer oor die uitverkiesing en die verbond wat voorop staan in die geloof van Israel nie (Batey 1961:42-45).

Die verbond tussen God en Israel is bilateraal van aard. Dit het verpligtinge geplaas op Israel sowel as op God en tog het beide partye hulle vryheid van keuse behou. God het die verhouding met Israel geïnisieer. Wanneer daar gesê word dat die verbond tussen God en Israel bilateraal van aard was, beteken dit nie dat dit 'n verbond was tussen twee gelyke partye nie, net soos die huwelik in Israel ook nie 'n verhouding was tussen twee gelyke partye nie. In die huweliksooreenkoms in Israel het 'n man 'n vrou gekies. Mans het die outoriteit in die familie besit, en vroue het 'n ondergeskikte posisie gehad. Vroue se rol binne die gesin was om gehoorsaam te wees aan die wil van hulle mans (Batey 1961:46-7).

Die voortdurende mislukking van Israel om getrou te bly aan God en die verbond met God, en die invloed van die Persiese dualisme en Hellenistiese denke het aanleiding gegee tot die ontstaan van apokaliptiese

denke. Dit het gelei tot die soeke na die vervulling van God se beloftes aan God se mense in die toekoms. Hierdie verskuiwing van fokus, van God se teenswoordige betrokkenheid in die lewe van Israel na die vervulling van God se beloftes in die Messiaanse era, het 'n verandering en ontwikkeling tot gevolg in die huweliksmetafoer. As gevolg van die apokaliptiese invloed op die Rabbyne en hulle allegoriese interpretasie van die boek Hooglied, ontwikkel die huweliksmetafoer van Israel wat deur die verbondsluiting met God getroud is, na Israel wat die Messiaanse bruid van God is (kyk Batey 1961:65-80). Batey (1961:65) beskryf hierdie ontwikkeling van die huweliksmetafoer soos volg:

The anticipation of a future age of messianic bliss made it difficult to take seriously the idea that Israel was married to "the Holy one, Blessed be He" in her immediate historical condition. The figure was consequently modified as the bride figure became increasingly emphasized. Israel was chosen, to be sure, but the full inheritance was not yet there. Israel must wait until the messianic days when that which she possessed through promise would become hers in reality ... at the Messianic Marriage.

In die Nuwe Testament word hierdie metafoer van Israel wat die messiaanse bruid van God is, verder beïnvloed deur die Hellenistiese *hieros gamos* motief (kyk Osiek 2002:32). Hierdie motief is oorgeneem deur Matteus en Lukas se vertellings oor die geboorte van Jesus. Volgens Batey (1961:114) gebruik Jesus, volgens die skrywers van die evangelies, hierdie huweliks-metafoer nie net ten opsigte van sy verstaan van sy eie rol en bediening nie, maar ook in sy verstaan van die koninkryk van God. In Matteus, Markus en Lukas word Jesus geïmpliseer as die verwagte Messiaanse bruidegom en in Johannes (Joh 3:29-30) word die kerk die Messiaanse gemeenskap, die bruid van Christus, genoem (Batey 1961: 121). Volgens Batey (1961:122) is Paulus se briewe (2 Kor 14:2-3 en Rom 7:1-6) die eerste Christelike literatuur wat gebruik maak van die metafoer. Batey (1961:125) is van mening dat ons in Efesiërs 5:21-33 die mees ontwikkelde weergawe van die metafoer "die kerk as bruid" vind.

In ons ondersoek na die oorsprong van die Nuwe-Testamentiese metafoer "die kerk as bruid" het ons op die voetspoor van Richard Batey (1961) tot die gevolgtrekking gekom dat die Ou-Testamentiese huweliksmetafoer die oorsprong is van die Nuwe-Testamentiese metafoer "die kerk as bruid". In die verdere ondersoek na die gebruik en interpretasie van die metafoer het ons gekies om te fokus op Hosea 1 en 2. As gevolg van die feit dat die huweliksmetafoer in Hosea 1 en 2 die oorsprong is van die Nuwe-

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

Testamentiese metafoor “die kerk as bruid” wat in Efesiërs 5:21-33 voorkom, beskou ons Hosea 1 en 2 as interteks van Efesiërs 5:21-33. En omdat Efesiërs 5:21-33 die teks is wat gebruik word in die huweliksbevestigingsformulier van die Nederduitsch Hervormde Kerk, en Hosea 1 en 2 die interteks daarvan is, is ons gevolgtrekking dat Hosea 1 en 2 die *locus classicus* van die huweliksbevestigingsformulier is. In ’n tweede artikel word daar spesifiek aan die formulier aandag gegee (kyk Botha en Dreyer 2007).

Die probleem in Hosea 1 en 2 is patriargale seksuele geweld en die probleem in Efesiërs 5:21-33 is patriargale hoofskap, wat deur die gebruik van die metafoor “die kerk as bruid” gelegitimeer word. In die uitdrukking “die kerk as bruid” word die huwelik gebruik as metafoor vir die verhouding tussen God en mens. Die beeld kom uit die konteks van ’n patriargale samelewing. ’n Patriargale samelewing verwys na die wetlike, ekonomiese en sosiale sisteem wat die regering van die manlike gesinshoof aanvaar. Dit beteken dat vroue, kinders, werkers en eiendom ondergeskik is aan die manlike gesinshoofde (Ackermann 1991:xvi). Wanneer die kerk die metafoor “die kerk as bruid” gebruik, word alles wat met patriargie gepaard gaan, dus saam met die beeld in die kerk se verstaan ingevoer. Hierdie gebruik van die metafoor ondersteun die kulturele stereotipes wat daar ten opsigte van man en vrou as twee teenoorgestelde nature bestaan. Anders gestel, dit hou die sosiale konstruk “patriargie” in stand (Baumann 2003:36). ’n Verdere probleem is dat die verhouding tussen man en vrou in die huwelik ten diepste beïnvloed is deur die patriargale samelewing (Moore 2002:111). Die vraag is of so ’n hantering van die (patriargale) huwelik as metafoor vir die verhouding God en mens vrou-vriendelik (“female-friendly”) is (Bohler 1996:27). Wanneer ’n mens in ag neem dat die Bybel, en by implikasie die metafoor “die kerk as bruid”, ’n patriargale agtergrond het, is dit nodig om ’n onderskeid te maak tussen wat geldig is vir ’n spesifieke tyd en omstandighede, en wat geldig is vir alle tye. Indien hierdie onderskeid nie gemaak word nie, kan metafore dien om die patriargale sisteem van die beheer van mans oor vroue onbepaald te help voorsit (Baumann 2003:37).

Die gebruik van die metafoor “die kerk as bruid” om die “patriargale huwelik” in stand te hou, is ’n voorbeeld van wat Adam (1995:5, 11) “mistifikasie” noem. Mistifikasie is wanneer daar binne die kringe van geloofsgemeenskappe nie erken word dat hulle belange het wat tot eie voordeel strek, maar tot nadeel van ander is nie. Wat nie erken word nie, is dat mense self rigting gee aan hulle eie sosiale wêreld. Wanneer ons nalaat om te erken dat ons self ons eie sosiale wêreld skep, dit sistematiseer en institusioneeliseer, reïfiseer (“verdinglik”) ons die instellings van mense. Wanneer dit gebeur, word menslike instellings (soos die huwelik) gesien as

*dinge* wat die “status” van “goddelike instellings” kry (kyk Van Aarde 2006:1113). Ons insiens is dit die proses wat die metafoor “die kerk as bruid” deurloop het, en so het die “patriargale huwelik” ’n “instelling van God” geword. Wat gebeur, is die “naturalisering” van ’n ideologie.

’n Mens kan nie net omdat die Bybel teen ’n patriargale agtergrond geskryf is, aanneem dat patriargie God se wil is vir mense oor alle tye heen nie. Indien die huwelik as metafoor vir die verhouding tussen God en mense gebruik word, vra dit dat die inhoud wat aan die huwelik gegee word en die implikasie daarvan vir vroue, ondersoek sal word (Mollenkott 1979:222). Daarom is die “de-naturalisering” en “de-mistifikasie” van die metafoor “die kerk as bruid” nodig. Die onderhawige artikel het daarom demistifikasie ten doel. ’n Feministiese model word gekies omdat die artikel ’n bydrae wil lewer tot pastoraat met vroue. Die negatiewe ervarings wat vroue kan hê as gevolg van die nawerking van hierdie metafoor, word belig. Volgens Riet Bons-Storm (1992:11) beteken “feministies” “dat men bij het waarnemen van de werkelijkheid de maatschappelijke positie en de zinswijze van vrouwen serieus neemt.” Die resultate van die ondersoek vir die pastoraat word in die volgende artikel toegepas (Botha & Dreyer 2007). Die toepassing geskied vanuit ’n feministies-kritiese perspektief.

### **3. DEMISTIFIKASIE**

Wanneer ons dan ’n keuse maak uit die verskillende feministiese benaderings (kyk Ruether [1983] 1996:41-45, 216-232; Osiek 1997:957-966) vir die werkwyse wat ons wil gebruik om die doel van hierdie artikel te verwesenlik, naamlik die demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”, kies ons ’n “bevrydings-hermeneutiese feminisme, met ’n hervormende-emansipatoriese Skrifbeskouing”. Met ander woorde, ons kies bewustelik ’n “hermeneutiek van suspisie”. Die bekende feministiese teoloog, Elisabeth Schüssler Fiorenza, is ’n eksponent van hierdie benadering (Schüssler Fiorenza 1994a, 1994b). Die hermeneutiek van suspisie sluit in dat daar vanuit ’n feministies-kritiese teologie van bevryding na die Bybeltekste gekyk word. Die doel is om die elemente in die Bybeltekste wat in die naam van God geweld, vervreemding en patriargale onderdrukking in stand hou en wat die histories-teologiese bewussyn van vroue verhinder, te ontbloot en te verwerp (Schüssler Fiorenza 1994a:32). ’n “Hermeneutiek van suspisie” is dus ideologiekrities.

Die doel van ’n feministies-kritiese perspektief is om die onderdrukking van vroue uit te wys, die sisteme wat die ongelikheid tussen vroue en mans in stand hou te analiseer, en dan strategieë voor te stel hoe die onderdrukkende sisteme verander kan word, sodat vroue se ervaring, se realiteit, se bydraes, erken en gewaardeer word (Wheeler et al 1989:135; vgl

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

Ackermann 1991:xvi). Wat hierdie feministiese benadering anders maak as tradisionele en nie-seksistiese benaderings, is dat dit die probleme uitwys wat vroue ervaar as gevolg van hulle sosialisering, en voorstelle vir verandering wil maak wat tot voordeel van vroue is. So 'n visie het nie net die interpretasie van die Bybel ten doel nie, maar loop ook uit op 'n transformasie van die breë sosiale orde. Die doel is om verandering te bewerkstellig ten opsigte van die manier waarop daar oor die verhouding van man en vrou binne die huwelik gedink word, sodat vroue en mans wat kies om binne 'n huweliksverhouding met mekaar saam te leef, dit as gelyke vennote kan doen. Hierdie feministiese benadering eis 'n totale herstrukturering van die tradisionele huweliksverhouding (Schüssler Fiorenza 1994b:10-11; Wheeler et al 1989:138). Aangesien vroue nie net onskuldige slagoffers is nie, maar ook medewerkers aan die instandhouding van vooropgestelde idees oor vroue en strukture wat vroue uitbuit, wil feministiese kritiese teorie die geïnternaliseerde selfhaat van vroue en kulturele disrespek teenoor vroue verander (Bryson 1992:64; Neuger 2001:48). Met hierdie teorie wil ons die Westerse kulturele sisteem en die androsentriese taal, waarvolgens die man die norm is, en die vrou as minderwaardig tot die man beskou word en hom moet aanvul, konfronteer (Beauvoir 1949; 1988:16) .

Dit is ons oortuiging dat Efesiërs 5:21-33 en Hosea 1 en 2 as interteks en die ideologieë agter die tekste, die agtergrond vorm vir die verstaan van die huwelik en die huweliksbevestigingsformuliere van die Nederduitsch Hervormde Kerk. Ons wil die elemente ontbloot wat in die naam van God geweld, vervreemding en patriargale onderdrukking van vroue in stand hou. Daarom het ons 'n ideologies-kritiese benadering gekies, eerder as 'n histories-kritiese benadering wat vra na die ontstaansomstandighede van tekste, of die narratief-kritiese benadering wat wil vasstel wat die verwagte uitwerking is van verhale op die implisiete leser.

Ons wil vanuit 'n feministies-kritiese teologie van bevryding poog om die geslagsrolle wat voortvloei uit die metafoor “die kerk as bruid”, die tekste waarin die metafoor voorkom, te wete Efesiërs 5:21-33 en Hosea 1 en 2 as interteks van die huweliksbevestigingsformulier, te dekonstrueer, transformeer en rekonstrueer (Schüssler Fiorenza 1994b:62). Dekonstruksie gaan oor die gebruik van 'n feministiese hermeneutiek van suspisie, sodat die “kyriargale” aspekte in die tekste van die Bybel en in die Christologie uitgewys kan word. Die dekonstruksie het as doel transformasie, die rekonseptualisering van die Christologiese Bybelse diskoerse en die Christelike konstruksie van identiteit, sodat dit bevryding bring van onderdrukking.

#### 4. 'N KRITIESE METAFOORTEORIE

Studies oor die beoefening van godsdienst en godsdienstsimbole kan nie langer onderneem word sonder om “gender” (geslagtelikheid), dit is die kulturele ervaring van vrou-wees en man-wees, in ag te neem nie (Harrel 1986:1-2; Graham 1997:2; Moore 2002:25; kyk Douglass & Kay 1997:ix). Godsdienstige ervaring is die ervaring van mans en vroue en in geen twee samelewings is hierdie ervarings dieselfde nie. Op die gebied van “gender studies” word ’n onderskeid gemaak tussen “sex” (geslag) en “gender” (geslagtelikheid). Geslag of “sex” is die term wat gebruik word om te verwys na die biologiese verskille tussen man en vrou terwyl geslagtelikheid of “gender” verwys na die verskille tussen mans en vroue wat ontwikkel uit die sosiaal-kulturele omgewing waarbinne hulle leef (Harrel et al 1986:7; Caplan 1987:2; Feingold 1994:412-28).

Binne die sosio-kulturele omgewing waarbinne vroue en mans leef, ontwikkel geslagsrolle. Geslagsrolle is dit wat van vroue en mans verwag word op grond van hulle geslagtelikheid (Malina 1993:119). Volgens Brenner (1997:1) word die meeste mense gesosialiseer in hulle geslagsrolle (“gender roles”) onder invloed van die norme wat geld in die gemeenskap. Identiteit, die manier waarop ’n vrou haar vrou-wees ervaar, wat dit vir haar beteken om vrou te wees (Marshall 1996:146), word onder andere gevorm deur kultuur en Godsbeelde. Godsbeelde dra by tot die vorming van verwagte ideale en waardes waarvolgens geleef behoort te word (Eilberg-Schwartz 1994:17).

Simbole ken betekenis en waarde (gevoel) op só ’n manier aan mense, dinge en gebeurtenisse toe dat al die lede van ’n gegewe groep gewoonlik hierdie betekenis en waardes onkrities aanvaar, met mekaar deel en op ’n manier uitleef (Malina 1993:12). Daarom bepaal die kultuur en sosiale sisteem waarbinne ’n persoon leef, onbewustelik sy of haar beskouing van die lewe en die werklikheid (Malina 1993:13). Volgens Ballou & Gabalac (1987:81-97) word vroue in ’n seksistiese kultuur gebore waarin hulle hulle identiteit aanleer soos deur die kultuur daargestel. Hierdie proses begin by geboorte en duur voort dwarsdeur hulle lewens. Daar is verskillende fases of maniere waarvolgens vroue hierdie identiteit internaliseer. Die eerste is *vernedering*, wat ervaar word wanneer vroue se waarde gereduseer word deurdat vroue se seksualiteit geobjektiveer word. Die tweede is *internalisering*. Dit is wanneer meisies en vroue leer wat dit beteken om vrou te wees. Die derde is *vergelding*. Dit gebeur wanneer vroue die reëls van die samelewing oor wat dit behels om “vroulik” te wees, verbreek. Die vierde is *bekering*. Dit is wanneer vroue leer om te glo dat hulle identiteit opgaan in wat hulle seksistiese kultuur hulle oor hulleself leer. Die vyfde en laaste stap is wanneer

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

vroue probeer om ander vroue te bekeer om te konformeer tot die patriargale manier van dink oor geslagsrolle en vrou-wees.

Met rigiede geslagsroldefinisies word mans en vroue die gevangenes van hulle rolle en rolle word hulle bestemming (“destiny”). Die rolle wat aan mans en vroue toegeskryf word, en die werksverdeling volgens geslagsrolle, vestig die gedagte dat mans en vroue nie héél mense kan wees sonder die ander nie. Geslagrolle onderhou en vestig ’n sosiale sisteem wat gebaseer is op mag. Deurdat manlike rolle (manlikheid) en vroulike rolle (vroulikheid) teenoor mekaar gestel word, ontstaan ’n hiërargie tussen die rolle. So word die een gesien as verhewe bo die ander (Hare-Mustin 1989:73). Die hiërargie wat so ontstaan, dit wil sê dat mans se rolle verhewe is bo dié van vroue, word dan gegrond in die gedagte van die “natuurlike orde” of “skeppingsorde” (Hare-Mustin 1989:74; kyk Graham 1995:12-23). So word dominansie en subordinasie nie net binne die huwelik verdra nie, maar selfs gesien as die vorm wat “liefde” in die huwelik aanneem (Goldner 1989:60). Die toeken van mag aan een geslag beïnvloed die manier waarop mans en vroue binne die huwelik met mekaar saamleef (Goldner 1989:56).

As gevolg van hierdie hiërargiese rolverdeling raak mans en vroue vervreem van hulle menslike potensiaal (Viljoen 1984:111). Vroue kies dikwels om ’n passiewe rol te vervul omdat hulle deur kulturele en sosiale faktore gevorm is om dié keuse uit te oefen. Die meganismes waarvan hier sprake is, kom voor by alle onderdrukte groepe. Die rol word op so ’n manier voorgehou dat vroue duidelik weet waarna hulle mag aspireer en waarna nie. Hulle leer om beperkings te aanvaar as “die enigste vanselfsprekende realiteit” vir hulle. Hierdie soort kondisionering maak dit moontlik vir mense om só ’n beperkte manier van lewe te aanvaar. Vroue word wat daar van hulle verwag word om te wees (Ackermann 1984:75; vgl Goldner 1989:42). Omdat nie alle metafore en beelde “vrou-vriendelik” is nie en kan bydra tot die onderdrukking van vroue, is dit noodsaaklik dat vroue sal leer om te onderskei en met versigtigheid dié simbole sal kies wat hulle bemagtig, eerder as dié wat hulle onderdruk en verdoem tot passiwiteit (Atkinson 1985:2).

Uit bogenoemde word dit duidelik dat menslike ervaring van God verwoord word deur middel van metafore. Metafore is beeld-taal wat sin maak binne ’n bepaalde konteks (Lee 1993:188). Dit is daarom nodig dat metafore verander soos die konteks verander (Lee 1993:187-188). Die epistemologiese funksie van ’n metafoor is gebaseer op die ooreenkoms wat daar tussen twee dinge is. Die ooreenkoms (“is-like feature”) wat die een ding met die ander het, is wat dit moontlik maak vir die metafoor om ervaring oor te dra. Maar by metafore is dit belangrik om te onthou dat die twee dinge wat ooreenkomste met mekaar het, nie identies is nie. Daar is aspekte waarin hulle nie



ooreenkom met mekaar nie (“is-not-like element”). Wanneer daar in die gebruik van metafore meer gefokus word op die “is-not-like element” kom die ooreenkoms “is-like” nie tot sy reg nie. Daarom word die “is-not-like element” hanteer as ’n onderdrukte geheim: ’n mens weet daarvan, maar verkies om dit nie te onthou nie. ’n Probleem ontstaan egter wanneer die bestaan van die “is-not-like element” ontken word. Dan word ’n metafoor ’n ontologiese waarheid en word die metaforiese taal essensialisties hanteer (Lee 1993:20-21). Met ander woorde, daar word dan nie meer gefokus op die “saak” wat die metafoor wil oordra nie; die “beeld” wat die metafoor gebruik, word verabsoluteer.

In die lig van bogenoemde lewer Berkouwer (1962:72-73) kritiek teen Karl Barth se essensialistiese hantering van die metafoor, naamlik dat God die “mens geskape het na die beeld van God”. Volgens Barth is daar altyd ’n “ek” en ’n “U” relasie teenwoordig in God. Hy begrond dit deur te verwys na Genesis 1:26: “Toe het God gesê: ‘Kom Ons maak die mens as ons verteenwoordiger, ons beeld, ...’” In die lig hiervan verstaan Barth Genesis 1:27b (“... as beeld van God het God die mens geskep, man en vrou het God hulle geskep”) dat in die onderskeid tussen man en vrou die verhouding man en vrou as die beeld van God ingebed is. Die mens is dus na die beeld van God geskape, in die sin dat daar ’n “ek-U” relasie tussen man en vrou is. Dit is vir Barth die *tertium comparationis* van die metafoor. Die man-vrou verhouding word vir Barth die metafoor vir God se verhouding met God se mense. Die kritiek wat Berkouwer (1962:73) lewer teen Barth se hantering van die metafoor, is dat ’n mens eerder die metafoor “mens geskape na die beeld van God” behoort te verstaan in die lig van die Nuwe Testament, en wel in die nuwe lewe *in Christus*. Dit is ’n lewe na die voorbeeld van Christus. Hier is die “voorbeeld van Christus” die *tertium comparationis* van die metafoor (kyk Berkouwer 1962:101).

Bogenoemde hantering van die metafoor deur Berkouwer is ’n illustrasie van O’Conner & Jimenez (1977:134-135) se verskillende moontlikhede van omgaan met metafore. Wanneer metafore essensialisties verstaan word, word dit sonder kritiek aanvaar, of dit word verwerp sonder om dit te vervang. ’n Ander manier is om dit te wysig of te vervang. Hiervolgens word die beeld in ’n nuwe konteks gewysig of vervang om dieselfde “saak” te kommunikeer.

In Hosea is die metafoor wat gebruik word, dié van die huwelik. Israel word voorgestel as “God se vrou”. Die “saak” wat die metafoor oordra, is God wat bly liefde gee ten spyte van menslike ontrouheid. In Efesiërs 5:21-33 is die metafoor wat gebruik word, dié van die “kerk as bruid”. Christus is die hoof van die kerk, soos die man hoof van die vrou is. Die “saak” wat die metafoor

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

oordra, is dat Christus die grond behoort te wees van waaruit ’n mens lewe. In die hantering van die huweliksmetafoor in Hosea ontvang die man in die huwelik dieselfde rol as wat God het en die vrou kry die rol van Israel. Volgens Barth (1967:358-9) het ons egter nie werklik met metaforiese taal te doen nie, want die “metafoor” verwys na ’n konkrete verhouding tussen man en vrou.

Baumann (2003:36) wys egter daarop dat so ’n hantering van die “metafoor” as legitimasie van geweld teen vroue funksioneer. In die hantering van die metafoor “die kerk as bruid” word daar op die hoofskap van mans oor vroue gefokus. So word vroue onderdanig gehou. Hierdie gebruik laat die vraag egter ontstaan of die metafoor “die kerk as bruid” vandag nog funksioneel kan wees. Moet dit nie eerder gewysig word of vervang word om dieselfde saak vandag te kan kommunikeer nie (vgl Lancaster 2002:135)? Wanneer vroue praat oor hulle ervaring van God, is dit ook nodig om vroue se ervaring van die Bybel in ag te neem. Dit is nodig om te erken dat die androsentrisme en patriargie in die Bybel vroue skade aangedoen het. Die mense (mans) wat die storie van die Bybel saamgestel en vertel het, het dit op so ’n manier gedoen dat dit vroue verhinder om heel mense (vroue) te wees. Waar wat die Bybel vertel, veroorsaak dat vroue moet lewe in onderdanigheid en gemarginaliseer word tot beperkte geslagtelike rolle, in plaas van om die heelmakende liefde van God te ervaar, is die Bybel nie die bron van die verlossende kennis van God nie (Ruether 1996:19; 1997:37). Verlossing gaan oor meer as verlossing van die “hel se vuur”. Dit gaan oor verlossing van ’n lewe wat nie geïntegreer is in die heelmakende liefde van God nie (Jantzen 1987:129).

## **5. EFESIËRS 5:21-33 MET HOSEA AS INTERTEKS**

### **5.1 ’n Sosiaal-wetenskaplike benadering**

#### **5.1.1 Interteks: Hosea**

Ons het gesien dat die huwelik as metafoor vir die verhouding tussen Jahwe en Israel in verskeie Ou-Testamentiese tekste voorkom. In hierdie tekste word die optrede van vroue en daarmee die seksualiteit van vroue geobjektiveer en gebruik om die verbreking van die verbond tussen Jahwe en Israel deur Israel uit te beeld (Baumann 2003:124). In hierdie studie word Hosea gekies as teks waarop die fokus gerig word. Die rede hiervoor is die feit dat Hosea die eerste is wat die metafoor gebruik en die ander dan daarop voortbou of uitbrei (kyk Bird 1989; Kruger 1992; Satlow 2000; Bowman 2001; Baumann 2003).

Volgens Hosea lê Israel se selfverstaan in die eksklusiewe aanbidding van Jahwe alleen (Yee 2001:357). Hierdie verhouding het begin met die uittoeg

van Israel uit Egipte, want dit is hier waar Jahwe se keuse en liefde vir Israel sigbaar word (Yee 2001:363). Met hierdie handeling en die sluiting van die verbond by die berg Sinai, het Jahwe met Israel “getrou” (Batey 1961:27). Volgens Seifert (1996:138) dra hierdie metafoor Jahwe se hartstogtelike liefde vir Israel oor. Dit is hierdie liefde van Jahwe vir Israel wat maak dat Jahwe bereid is om alles te doen om Israel terug te wen. Israel se verhouding met God word gekonseptualiseer as ’n monogamie, en Israel se aanbidding van afgode as egbreuk (Eilberg-Schwartz 1994:3). Die egbreuk van Israel gaan verder as net die aanbidding van afgode, dit gaan ook oor die sosiale, politieke, kultiese optrede sowel as hulle verhouding met ander volke (Yee 2001:357). Israel het hulleself nie meer beleef as afhanklik van Jahwe alleen nie. Hulle was ook afhanklik van buurlande vir die koop en verkoop van produkte soos olie, wyn en graan. Dit gaan dus hier oor die sosiale konteks waarin Israel hulle bevind het in die 8ste eeu vC (Yee 2001:348-350; kyk Anderson & Freedman 1980:242).

In die Ou Testament is die huwelik ’n wetlike instelling wat sekere verpligtinge en voorregte vir beide partye inhou (Kruger 1992:8). Vroue is gesien as ’n soort besitting van mans. Hulle het min ekonomiese en sosiale sekuriteit gehad, en was hulle lewe lank afhanklik van ’n man. ’n Vrou was eers afhanklik van haar pa, dan van haar man, wat aan haar pa ’n prys betaal het, dan van haar seuns as haar man te sterwe kom. Die vrou se taak was om die man se huis op te bou en aan sy behoeftes te voldoen. Haar seksualiteit het aan hom behoort, daarom was maagdelikheid en getrouheid die hoogste eise. Seksuele oortredings is swaar gestraf, dikwels met die dood. Vir ’n man was ’n seksuele oortreding alleen strafbaar as ’n ander man se eiendom betrokke was (Ackermann 1991:11).

Binne hierdie patriargale huwelikstruktuur was daar verskillende huwelikstrategieë (kyk Malina 1993:129-137). Een van hierdie strategieë kom na vore in die na-ballingskapsperiode wat as ’n “verdedigende huwelikstrategie” beskryf kan word. Hiervolgens moes vroue wat binne die verbondsgemeenskap gebore is, beskerm word en moes vroue buite die verbondsgemeenskap vermy word. Dit is ons insiens vanuit hierdie tipe aggressiewe huwelikstrategie dat die huwelikmetafoor so ontwikkel het dat dit vir die verskynsel van seksuele geweld voorsiening gemaak het. Binne die patriargale samelewing is daar verwag dat manlike seksualiteit aktief en aggressief moet wees, omdat dit ’n simbool is van manlike eer. Hierteenoor moet vroulike seksualiteit beheer word omdat dit ’n bedreiging inhou om die manlike publieke orde te versteur (Torjesen 1993:181).

Volgens Torjesen (1993:182) word manlike seksualiteit binne die patriargale konteks verstaan as mag oor ander. Hierdie mag oor ander word

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

beskryf met die begrip “The penetrator and the penetrated”. Hiervolgens simboliseer om “penetrator” te wees, dominansie en superioriteit oor die “penetrated”. Binne hierdie seksuele verdeling het mans se eer vermeerder deur die suksesvolle uitdaging van die eer van ’n ander man, of deur die wreking van die verlies van eie eer (Torjesen 1993:137, 181-3). Winkler (1990:40) maak die volgende opmerking oor bogenoemde verstaan van manlike seksualiteit:

To penetrate is not all of sex, but it is that aspect of sexual activity which was apt for expressing social relations of honor and shame, aggrandizement and loss, command and obedience, and so it is that aspect which figured most prominently in ancient schemes of sexual classification and moral judgement.

Die seksuele geweld in die metafoor van Hosea het bogenoemde ideologie as agtergrond. Dit is mans se taak om vroulike vryheid in te perk en om vroue te straf wie se gedrag manlike eer beskadig. Die ernstige seksuele geweld teen vroue word regverdig deur die “skuld” van vroue (Exum 1996:105). Wanneer daar in Hosea 2:7 gesê word dat Israel nie wil erken dat dit Jahwe is wat haar versorg met koring, wyn, olie en wol nie, en dat Jahwe dit nou van haar gaan wegvat, behoort dit teen die agtergrond van die huwelikswette van die Ou Nabye-Ooste verstaan te word. Die man was in die huwelik wetlik verplig om die vrou te voorsien van koring, wyn, olie en wol (Kruger 1992:16).

Die simboliese domeine van God, Israel, die verbond en die huwelik is konstrue wat in verhouding met mekaar staan. So word wat onder die begrip huwelik verstaan word, ’n metafoor vir God se verhouding met Israel en omgekeerd word die verhouding van Israel met God ’n manier om te definieer wat dit beteken om getroud te wees (Eilberg-Schwartz 1994:7). In die metafoor ontvang die man in die huwelik die rol wat God het en die vrou die rol van Israel.

Karl Barth (1967:358-359) het nie twyfel daaroor gehad dat die profeet hier nie simbolies of allegories gepraat het nie, maar direk en konkreet na die verhouding tussen man en vrou verwys het. In hierdie verhouding is die man gelyk aan Jahwe en die vrou aan Israel. Die verhouding tussen God en Israel word beskryf as ’n wederkerige verhouding in die sin dat God Israel aanneem as God se volk, en verwag dat Israel in gehoorsaamheid aan God moet lewe. Daar word verwag dat die verhouding tussen man en vrou ook dieselfde wederkerige karakter behoort te hê. Die huwelik is ’n verbondsverhouding, met wederkerige verpligtinge vir beide partye.

Hierdie wederkerigheid het vir Satlow (2000:22) die implikasie van gelykheid tussen die twee partye. Vir Frishman (2000:43) kan gelykheid

tussen die twee partye nie as vanselfsprekend aanvaar word op grond van die wederkerigheid nie. Bogenoemde wederkerigheid veronderstel geen gelykheid tussen die twee partye nie. Dit is 'n verhouding wat hiërgies van aard is: God (van bo) sluit 'n verbond met Israel (hier onder) en verwag dat Israel gehoorsaam móét wees. Om die huwelik as verbondsverhouding voor te stel, veronderstel 'n soortgelyke hiërgie tussen man en vrou. Hosea gebruik die huweliksmetafoer nie net om Israel se eksklusiewe aanbidding van Jahwe te beklemtoon nie, maar ook om die ongelykheid tussen Jahwe en Israel uit te beeld (Yee 2001:380). Huwelikstrou word van die vrou verwag en dit is die vrou se ontroue optrede wat die rede word dat die man van haar skei (Frishman 2000:43). 'n Vrou kon nie van haar man skei nie (Baumann 2003:39). Die dominante posisie van die man word bevestig deurdat God in die metafoer die rol van die man ontvang. Daar is geen gelykheid tussen God en God se skepping nie, en ook nie tussen man en vrou nie (Frishman 2000:44). Die Hebraëuse woorde wat gebruik word wanneer daar gepraat word van getroude vroue en mans is: *ishah* (vrou) en *ba'al* (meester). In Hebraëus is daar nie 'n werkwoord vir "trou" as sodanig nie – 'n man "vat" vir hom 'n vrou (Törnkvist 1998:73). Die vrou word verplaas van die huishouding van haar pa na die huishouding van haar man wat nou beheer neem oor haar seksualiteit (Setel 1985:89).

Die seksuele aktiwiteit van mans word geoordeel aan die hand van die status van die vrou wat betrokke is, en net verbied of veroordeel wanneer dit die huwelik en eer van 'n ander man raak. In die Ou Testament maak meer vroue hulle "skuldig" aan owerspel as mans; eenvoudig omdat die reëls wat gegeld het ten opsigte van owerspel vir mans en vroue verskil het (Baumann 2003:40; kyk Yee 2001:210). Vir mans was dit owerspel wanneer hulle by 'n getroude vrou slaap; vroue het owerspel gepleeg wanneer hulle by enige man geslaap het (Scharbert 1982:312). Die seksuele aktiwiteit van vroue is dus beoordeel aan die hand van haar huwelikstatus (vgl Seifert 1997:51-128). Vroue moes hulle seksualiteit reserveer vir die huwelik (Malina 1993:44). Die skending van die man se seksuele reg oor sy vrou was die ernstigste seksuele oortreding wat daar was (Bird 1989:77). Publieke vernedering was die lot van die vrou wat oortree. Die straf vir 'n vrou wat owerspel gepleeg het, was die dood (Anderson & Freedman 1980:224). 'n Vrou wat owerspel gepleeg het en nie doodgemaak is nie, kon in die openbaar van haar klere gestroop en kaal geskeer word, gemutileer of tot slawerny gereduseer word (Kruger 1992:14).

Dit is teen hierdie agtergrond van seksuele geweld dat Hosea 2:2-12 wat handel oor die straf wat Israel (die vrou) van haar man (Jahwe) sou ontvang, verstaan behoort te word. Hosea 2:2 (NAV 1983) wat vertaal word

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

as: “ ... anders trek Ek haar kaal uit en maak haar so weerloos soos op haar geboortedag” en vers 9: “Ek gaan haar nou kaal uittrek voor die oë van haar minnaars” bevestig die geweld in Hosea se huweliksmetafoor. Om die betekenis van hierdie “kaal uittrek” te verstaan, is dit belangrik om te weet wat die simboliese belangrikheid van klere in die Ou Nabye-Ooste was. Klere is gesien as ’n verlengstuk van iemand se persoonlikheid. As gevolg van hierdie noue verhouding van mense met hulle klere is geforseerde verwydering van klere ervaar as ’n vernedering en degradering (Kruger 1992:13). Om ’n persoon “kaal uit te trek” het ingesluit die ontbloting van geslagsdele (Weems 1989:87). Volgens die Ou-Testamentiese huwelikswette was hierdie soort vernedering die lot van vroue wat owerspel gepleeg het (Kruger 1992:14).

Binne die sosiale omstandighede waartydens Hosea praat en waaruit hy sy metafore kry, kon die huweliksmetafoor wat hy gebruik, alleen funksioneer indien geweld van mans as straf vir vroue deel was van die konteks waarbinne hulle geleef het. Uit bogenoemde is dit duidelik dat dit wel die geval was.

#### **5.1.2 Efesiërs 5:21-33**

In Efesiërs 5:21-33 val die fokus op die huweliksmetafoor “die kerk as bruid”: “Vrouens, wees aan julle mans onderdanig, net soos julle aan die Here onderdanig is. Die man is die hoof van die vrou, soos Christus die hoof van die kerk is ... Soos die kerk aan Christus onderdanig is, moet die vrouens in alles aan hulle mans onderdanig wees” (Ef 5:22-24 [NAV 1983]). Volgens Stadelmann (1993:231) is hierdie onderdanigheid van die vrou aan haar man gegrond in die gedagte dat die man van God self die opdrag en verantwoordelikheid ontvang het om die hoof van die huwelik en die gesin te wees. Dit hou in dat die man deur God tot verantwoording geroep word oor wat in en met sy gesin gebeur.

Die hoofskap van die man is gegrond op ’n Goddelike verordening wat in die Godheid self die oerbeeld (*Urbild*) vind (Stadelmann 1993:232). In die Romeinse leefwêreld word onder die onderdanigheid van vroue verstaan dat vroue nederig, stil, teruggetrokke en selfbewus in die teenwoordigheid van mans moes wees (Keener 1992:164). In die Griekse leefwêreld word die onderdanigheid van die vroue gesien as deel van die natuurlike orde. Hiervolgens is mans gebore om te heers en vroue gebore om onderdanig te wees (Pokorný 1992:221).

Die orde in die samelewing kan volgens Gehring (2004:233) verdeel word in sosiale en religieuse verskille en skeppingsverskille (skeppingsorde) wat tussen God se mense bestaan. Sosiale en religieuse verskille tussen God se mense (man en vrou) kan ongeldig verklaar word, maar skeppingsverskille

(skeppingsorde) moet gehandhaaf en in stand gehou word. Hierdie skeppingsorde word begrond in Genesis 1 en 2 en geld volgens Stadelmann (1993:232) vir vroue ook in die Nuwe-Testamentiese tyd. Onderdanig-wees beteken nie dat vroue minderwaardig is teenoor mans nie. Onderdanig-wees word verstaan in die lig van die feit dat 'n vrou se onderdanigheid aan haar man gelykgestel word aan die kerk se onderdanig-wees aan Christus (Floor 1995:189). Hierdie onderdanigheid is dan by implikasie vrywillig, gewillig en 'n respons op Christus se liefde vir die kerk. Dit laat geen plek vir onwaardige onderdanigheid van die vrou nie (Schnackenburg 1982:252). Dit is die plig van die vrou om "in alles aan die man onderdanig" te wees. Die onderdanigheid van vroue geld op sosiale sowel as op godsdienstige gebied. Hiervolgens moes vroue nie hulle eie vriende maak nie, maar moes hulle mans se vriende hulle vriende word, en moes vroue ook die godsdienst van hulle man aanneem (Keener 1992:165). Dit impliseer dat 'n getroude vrou wel 'n beroep mag beoefen, maar dat dit nie die goddelike orde binne die huwelik mag versteur nie. Wanneer 'n vrou 'n huwelik en 'n gesin kies, moet dit haar eerste prioriteit wees. Soos die kerk haar geheel en al toewy aan Christus, moet die vrou haarself geheel en al toewy aan haar plig as vrou en moeder (Foulkes 1963:164; Osiek & Balch 1997:63).

Die vroeë Christelike gemeenskappe het in privaat wonings byeengekom om te aanbid (Craffert 1998:324). Daarom was die huishouding belangrik vir die vorming van die vroeë Christelike gemeenskappe. Die terminologie wat gebruik is om die funksies en verhoudings in privaat huishoudings te beskryf, het die terminologie geword vir die beskrywing van die funksie en verhoudings in die kerk tussen Christene en God (Tanzer 1994:328-9; kyk Gehring 2004:234). Die beskrywing van die funksies en verhoudings binne die huishouding word "household codes", "Haustafeln" of "huistafels" genoem. Die sosio-wetenskaplike konteks van die metafoer "die kerk as bruid" in Efesiërs is die "huistafels".

Die "huistafels" in Efesiërs verskil van dié wat voorkom in die Hellenistiese huishouding. In die Hellenistiese huistafels word net een persoon aangespreek, dit is gewoonlik die gesagdraende manlike figuur (*paterfamilias*), wat in sy optrede teenoor vroue, kinders en slawe sy posisie as hulle meerdere moet handhaaf. Hier word gepraat van die patriargale "ideale" familie, waar 'n manlike leier die hoof van die gesin is. In die huistafels in Efesiërs word al die persone in die huishouding aangespreek, vrou, man, kinders en slawe (Osiek 2002:30).

Uit navorsing blyk dit dat daar wel huishoudings was waar 'n vrou as die hoof van die gesin opgetree het. Van hoe gesag in die huishoudings gewerk het, weet ons weinig, omdat dit as iets ongewoons of buite die

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

normatiewe gesien is, en nie in die literatuur aandag geniet het nie (Osiek 2002:30). In die antieke Grieks-Romeinse wêreld is vroue se rolle in die huishouding sterk beïnvloed deur die politieke diskoerse wat skerp onderskeid maak tussen die privaat sfeer van die huishouding (*oikos*) en die publieke sfeer van die stad (*polis*) (Torjesen 1993:59). Die ruimte waarin vroue vrylik kon optree, was beperk tot die privaat sfeer van die huishouding (*oikos*). Alles wat van binne die huis na buite geneem is, is as manlik beskou, en alles wat binne die huis gebly het, was vroulik. Die binnehof van die familie, die stadspaleis sowel as die area rondom die hek van die stad (*polis*) was die ruimte van die mans. Vroue kon slegs hierdie ruimte betree wanneer daar nie mans was nie, of wanneer hulle begelei is deur ’n chaperone (Malina 1993:43). Juridies was die man die hoof van die huis en was die vrou onderdanig, ondergeskik aan die man. Ekonomies is man en vrou as vennote beskou. Antieke huishoudings was sosiale eenhede wat die familie en nageslag moes verseker, asook ekonomiese eenhede wat die materiële welvaart van die familie moes bewaar. Binne die huishouding is kos en klere geproduseer vir eie gebruik, maar ook met doel om dit te verkoop. Die vrou moes die produksie en verspreiding van die produkte hanteer. Die vrou het die rol van bestuurder van die huishouding (household manager) vervul eerder as die rol van huisvrou (Torjesen 1993:67-9). Al het die Grieks-Romeinse wette vroue as ondergeskik aan die man beskou, het die vrou ’n noemenswaardige mate van outonomie as die bestuurder van die huishouding gehad (Torjesen 1993:75).

Die daaglikse bestaan van die huishoudelike sfeer, en die rolle wat aan vroue toegeskryf is, is egter beïnvloed deur die “gender”-(geslagtelikheid) ideologie van die politieke sfeer. Die politieke ideologie het die juridiese outoriteit van die man en die subordinasie van die vrou beklemtoon. Al was die vrou die bestuurder van die huishouding, was sy steeds ondergeskik aan haar man. In die sfeer van die Christelike huiskerk word ’n mens ook gekonfronteer met hierdie politieke ideologie. Die teks uit Efesiërs 5:22-24 is ’n voorbeeld daarvan (Torjesen 1993:81).

Antieke Christelike skrywers wat hierdie ideologie ondersteun het, het die outoriteit en leierskap van vroue binne die vroeë kerk verdag gemaak met die beeld dat ’n vrou wat ’n leiersposisie beklee het, ’n vrou met ’n slegte naam was, wat waarskynlik ook promisku was (Torjesen 1993: 111). Volgens Schüssler Fiorenza (1993:214) het antieke skrywers soos Aristoteles gemeen dat die natuur bepaal wie regeer, en wie ondergeskik is, soos die gees natuurlikerwys oor die liggaam regeer, regeer mans oor vroue. Antieke skrywers het hierdie beeld versterk deur etiese standaarde daar te stel wat onderskeid maak tussen ’n goeie en ’n slegte vrou. Goeie vroue was rein, kuis



en net betrokke in die privaat sfeer van die huishouding, en slegte vroue was onrein, onkuis en het in die openbaar/publiek opgetree. Baie Christen-intellektuele het hierdie publiek versus privaat sfeer "gender"-ideologie aangehang. Clark (1983:37) het Johannes Chrysostomos as volg vertaal ten op sigte van hierdie punt:

Our life is customarily organized into two spheres: public affairs and private matters .... To woman is assigned the presidency of of the household; to man, all the business of the state, the marketplace, the administration of justice, government, the military, and all other such enterprises .... [A woman] cannot express her opinion in a legislative assembly, but she can express it at home.

Parallel met die onderskeid tussen die twee sfere, publiek (*polis*) en privaat (*oikos*), loop die Grieks-Romeinse sisteem van geslagtelikheid (gender) en gawes (*virtues*). Mans ontvang die gawes van dapperheid, regverdigheid en selfbeheersing en vroue ontvang die gawes van kuisheid (*chastity*), stilte en gehoorsaamheid (Torjesen 1993:115).

Vroue en mans moes eerbaar leef. 'n Persoon se eer (*honour*) gaan oor 'n gevoel van eiewaarde wat bevestig word deur die samelewing. Vroue het eer (*honour*) verwerf deur hulle seksuele reinheid te beskerm. Eer (*honour*) moet verstaan word as kompetisie vir superioriteit, dit is die uitdrukking van die manlike natuur. Skaamte (*shame*) wat verstaan word as diskreet en bedees, is die uitdrukking van die vroulike natuur (Malina 1993:46). Politieke outoriteit en lewe in die publieke sfeer is geassosieer met die seksuele vryheid van die man, hierteenoor het die vroulike afhanklikheid en swakheid geïmpliseer dat haar seksualiteit beskerm moet word. Die beperking van die ruimte van vroue tot die huishouding, die privaat sfeer, was 'n meganisme om haar seksualiteit te beskerm, haar skaamte te bewaar en haar onder die beheer van haar man te hou (Torjesen 1993:117).

Die sosiale gawes wat aan die vrou toegeskryf word, is in kontras met die ekonomiese outoriteit wat sy as die bestuurder van die huishouding (*household manager*) het (Torjesen 1993:118). Die Nuwe Testament eggo die tema van die vrou se gehoorsaamheid soos dit voorgeskryf word in die Grieks-Romeinse huistafels (kyk Balch 1974; Schüssler Fiorenza 1994a:245). Interpretasies deur bekende teoloë wat in die moderne tyd geleef het, eggo ook hierdie onderdanigheid van vroue. So meen Karl Barth (kyk Fiddes 1990:140) dat vrou en man gelyk is voor God in hulle aardse bestaan, dat hulle ook gelyk is in die sin dat hulle mekaar op 'n gelyke wyse nodig het, maar Barth meen dat man en vrou nie gelyk is in die funksies wat deur God aan hulle toegeken is nie. Dit is die funksie van die vrou om ondergeskik en

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

onderdanig te wees aan haar man. Dit is die funksie van die man om leier, inspireerder en inisieerder te wees in hulle gesamentlike lewe. Die vrou moet haar man se inisiatief volg.

## **5.2 ’n Ideologies-kritiese benadering**

### **5.2.1 Interteks: Hosea**

In antieke Israel was die geslagtelikheid- (gender) verhoudings asimmetries. Die man het die bevoorregte posisie in die samelewing geniet, en die vrou was onderhorig aan die man. Hierdie sosiale konstruksie het die teologie van Hosea beïnvloed (Yee 1992:207). Hosea se teologie stel mans voor as goddelik, getrou, positief en met die reg om te praat (“voiced”), vroue word voorgestel as mens, moreel korrup, ontrou, negatief, stil, sonder ’n stem. Die man stel die goddelike voor en die vrou die sondige (Brenner 1996:64). Hosea beskryf God se legitieme straf vir Israel as fisiese geweld van die man teen die vrou (Yee 1992:207). In die metafoor word die vrou se stem stil gemaak, haar optrede en aksies veroordeel en haar krag onderdruk (Keefe 2001:146). Volgens Neuger (2001:82) word hierdie stemloosheid (“voicelessness”) so deur die kultuur aan vroue oorgedra dat moeders dit ook aan hulle dogters leer. Dit is nodig om weerstand te bied teen hierdie stemloosheid van vroue, ten einde die kultuur te transformeer.

Binne die sosio-kulturele konteks waarbinne vroue en mans in antieke Israel leef, word daar onderskeid gemaak wanneer name gegee word aan mans en vroue wat promisku optree. Vroue sowel as mans kan soos prostitute optree, maar net vroue *is* prostitute (kyk Setel 1985:91; Törnkvist 1998:29). Die Hebreeuse woord *znh* of *zônâ* wat ons met prostituut vertaal, kom oorspronklik volgens Schulte (1992:261-2) uit die matriliniêre familiestruktuur. Binne hierdie struktuur het die woord *zônâ* verwys na ’n onafhanklike, selfstandige vrou. Toe die matriliniêre familiestruktuur in die koningskapydperk uitgesterf het en daar oorgegaan is na die patriliniêre familiestruktuur, is die uitdrukking oorgeneem om te verwys na sosiaal-afwykende gedrag van vroue, vroue wat nie optree soos die samelewing van hulle verwag nie, totdat dit later gebruik is om te verwys na prostitusie (kyk Törnkvist 1998:95-114).

Vir die verstaan van die konteks van die huweliksmetafoor is dit belangrik om in gedagte te hou dat Israel se huweliksinstelling binne die patriliniêre en patrilokale familiestruktuur en die eer/skaamte-waardesisteem staan (Yee 1992:209; Malina 1993:124). In die patriliniêre en patrilokale familiestruktuur is die kinders vernoem na die man se familie en die seuns het geërf. Die vrou het saam met haar man by die man se familie, sy pa, gaan

woon. Huwelike is vir die dogters deur hulle pa gereël. Vroue se primêre bydrae in die huishouding was hulle seksualiteit. Vroue moes kinders in die wêreld bring, en verkieslik seuns, sodat die man se nageslag voortgesit kon word, en die seuns die land en besittings kon erf. Daarom is die seksualiteit van vroue en dogters beheer en beskerm. Parallel met die patrilineêre en patrilokale familiestruktuur loop die eer/skaamte-waardesisteem. Egbreuk is die ergste oortreding wat 'n vrou kan begaan, want dit tas die eer van haar man aan en plaas 'n vraagteken oor die vaderskap van die kind. In die Bybel is daar 'n dubbele standaard wat geld ten op sigte van die reëls vir mans en vroue wat egbreuk pleeg. Buite-egtelike seksuele aktiwiteite wat onaanvaarbaar was vir die vrou, is toegelaat ten opsigte van die man (Yee 1992:210).

Onderliggend aan die eensydige herstel van die vader se verhouding met sy kinders in Hosea 2:13-22, lê die trauma wat kinders ervaar wanneer hulle beleef hoe hy hulle ma fisies mishandel (Yee 1992:212). In die beeld wat Hosea gebruik, word die vrou gered deurdat sy onderdanig terugkeer na haar man wat haar mishandel, verlei deur die belofte dat hy vir haar lief is. Hierdie beeld skep 'n probleem omdat dit hiërargie in die huweliksverhouding en geweld as straf vir vroue legitimeer (Baumann 2003:36). Dit reflekteer die ervaring van vroue wat in verhoudings bly waarin hulle mishandel word, omdat die periodes van mishandeling dikwels gevolg word deur tye waar die man weer vriendelik en goed is (Exum 1996:111-3).

Die probleem met die metafoer ontstaan wanneer daar vergeet word dat dit 'n Bybelse metafoer is, dat God se verbond met Israel vergelyk word met 'n huwelik tussen 'n man en 'n vrou en dat die fisiese geweld van die man teen sy vrou geregverdig word soos God se vergelding teen Israel geregverdig is (Keefe 2001:152; Weems 1989:100). Die probleem met die metafoer is daarin geleë dat daar weg beweeg word van die metaforisiteit van die metafoer. Op 'n essensialistiese wyse word God nie meer analogies met 'n man vergelyk nie, maar word onties 'n man.

Daarom kan daar met Baumann (2003:99) en Weems (1989:100) saamgestem word dat hierdie metafoer riskant is: riskant vir vroue; riskant in die sin dat dit só geïnterpreteer word dat dit geweld teen vroue regverdig. Dit is derhalwe nodig dat kritiese vrae gestel word om die paslikheid of geskiktheid van die metafoer vas te stel: Wie se ervaring word aangespreek deur die metafoer? Wie se ervaring word deur die metafoer uitgesluit? Wie se ervaring word deur die metafoer as positief beskryf? Wie se ervaring word deur die metafoer as negatief beskryf?

Vroue wat mishandeling ervaar of wat geforseer word om onderdanig te wees uit vrees vir geweld teen hulle, sal waarskynlik nie positief deur

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

hierdie metafoor aangespreek word nie. En ’n godsbeeld waar God voorgestel word as ’n aggressiewe man, sou vir sulke vroue onaanvaarbaar wees (Weems 1989:101). Daarom maak die manlike geweld in die metafoor van Hosea teen ’n onkritiese aanvaarding van die huweliksmetafoor (Yee 1992:212). Die huweliksmetafoor stel vroue in ’n negatiewe lig (West 1996:20; kyk Bird 1989; Van Dijk-Hemmes 1989).

Die fokus op “goddelike” seksuele geweld in die metafoor van Hosea kan daarom saam met ander profetiese tekste verbind word met pornografiese literatuur. Pornografiese literatuur word beskou as ’n beskrywing van manlike dominansie oor vroulike seksualiteit; ’n manier om manlike dominansie oor vroulike seksualiteit in stand te hou. Vroulike seksualiteit word uitgebeeld as afwykend van dit wat die norm is, negatief in relasie tot manlike seksualiteit. Pornografiese literatuur bevat beelde wat vroue degradeer en in die openbaar verneder, dit beeld vroulike seksualiteit uit as ’n objek wat die man besit en beheer (Setel 1985:87). Soos pornografie, is die profetiese metafore van die huwelik en owerspel produkte van ’n androsentriese verbeelding wat vroulike seksualiteit as minderwaardig beskou en vroue degradeer. Die oorsprong van hierdie metafore is vrees vir vroulike seksualiteit en die nood om dit te beheer (Exum 1995:112). Deur die breedvoerige beskrywing van die seksuele geweld teen die (ontrou) vrou, word daar ’n appèl gerig op vroue se vrees vir manlike geweld, om sodoende manlike beheer oor vroulike seksualiteit te handhaaf (Exum 1996:110).

Die probleem wat ontstaan met die interpretasie van die Hosea-tekste, gaan nie net oor die metafoor wat gebruik word nie maar ook oor die ideologie agter die metafoor. Die metafoor het as oorsprong ’n ideologie wat vroue se liggame as die eiendom van mans beskou, waarin net vroue as prostitute beskryf word, en prostitusie die uitvloeisel is van ’n samelewing waarin vroue se liggame gebruik word om die behoeftes van mans te bevredig (Törnkvist 1998:29). Die ideologie moedig mans aan om hulle outoriteit oor vroue uit te oefen en vroue word geleer om onderdanig te wees (Exum 1996:113).

In Hosea 2:2-20 word Israel (die vrou) se straf vir haar ontrouheid beskryf. Haar man, Hosea (=Jahwe – sic!), vertel dat hy haar klere van haar gaan afstroop en alles wat hy vir haar gegee het, wyn, olie, wol en vlas gaan terugvat. So word vroue deur die teks onteien en afhanklik gemaak van mans. Die naaktheid van die vrou in die teks is ook die simbool van haar nood, gebrek en behoefte. Hierdie simbool is nuttig vir ’n patriargale samelewing want dit hou vroue ondergeskik aan en afhanklik van mans (Sherwood 1996:316).

In Hosea 2:13-20 word mishandeling en liefde op ’n verwarrende manier met mekaar verbind. Mishandeling van vroue herstel die verhouding

met die mans wat hulle mishandel. Dit legitimeer die gedagte dat mans uit liefde fisiese geweld teen vroue gebruik, en onderstreep die gedagte dat straf rekonsiliasie voorafgaan (Weems 1989:97). Die teenstrydigheid van geweld en liefde laat vroue twyfel aan hulle eiewaarde en selfrespek (Thistlethwaite 1985:96-107).

Hosea tree met die metafoer in gesprek met sy mede- (manlike) Israëliete, nie met die vroue nie, want vroue is nie beskou as ten volle deel van die verbond tussen Jahwe en Israel nie (Leith 1989:98). Hosea gebruik die metafoer om die sonde van Israel (mans) uit te wys. Hy doen dit deur 'n appèl te rig op die stereotipering wat daar by mans teenoor vroue is. Die stereotipering bestaan uit die oortuiging dat die vroulike liggaam en die seksualiteit van vroue op die een of ander manier gevaarlik, walglik en 'n bedreiging is wat beheer behoort te word (Weems 1995:30, 41). Hosea beskuldig Israel (manlike Israel) dat hulle die ontroue vrou in sy metafoer is (Bird 1989:89; vgl Weems 1995:42). Dit is 'n belediging vir 'n man om met 'n vrou vergelyk te word – en dit is wat Hosea met die metafoer doen. Hosea wil mans se vrees vir vroue as die “ander” gebruik om Israel tot inkeer te bring. Hosea wil Israel (manlike Israel) met die metafoer skok om hulle gedrag te verander. Die gebruik van die metafoer op bogenoemde wyse beklemtoon die negatiewe denkbeelde omtrent vroue (Exum 1996:120-1).

In haar boek, *Woman's body and the social body in Hosea*, waarsku Alice Keefe (2001:157) dat feministe in hulle poging om vroue-ervaring te laat geld, daarteen behoort te waak om nie anakronisties met die antieke tekste om te gaan nie, en nie vrae aan antieke tekste te vra wat van toepassing is op hulle eie moderne waardes en oortuigings nie. Keefe (2001:158-221) wil met die manier waarop sy die huweliksmetafoer in Hosea hanteer 'n ander interpretasie, 'n ander verstaan van die metafoer voorstel as die manier waarop die teks deur feministe (Bird 1989; Exum 1996; Yee 1992) in bogenoemde gedeelte hanteer is.

In haar hantering van die metafoer plaas Keefe (2001:157-9) baie klem op die sosiale konteks waarbinne die teks geskryf is. Die feit dat vroue in antieke Israel se primêre bydrae in die huishouding hulle seksualiteit was en dat hulle eiewaarde en identiteit geleë was in hulle potensiaal om kinders in die wêreld te bring, is vir haar geen rede om die samelewing as misogynisties te bestempel nie. In antieke Israel was die belangrike eenheid in die samelewing nie die individu nie, maar die familie-groep. Die identiteit van die individu is bepaal deur die plek wat die persoon in die familie-groep inneem. Die diadiese persoon is bewus van die verwagtings wat ander van hulle het, en streef om aan daardie verwagtings te voldoen. Hulle het hulleself verstaan in terme van dit wat ander van hulle dink, en volgens wat deur die samelewing

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

van hulle verwag word (Malina 1993:68-70). Persoonlike outonomie het nie in antieke Israel die idividu se eiewaarde bepaal nie, en daarom kan dit nie as normatiewe kriterium gebruik word om vroue se status in Israel te bepaal nie. Keefe (2001:175) wil die metafoor in Hosea positief lees.

Die vroulike liggaam word die metafoor vir die sosiale samelewing. In ’n agrariese samelewing was die oorlewing en krag van ’n familie afhanklik van die grootte van die familie. Die funksie van die huwelik was dus om die familie uit te brei deur huweliksbande met ander families en die vrugbaarheid van vroue. Vroue is beskou as die produseerders van kinders, produseerders van lewe. Hulle was verantwoordelik vir die voortbestaan van die familie. Daarom het vroue uitsonderlike mag en waarde in die samelewing gehad (Brechtel 1994:22).

Vir Keefe (2001:168-177) is daar letterkundig ’n verband tussen seksuele geweld teen vroue en sosiale geweld wat na vore kom in die Bybelse narratiewe van verkragting en oorlog. Die narratiewe konneksie tussen verkragting en oorlog suggereer dat seksuele geweld in die Bybelse literatuur ’n simbool is van wanorde, chaos en die disintegrasie van die identiteit van ’n gemeenskap (kyk Baumann 2003:24). Die verkragting van vroue dien as ’n metoniem vir sosiale disintegrasie. Hierdie verband tussen seksuele geweld en sosiale geweld vra vir ’n herinterpretasie van die Hosea-tekste. Die literêre beelde van vroulike oortreding in Hosea het ten doel om sosiale disintegrasie en geweld in die samelewing aan te spreek (Keefe 2001:191).

In die godsdienstige wêreld van Israel in die 8ste eeu is die betekenis van dit wat heilig is, nou verbind met die voortbestaan van die *bêt ‘āb* (huis van die pa). Die uitbreiding van die agrariese patriargale landbousisteem na ’n kommersiële landbousisteem het gelei tot die disintegrasie van die *bêt ‘āb*, die sisteem waarbinne Israel hulle betekenis en doel verstaan het (Keefe 2001:194). In die tyd van Hosea, is grond wat deur die patriargale familie gebruik is om hulleself te onderhou, toenemend verloor as gevolg van onteiening en die konsolidering van die grond in groter landgoed, waar die opbrengs verkoop is om luukshede en uitvoere te bekom. Die ekonomie van Israel het verander van ’n landelike ekonomie na ’n markgedrewe ekonomie (Keefe 2001:197-8). Hosea gebruik die huweliksmetafoor om die grondbesitters aan te spreek wat met hulle kommersiële handel die verbroekeling van die *bêt ‘āb* bespoedig.

Hoewel die metafoor dus ’n vroulike profiel het, is dit nie gerig op vroue nie, maar op die invloedryke grondbesitters (mans) in Israel. In die metafoor wat gaan oor ’n man se verlies van seksuele beheer oor sy vrou, resoneer die vrese van mans wat beheer oor hulle grond verloor. Vanuit hierdie perspektief

lewer Hosea se metafoor van seksuele oortreding kommentaar op die strukturele (sosiale) geweld wat intrinsiek is aan die situasie van Israel waar die elite (grondbesitters) se strategieë van ekonomiese ontwikkeling die vervreemding van erfgrond noodsaak (Keefe 2001:204).

Vanuit hierdie agtergrond wil Keefe (2001:205; vgl Wacker 1987:114) die metafoor in Hosea 1-2 nie meer as 'n huweliksmetafoor lees nie, maar as 'n familiemetafoor. Dit is 'n metafoor vir die *bêt 'āb* wat onherstelbaar verbrokkel het. Die motivering vir hierdie ander perspektief op die metafoor in Hosea, begrond Keefe (2001:205) in die feit dat daar ook na die kinders verwys word as buite-egtelike kinders. In hierdie sosiale sisteem het die patriliniêre familie die kern gevorm van die sosiale eenheid. Die voorbestaan van die familie het gerus op die sekerheid van wie die vader van die kinders is. Binne hierdie sisteem stel Hosea se beeld van 'n owerspelige vrou met buite-egtelike kinders die disintegrasie van die familie en sosiale sisteem voor (Keefe 2001:206). Keefe (2001:206) is van mening dat hoewel die metafoor ten volle patriargaal is, dit nie gebaseer is op die stereotipiese assosiasie van vroulike seksualiteit met sonde, bese of die natuurlike, soos dit voorkom in Joodse en Christelike simboliek nie. Die metafoor wil iets sê oor Israel se identiteit wat besig is om verlore te gaan. Keefe (2001:212) stel dit soos volg:

Hosea's language of female sexuality emerges from cultural preoccupations that have to do not simply with female fidelity, but also with female fertility and maternity as definitive of the meaning and identity of this people. Israel is a woman in Hosea's metaphor, not simply because women are wives, whose conjugal obligations to their husbands in patriarchal society are analogous to the demands of a jealous God, but because women are mothers, whose procreativity functions symbolically as a locus of inter-generational continuity, and hence of national identity.

Hosea se 8ste-eeuse gehoor sou moontlik verontrus gewees het deur die metafoor, omdat vroue se liggame as belangrik beskou is vir die voortbestaan van die identiteit van die familie en die sosiale sisteem (Keefe 2001:218).

Al is ons sosiale konteks van vandag anders as dié van Hosea, het die ideologie agter die metafoor steeds 'n invloed op ons kultuur, veral vir mense wat etiese en morele riglyne vir hulle lewe in die Bybel soek (Törnkvist 1998:15). Die invloed wat hierdie metafoor op die lewe van vroue het, kom na vore wanneer die seksuele geweld in die Bybelse literatuur wat veronderstel is om as simbool te dien van wanorde, chaos en die disintegrasie van die identiteit van 'n gemeenskap, 'n fisiese werklikheid word in die lewens van vroue. Mary Shields (2001:129) stel dit as volg: "The power of using sexual

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

imagery is that the conventions governing gender and sexuality are almost taken as a ‘given’ in any culture, or, in other words, ‘the way things ought to be’”.

Die metafoor van Hosea, waar die volk Israel voorgestel word as God se vrou, word gebruik om die mag en beheer van die man oor die vrou se seksualiteit te bevestig (Van Dijk-Hemmes 1989:84). In die Efesiërs-tek word hierdie metafoor verder getransformeer van ’n metafoor tot ’n beskrywing van realiteit (Johnson 1992:430). Die saak waarvoor dit in die metafoor gaan wat die profeet gebruik, is getrouheid. Dit word uitgelaat en die sake van liefde, versorging, onderdanigheid en respek word die nuwe inhoud van die metafoor.

#### **5.2.2 Efesiërs 5:21- 33**

Deur die eeue heen is die woorde van Efesiërs 5:22 “Vrouens, wees aan julle mans onderdanig, net soos julle aan die Here onderdanig is “ (NAV 1983), gebruik om die gedrag van vroue teenoor hulle mans te bepaal. Die onderdanigheid van vroue en die dominansie van mans oor vroue is daardeur gelegitimeer (Schlueter:1997:319). Die boodskap aan vroue is dat hulle nie besluite vir hulleself mag neem nie. Wanneer hulle hulp soek in ’n huweliksverhouding waarin die man hulle mishandel, word hulle dikwels aangemoedig om in die situasie te bly, ter wille van die kinders, of omdat die familie ten alle koste bymekaar gehou moet word. Die boodskap aan vroue is om onderdanig te wees en die belange van ander voor hulle eie belange te stel (Schlueter 1997:320).

Karl Barth (kyk Fiddes 1990:141-2) is van mening dat vroue onderdanig moet wees aan hulle mans, omdat God hulle geroep het tot onderdanigheid. Vir Barth is die onderdanigheid van vroue nie ’n minderwaardige status nie. Dit is ’n groot eer. Christus is die sentrum van onderdanigheid. Die rol van vroue word vergelyk met Christus se gehoorsaamheid en nederigheid voor die Vader. Binne die konteks van die Mediterreense huweliksverhouding kon vroue nie liefde en ondersteuning van hulle mans verwag nie (Malina 1993:127). Daar is dus geen liefde waarop die onderdanigheid gebaseer kan word nie. Deur hierdie verse (Ef 5:22-24) word die Christus-kerk analogie gebruik om die onderdanigheid van vroue aan hulle mans in alles te motiveer en teologies te regverdig. So word die ondergeskikte posisie van vroue in die huweliksverhouding deur die christologie van Efesiërs gevestig (Tanzer 1994:335), word onderdanig wees iets wat vroue doen, (“a woman thing”) (Osiek 2002:31).

Die aanmoediging dat mans hulle vroue moet liefhê soos wat Christus die kerk liefhet, het ’n baie sterk offertema, en verrassend is dat hierdie



offerhandeling net aan mans toegesê word, en nie aan die vroue en die kerk nie. Soos onderdanig wees iets is wat vroue moet doen, is die offerhandeling iets wat mans doen, (“a guy thing”) (Osiek 2002:31). Volgens Osiek (2006:837) is dit hierdie idealisering (mistifisering) van die hoofskap van mans wat die oorsaak is dat verhoudings binne die huwelik hiërargies bly. Die aanmoediging dat mans hulle vroue moet liefhê soos wat Christus die kerk liefhet en dat mans hulle vroue moet liefhê soos hulle eie liggame, is vir Johnson (1992:431) nie ’n vergelyking wat standhoudend is nie, want mans sterf nie vir hulle vroue soos wat Christus vir die kerk gesterf het nie, en Christus het nie sy liggaam liefgehad nie, maar opgeoffer ter wille van die kerk. Die fokus van Christus se “self-giving” (selfoorgawe) vir die kerk verskuif na “self-loving” (selfliefde) (Johnson 1992:431). Mollenkott (2003:53-55) lewer kritiek teen Johnson, en wil die opdrag wat mans ontvang om hulle vroue lief te hê soos hulle eie liggame nie lees as ’n oordrewe selfliefde nie, maar in die lig van die liefdesgebod: “Jy moet jou naaste liefhê soos jouself.” (Matt 22:37-40). Gesien in die lig daarvan dat daar gereken word dat die oorsprong van die meeste geweld van mans teen vroue se oorsprong lê in selfhaat en ’n swak selfbeeld (kyk Pope-Lance & Engelsman 1987:7) is die oproep tot selfliefde noodsaaklik. “What abusers need is precisely to learn to love themselves so that they can learn to love others, including their wives” (Mollenkott 2003:54).

Hoewel ons die kommentaar van Johnson en Osiek ten opsigte van die opdrag wat aan mans gegee word om hulle vroue lief te hê van waarde ag, wil ons gebruik maak van Mollenkott (2003:53-55) se kritiek. Dit is belangrik om, ten einde nie anakronisties met die teks om te gaan nie, nie uit die oog te verloor dat dit juis hierdie opdrag aan die mans om hulle vroue lief te hê, vir die oorspronklike lesers van Efesiërs 5:21-33 onkonvensioneel was. Daar was nie van mans verwag om hulle vroue lief te hê nie (Malina 1993:127). Volgens Efesiërs word dit ’n opdrag.

Die instelling van die huwelik word in Efesiërs 5:31 begrond in die skeppingsorde. Binne ’n patriargale sisteem beteken dit dat die pa/man die hoof van die familie is. Hierdie status van die man berus op die veronderstelling dat die manlike saad alleen alles bevat wat vir die voortbring van kinders nodig is. Die vrou is gesien as ’n bedding waarin die saad kan groei (Hanson & Oakman 1998:23-4). Hierdie siening maak dat mans as vroue se meerdere beskou word, en word aan mans eer “*honour*” toegeskryf by geboorte (Jacobs-Malina 1993:1).

Mans se geslagtelikheid (gender) is gesien as toonbeeld van heelheid en volmaaktheid, hierteenoor is vroue grootgemaak met die gedagte van skaamte “*shame*”, van onvolmaaktheid. Vroue het mans nodig om hulle

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

volmaak en heel te maak deurdat mans aan hulle kinders, en derhalwe eer, gee (Jacobs-Malina 1993:1). Hierdie onderskeid en ongelykheid tussen man en vrou soos geskep en onderhou binne die tradisioneel patriargale denke het die basis geword vir die verstaan van die orde in die samelewing, en die wêreld (skeppingsorde) (Jacobs-Malina 1993:2; kyk Graham 1995:14 ). Alle verhoudings is in terme van dié orde verstaan. Die verhouding, God tot man, word verstaan in terme van die verhouding man tot vrou en so ook die verhouding man tot natuur (Jacobs-Malina 1993:2; kyk Louw 1983b:80). Dit is daarom belangrik dat die orde in die kerk ’n spieëlbeeld is van die skeppingsorde en dat die orde in die huwelik ’n spieëlbeeld is van die orde in die kerk.

Wanneer na die skeppingsorde verwys word, is dit belangrik om te vermeld dat dit binne die kader van die “natuurteologie” val. Hiermee is dit nodig om Peters (2005:1) by hierdie gesprek te betrek. Hy maak ’n onderskeid tussen “natuurteologie” en “teologie van die natuur”. “Natuurteologie” begin volgens hom in ongeloof, en vind dan in die natuur die bewys van God se bestaan. Die “teologie van die natuur”, in kontras met bogenoemde, begin met geloof, en verstaan die natuurlike wêreld as God se skepping. Volgens Peters (2005:1-2) is die uitgangspunt vanwaar die “teologie van die natuur” uitgaan, ’n godsdienstige tradisie wat gebaseer is op godsdienstige ervaring en historiese openbaring. Hierteenoor wys McGrath (2001:270) hoe Barth (1958:158) onder invloed van Calvyn “natuurteologie” definieer as teologie wat van die natuur na die mens kom, wat so uitdrukking gee aan die mensdom se selfbehoud en selfhandhawing in God se teenwoordigheid. McGrath (2001:269) lewer kritiek op hierdie definisie van “natuurteologie” omdat so ’n verstaan van “natuur- teologie” dit tot ’n paradigmatische uitdrukking van die mens se verlange na selfregverdiging maak, met die verskyning van ’n dialektiese spanning tussen ’n teologie wat gebaseer is op die openbaring van die waarheid en die mens se selfregverdiging wat gebaseer is op die antropologie. Bogenoemde “natuurteologie” het as oorsprong die Bybel (openbaring van die waarheid) en die antropologie, wat deur die patriargie beïnvloed is. Dit is nodig om kritiek daarteen te lewer omdat dit die oorsprong is van die gedagte van die skeppingsorde.

Die outeur van Efesiërs legitimeer ’n patriargale verhouding van subordinasie tussen man en vrou deur te verwys na die hiërargies-bepaalde verhouding tussen Christus en die kerk (Schüssler Fiorenza 1993:170). Die resultaat hiervan is dat die aanvanklike bevryding wat vroue ervaar op grond van Paulus se prediking (Gal 3:28), hulle ontnem word en hulle weer gebuk moet gaan onder die konvensionele patriargale moraliteit (Johnson 1992:431).

Vroue se plek in die tradisioneel patriargale huishouding bepaal wie hulle is, en dien as voorskrif oor hoe hulle moet optree (Jacobs-Malina 1993:3). Binne die huishouding is dit vroue se werk om toe te sien dat mans die sentrale posisie beklee. Dit vra dat vroue hulleself onderwerp aan hulle mans, selfs al is die huishouding eintlik hulle sfeer. Vroue se taak in die binnekring van die huishouding was om sensitief te wees vir optrede wat die eer van hulle mans kan skade aandoen, en om kuis te wees (Malina 1993:53). Die metafoor “die kerk as bruid” toegepas op die huwelik het bepaalde probleme. Russell (1984:103) verwoord dit soos volg:

... It gives divine sanction to the idea of female dependence as bride and wife and to the idea of headship as the model for all marriage. In such a structure of subordination, it is true that two become one, but the one is the husband who absorbs the identity and name of the woman. Unlike Jew and Gentile, male and female find their unity by a process of absorption and assimilation rather than equal partnership.

Daar word sterk klem gelê op die reinheid van vroue. Die eer van mans is afhanklik van die reinheid van vroue. Dit sluit hulle eie vroue, dogters en susters in (Osiek 2002:33). Te alle tye is daar van ’n vrou verwag om op te tree volgens die wense en opdragte van haar man, altyd tot sy voordeel (Jacobs-Malina 1993:6). Wanneer ’n vrou in die publieke sfeer optree, beteken dit dat haar seksualiteit nie meer onder beheer van haar man is nie (Torjesen 1993:122).

Wanneer ’n mens daarvan bewus is dat die klem wat daar in die Efesiërs-tekste gelê word op die onderdanigheid van vroue en die hoofskap van mans, met ander woorde die terugbeweeg na die ou patriargale rolle van man en vrou in die huwelik, toegeskryf kan word aan die oorlewing van die vroeë Christelike kerk binne ’n Grieks-Romeinse samelewing en dat dit nie deel is van die oorspronklike visie van Christelike gelykheid nie (Schüssler Fiorenza 1994a:266), kan alternatiewe gebied word wat ooreenstem met die oorspronklike Christelike visie van gelykheid. Hierdie alternatiewe is nodig omdat die terugvoer van patriargale rolle in die vroeë Christelike kerk neig om die herinnering aan die prominente rol van vroue in die vroeë kerk uit te wis (Cochrane 1991:34).

Die oorspronklike visie van Christelike gelykheid word herwin deur die klem te plaas op Efesiërs 5:21 eerder as op vers 22. Onderdanigheid is dan iets wat almal doen, *in Christus* is Christene, ongeag hulle geslag of geslagtelikheid, onderdanig aan mekaar. Dan is onderdanig wees nie net iets wat vroue doen nie (Mollenkott 2003:45). Mollenkott (2003:37-45) lewer in

### **Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”**

haar artikel: *Emancipative elements in Ephesians 5:21-33: Why feminist scholarship has (often) left them unmentioned, and why they should be emphasized*, kritiek op die manier waarop feministiese teoloë die Efesiërs-tekste hanteer. Haar kritiek fokus op die feit dat die feministiese teoloë die tekste net binne die patriargale konteks terugplaas deur die tekste te lees met die huistafels as lens waardeur hulle kyk (Mollenkott 2003:39). Sodoende bevestig die feministiese teoloë dat die tekste gebruik is en gebruik word om geweld en diskriminasie teen vroue te legitimeer, sonder om bevryding te bring vir vroue wat deur die patriargale interpretasie van die tekste in “abusive” verhoudings gehou word. Mollenkott (2003:45-58) wil bevryding bring aan vroue deur te fokus op die bevrydende elemente in die Efesiërs-tekste. Dit is vir ons belangrik dat feministiese kritiek wat ten doel het om die patriargale ideologieë agter tekste en metafore te ontmasker, ook alternatiewe bied wat vir vroue bevryding bring.

Die bevrydende elemente in die Efesiërs-tekste is vir Mollenkott (2003:45-56) eerstens die feit dat daar in Efesiërs 5:21 die oproep is tot wedersydse onderdanigheid van Christus aan mekaar, as gevolg van hulle lewe *in Christus*, sonder enige verwysing na geslagsrolle. Hierdie beginsel van wedersydse onderdanigheid *in Christus* is bepalend vir die verstaan van Efesiërs 5:21-33. Hierdie beginsel roep vrou en man op tot wedersydse onderdanigheid aan mekaar, op grond van hulle lewe *in Christus*. Wanneer elke verhouding verstaan word as *in Christus*, word die patriargale hiërargie omvergewerp en gelykheid gevestig.

Die tweede bevrydende element in Efesiërs 5:21-22 is dat daar ’n duidelike grens gestel word aan die analogie van mans met Christus. Die grens word gestel deurdat mans die opdrag ontvang om hulle vroue lief te hê soos wat Christus die kerk liefhet. Die grens is geleë in Christus se selfopofferende liefde. Volgens Mollenkott (2003:49) word met hierdie analogie van mans verwag om hulle patriargale voorregte neer te lê, en in nederigheid tot voordeel van hulle vroue op te tree. In ’n patriargale samelewing het slegs mans die status gehad om hulle vroue se status te verander, daarom word daar van mans verwag om hulle vroue lief te hê soos wat hulle hulleself liefhet. Hierdie tipe van selfopoffering word nie van vroue verwag nie, omdat vroue geen mag of patriargale voorregte gehad het wat hulle moes neerlê nie. Christus se vrywillige neerlegging van sy bestaan op Godgelyke wyse (Fil 2:5-8) is die voorbeeld wat aan mans gestel word. Die opdrag aan vroue en mans is om in die huwelik teenoor mekaar op te tree soos hulle teenoor Christus in hulle verhouding met Christus, en *in Christus* optree.

Die derde bevrydende element gaan oor die konsep van liggaamlike (“organic”) eenheid wat daar tussen die man as hoof en die vrou as die liggaam is. Volgens Mollenkott (2003:50) verwys die Griekse woord vir hoof (“kefale”) na ’n mens se kop, die hoeksteen, of die oorsprong/basis van iets. Die voorstanders van hiërargie verstaan die hoofskap van mans in terme daarvan dat die man die besluitnemer in die huwelik is, die een is wat die laaste woord sê. Volgens Mollenkott (2003:50) word die woord hoof in die Bybel nooit in verband gebring met intelligensie nie. Die antieke Hebreeuse samelewing het geglo dat intellektuele krag in die hart gesetel is. Hierdie gedagte kom ook in die Nuwe Testament voor (Matt 9:4). Die skrywer van Efesiërs sou dus na mans verwys het as die *hart van die vrou*, indien hy met die analogie wou aantoon dat mans alleen die verantwoordelikheid het om die besluite in die huweliksverhouding te neem. Die bevrydende gedagte wat hieruit groei is dat die liggaam nie sonder die hoof (fisies die kop) kan leef nie, en die hoof nie sonder die liggaam nie. Die een regeer nie oor die ander nie. Volgens Mollenkott (2003:51; kyk Osiek 2002:35) is die gedagte dat hoofskap verwys na morele en intellektuele outoriteit ’n verbeeldingsprong van patriargale denke. Volgens haar verwys die woord hoof in Efesiërs 5:21-33 na die oorsprong/basis van iets.

Volgens Osiek (2002:38) behoort die hoofskap van mans gedemistifiseer te word. Sy toon aan dat mans in die metafoor “die kerk as bruid” hulleself nie met die kerk identifiseer, of as lede van die kerk sien nie, maar hulleself met Christus assosieer omdat dit hulle magsbelange dien. Solank as wat mans hulleself in die metafoor net assosieer met Christus en vroue hulleself net assosieer met die kerk, sal vroue onderdanig wees en mans gesien word as die “hoof van die vrou”. Osiek (2002:32) is van mening dat die oorsprong van die hoofskapmotief 1 Korintiërs 11:3 en Kolossense 2:18 is (vgl ook Boyarin 2004:33). So ’n demistifikasie van die hoofskapmotief fokus die nuwe lewe *in Christus* en die analogie tussen mans en Christus op Christus se selfopofferende liefde. Browning (2004a:3) beskryf hierdie verhouding van wederkerige onderdanigheid van vrou en man teenoor mekaar as ’n “equal regard marriage”. In hierdie huweliksverhouding behandel vrou en man mekaar as gelykes, as volwaardige mense, nie as objekte wat deur die ander gemanipuleer word nie.

Elna Mouton (2002:177-8) sluit aan by bogenoemde demistifisering van die hoofskapmotief, wanneer sy meen dat die kommunikatiewe krag van die metafore in Efesiërs daarin geleë is dat dit deur die skrywer gebruik word om bestaande vooronderstellings en verwagtings te verander. Die raamwerk waardeur die verandering gemotiveer word, is die nuwe verstaan wat die Efesiër-gemeenskap ten opsigte van hulleself het as synde *in Christus*. Dit is

### ***Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”***

hierdie *in Christus* wees van die Efesiër-gemeenskap wat belangrik is vir die interpretasie van die geheel van die Efesiërs-tekste. Mouton (2003:59-87) lewer ’n belangrike bydrae vir die verstaan en interpretasie van die Efesiërs-tekste wanneer sy die teologie of gees wat die Efesiërs-tekste adem, wil sien as ’n “hermeneutiek van oorsteek van grense (“liminality”)” (kyk Taylor 1990:199-208). Volgens Mouton (2003:60-61) is die konsep van “liminality” voorgestel deur Franse antropoloog, Arnold van Gennep, wat die term “rites of passage” in verband gebring het met die beskrywing van seremonies en rituele wat verskillende lewensfasies in samelewings aandui. Dit gaan dus vir Mouton (2003:62) in haar “hermeneutiek van *liminality*” daaroor dat die Efesiërs-tekste die oorspronklike lesers se beweging en groei van een wêreld na ’n ander, hulle posisie *buite Christus* na hulle posisie *in Christus*, beskryf. Dit is ’n proses van losmaak van die bekende en bestaande, van verandering en vorm gee aan die nuwe identiteit *in Christus*. Dit is ’n proses van reïnterpretasie.

Die struktuur van die Efesiërs-gemeenskap is ’n voortdurende herprossesering van hulle lewe. Dit gaan oor ’n voortdurende reïnterpretasie van tradisies, taal en optrede in terme van Jesus Christus. Hierdie voortgaande proses van reoriëntasie van die Efesiërs dien as ’n waarskuwing teen enige vorm van morele stagnasie, vals stabiliteit, absolute sekerheid, en ’n geslote etiese sisteem (Mouton 2003:62). Hierdie proses waarin die lesers van Efesiërs moes leer om hulle nuwe identiteit met ’n leefstyl wat waardig is aan hulle roeping te laat ooreenstem, vind plaas in die “liminal tension” tussen onthou en hoop. Terwyl hulle onthou hoe hulle voorheen geleef het en was, onthou hulle ook wat God vir hulle in Jesus Christus gedoen het, word hulle hoop lewend gehou deur hulle manier van leef in hulle daaglikse ontmoeting met die opgestane Christus en die Heilige Gees.

Mouton (1995:73) beskryf die dryfkrag vir verandering in die Efesiërs-tekste as die leser se nuwe identiteit *in Christus*. Wanneer dit die lens is waarmee Efesiërs 5:21-33 gelees word, is Christus se selfopofferende liefde die motivering om onderdanig te wees aan mekaar (Mouton 1995:73-4; kyk Mouton 2003:64). Wanneer mans dan hoor dat hulle die hoof van hulle vroue is soos Christus die hoof van die kerk is, is dit belangrik om te onthou dat Christus se hoofskap gekwalifiseer word in terme van die krag van sy liefde, wat geopenbaar word in selfopofferende liefde. Mouton (1995:74) is van mening dat Christus se selfopofferende liefde in die Efesiërs-tekste dien as die *tertium comparationis*. In die lig van bogenoemde is Jesus in die Efesiërs-tekste die metafoor vir God (Mouton 2003:77). In Jesus word God op plekke gevind waar mense dit nooit sou verwag nie. In Jesus verskuif dié wat op die rand of kantlyn of onderste sport van die leer gestaan het na die sentrum. In Jesus

kom staan God in die middel van ons menslike bestaan, leer ons en inspireer ons om *in Christus* te lewe.

Wanneer bogenoemde die konteks is waarvolgens die Efesiërs-tekst verstaan kan word, is dit duidelik dat enige strukture en grense wat gestel word, hoe noodsaaklik hulle ook al blyk te wees, alleen geregverdig kan wees wanneer hulle beweging, kommunikasie, heling en rekonsiliasie bevorder. Waar strukture en grense beweging inhibeer, kommunikasie stop, en verskille verabsoluteer behoort dit verander te word (Mouton 2003:68). Vanuit hierdie perspektief op die Efesiërs-tekst is ons van mening dat dit die *Wirkungsgeschichte* van die Efesiërs-tekst is, soos ons met bogenoemde ideologies-kritiese benadering probeer aantoon het, wat maak dat die bedoelde retoriese effek van heelheid, vrede, geregtigheid en gelykheid in die nuwe identiteit *in Christus* nie tereg kom nie (Mouton 2003:70, kyk Mouton 1997:475-90). As gevolg van die *Wirkungsgeschichte* van die Efesiërs-tekst, is klem geplaas op die onderdanigheid van vroue (Ef 5:22-24), is mure tussen mense gebou as gevolg van andersheid en verskille, het daar iets van ons identiteit *in Christus*, en die visie van wie die God is wat Jesus Christus aan ons kom bekend maak het, verlore gegaan.

## 6. BEVINDING

Die gebruik van die huweliksmetafoer is problematies vir hedendaagse vroue, want dit legitimeer vroueslanery en seksuele geweld teen vroue en dit stel God voor as 'n onderdrukkende despoot (Törnkvist 1998:70-2). Om God betrokke te maak in beelde van seksuele geweld teen vroue is om seksuele geweld teen vroue te regverdig. As gevolg van hierdie beeld van God word aan mans wat om een of ander rede kwaad is vir vroue, die reg gegee om geweld teen hulle te gebruik (Sanderson 1992:221). Die Hosea-tekst vra dat 'n mens se simpatie by God moet lê. Vir mans is dit maklik om te doen, soos dit blyk uit die kommentare van Wolff (1974) en Anderson & Freedman (1980). Daar word ook van vroue verwag om met God in die metafoer te simpatiseer, maar in die geval van vroue, anders as vir mans, is dit nie "natuurlik" om met God te simpatiseer nie omdat God voorgestel word as 'n man.

Vroue se "natuurlike" simpatie lê by die sondige, vernederde vrou. Om te simpatiseer met God vra vroue om teen ons eie belang die aanklag wat teen ons seksualiteit gelê is, en gekodeer is in die tekst, te aanvaar. Mans, daarenteen, lees nie teen hulle eie belang, wanneer hulle God se standpunt teen die sondige vrou hulle eie maak nie. Dit is teen mans se belang om hulle met die vernederende vroulike beeld te assosieer (Exum 1995:265). Wanneer 'n mens besef hoe die wisseling van subjekte waarmee lesers hulle assosieer retories funksioneer om lesers se reaksies langs die geslagtelikhedsllyn te manipuleer, en hoe sulke retoriese tegnieke dit wat op die spel is vir mans en vroue bepaal, kan dit lesers help om weerstand te bied teen die tekst (Exum

### **Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”**

1995:265). Dit kan help om aan te toon dat hierdie beeld van God geweld teen vroue regverdig. Die beeld verhinder vroue om ’n outentieke verhouding met God te hê, omdat dit God die outeur van geweld in die lewens van vroue maak.

Interpreteerders van profetiese tekste wat negatiewe metafore van vroue gebruik se etiese antwoord op die tekste kan wees om te erken wat dit is wat gelees word, naamlik profetiese pornografie. Wanneer bogenoemde erken word, is dit nodig om die verantwoordelikheid te aanvaar om iets daaraan te doen, want die beelde wat ons in ons gedagtes rondra, maak ons wie ons is (Griffin 1981:119).

### **Literatuurverwysings**

- Ackermann, D M 1984. The role of women in the church: Certain practical theological perspectives, in Vorster, W S (ed), *Sexism and feminism in theological perspective*. Pretoria: UNISA
- Ackermann, D, Draper, J A & Mashinini, E 1991. *Women hold up half the sky*. Pietermaritzburg: Cluster.
- Adam, A K M 1995. *What is postmodern biblical criticism?* Minneapolis, MN: Fortress.
- Anderson, F I & Freedman, D N 1980. *Hosea: A new translation with introduction and commentary*. Garden City, NY: Doubleday.
- Atkinson, C W et al (eds) 1985. *Immaculate and powerful: The female in sacred image and social reality*. Boston, MA: Beacon
- Barth, K 1939-67. *Die kirchliche Dogmatik, 4*. Zollikon: Evangelischer Verlag.
- Barth, K 1958. *Die kirchliche Dogmatik, 2*. Zollikon: Evangelischer Verlag.
- Batey, R 1961. *The church, the bride of Christ*. Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- Baumann, G 2003. *Love and violence: Marriage as metaphor for the relationship between YHWH and Israel in the prophetic books*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Berkouwer, G C 1962. *Man: The image of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Ballou, M&Gabalac, N W 1985. *A feminist position on mental health*. Springfield, IL: C C Thomas.
- Bird, P 1989. “To play the harlot”: An inquiry into an Old Testament metaphor, in Day, P L (ed), *Gender and difference in Ancient Israel*, 75-94. Minneapolis, MN: Fortress.
- Bohler, C S 1996. Female-friendly pastoral care, in Moessner J S (ed), *Through the eyes of women: Insights for pastoral care*, 27-49. Minneapolis, MN: Fortress.
- Bons-Storm, R 1992. *Pastoraat als bondgenootschap: Aanzet tot vernieuwing van de kerkelijke praktijk vanuit het vrouwenpastoraat*. Kampen: Kok.
- Botha, A & Dreyer, Y 2007. ’n Feministiese narratief-pastorale perspektief op die huweliksbevestigingsformuliere van die Nederduitsch Hervormde Kerk HTS 63(3), 1275-1298.
- Bowman, C D 2001. Prophetic grief, divine grace: The marriage of Hosea. *The Restoration Quarterly* 43(4), 229-242.
- Brechtel, L 1994. What if Dinah is not raped? *JSOT* 62,19-36.
- Brenner, A 1996. Pornoprophetics revised: Some additional reflections, *JSOT* 70, 63-86.



- Brenner, A 1997. *The intercourse of knowledge: On gendering desire and "sexuality" in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill.
- Browning, D 2004a. The problem of men, in Blankenhorn, D, Browning, D & Stewart Van Leeuwen, M (eds), *Does Christianity teach male headship? The equal-regard marriage and its critics*, 3-12. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Browning, D 2004b. Reflections on the debate, in Blankenhorn, D, Browning, D & Stewart Van Leeuwen, M (eds), *Does Christianity teach male headship? The equal-regard marriage and its critics*, 126-138. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bryson, V 1992. *Feminist political theory: An introduction*. London: Macmillan.
- Caplan, P (ed) 1987. *The cultural construction of sexuality*. London: Tavistock.
- Cochrane, R 1991. Equal discipleship of women and men: Reading the New Testament from a feminist perspective, in Ackermann, D, Draper, J A & Mashinini, E (eds), *Women hold up half the sky*. Pietermaritzburg: Cluster.
- Clark, E A 1983. *The kind of women who ought to be taken as wives*, in *Women in the early church*. Michael Glazier, DE: Wilmington.
- Craffert, P F 1998. The Pauline household communities: Their nature as social entities. *Neotestamentica* 32(2), 309-341.
- Douglass, J D & Kay, J F (eds) 1997. *Women, gender and Christian community*. Louisville, KY: John Knox.
- Eilberg-Schwartz, H 1994. *God's phallus and other problems for men and monotheism*. Boston, MA: Beacon.
- Exum, C 1995. The ethics of Biblical violence against women, in Rogerson, J W, Davies, M, Daniel, M & Corroll R (eds), *The Bible in ethics: The second Sheffield colloquium*. Sheffield: JSOT. (JSOT Sup 207.)
- Exum, C 1996. Plotted, shot, and painted: Cultural representations of Biblical women. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Sup 215(3).)
- Feingold, A 1994. Gender differences in personality a meta analysis. *Psychological Bulletin* 116, 412-428.
- Fiddes, P S 1990. The status of women in the thought of Karl Barth, in Soskice, J M (ed), *After Eve*. London: Collins.
- Floor, L 1995. *Commentaar op het Nieuwe Testament: Efeziërs, Een in Christus*. Kampen: Kok.
- Foulkes, F 1963. *The letter of Paul to the Ephesians: An introduction and commentary*. Leicester: Inter-Varsity.
- Frishman, J 2000. Why would a man want to be anyone's wife?, in Van Henten, J W & Brenner, A (eds), *Families and family relations: As represented in early Judaism and early Christianities: Texts and fictions*, 43-48. Leidersdorp: Deo. (STAR 2.)
- Goldner, V 1989. Generation and gender: Normative and covert hierarchies, in McGoldrick, M, Anderson, C M, Walsh, F (eds), *Women in families: A framework for family therapy*, 42-60. New York: W W Norton.
- Graham, E L 1995. *Making the difference: Gender, personhood and theology*. London: Mowbray.
- Graham, L K 1997. *Familiar strangers: Learning about God from gays and Lesbians*. Louisville, CT: Westminster John Knox.
- Griffin, S 1981. *Pornography and silence: Culture's revenge against nature*. New York: Harper & Row.
- Hall, G H 1980. *The Marriage metaphor of Jeremiah 2 and 3: A Study of antecedents and innovations in a prophetic metaphor*. PhD Dissertation, Union Theological Seminary of Virginia.

### **Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”**

- Hanson, K C & Oakman, D E 1998. *Palestine in the time of Jesus: Social structures and social conflicts*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Hare-Mustin, R T 1989. The problem of gender in family therapy theory, in McGoldrick, M, Anderson, C M, Walsh, F (eds), *Women in families: A framework for family therapy*, 61-77. New York: W W Norton.
- Harrel, S (ed) 1986. *Gender and religion: On the complexity of symbols*. Boston, MA: Beacon.
- Jacobs-Malina, D 1993. *Beyond patriarchy: The images of family in Jesus*. New York: Paulist.
- Jantzen, G M 1987. Conspicuous sanctity and religious belief, in Abraham, W J & Holtzer, S W (eds), *The rationality of religious belief: Essays in honor of Basil Mitchell*, 121-40. Oxford: Clarendon.
- Johnson, E E 1992. Ephesians, in Newsom, C A & Ringe, S H (eds), *The women's Bible commentary*, 338-342. Louisville, KY: Westminster.
- Keefe, A A 2001. *Woman's body and the social body in Hosea*. Sheffield: Academic Press.
- Keener, C S 1992. *Paul, women & wives: Marriage and women's ministry in the letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Kruger, P A 1992. The marriage metaphor in Hosea 2:4-17 against its ancient Near East background, *Old Testament Essays* 5, 7-25.
- Lee, B J 1993. *Jesus and the metaphors of God: The Christs of the New Testament*. New York: Paulist. (Conversations on the Road Not Taken 2.)
- Leith, M J W 1989. Verse and reverse: The transformation of the woman, Israel, in Hosea 1-3, in Day, P L (ed), *Gender an difference in Ancient Israel*, 95-108. Minneapolis, MN: Fortress.
- Malina, B J 1993. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*, rev ed. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Marshall J L 1996. Sexual identity and pastoral concerns: Caring with women who are developing Lesbian identities, in Moessner J S (ed), *Through the eyes of women: Insights for Pastoral Care*. 143-166. Minneapolis, MN: Fortress.
- McGrath, A E 2001. *A scientific theology*, vol 1, *Nature*. Edinbrugh: T & T Clark.
- Mollenkott, V R 2003. Emancipative elements in Ephesians 5:21-33: Why feminist scholarship has (often) left them unmentioned, and why they should be emphasized, in Levine, A & Blickenstaff, M (eds), *A feminist companion to the Deutero-Pauline epistles*. Edinburgh: T&T Clark.
- Moore, Z 2002. *Introducing feminist perspectives on Pastoral Theology*. New York: Sheffield Academic Press.
- Mouton, E 1995. *Reading a New Testament document ethically: Toward an accountable use of Scripture in Christian ethics, through analyzing the transformative potential of the Ephesians epistle*. Gepubliseerde proefskrif, Universiteit van die Wes-Kaap.
- Mouton, E 2002. *Reading a New Testament document ethically*. Atlanta, GA: Academia Biblica.
- Mouton, E 2003. (Re)Describing reality? The transformative potential of Ephesians across times and Cultures, in Levine, A & Blickenstaff, M (eds), *A feminist companion to the Deutero-Pauline epistles*. Edinburgh: T & T Clark.
- O'Conner, D R & Jimenez, J 1977. *The images of Jesus: Exploring the metaphors in Matthew's gospel*. Minneapolis, MN: Winston.
- Osiek, C 1997. The feminist and the Bible: Hermeneutical alternatives. *HTS* 53(4), 955-967.

- Osiek, C 2002. The bride of Christ (Ephesians 5:22-33): A problematic wedding. *BTB* 2(1), 29-39.
- Osiek, C 2006. *The New Testament teaching on family matters*. *HTS* 62(3), 819-843.
- Osiek, C & Balch, D (eds) 1997. *Families in the New Testament world: Households and house churches*. Louisville, KY: Westminster.
- Peters, T 2005. Natural Theology versus Theology of Nature. *Theology and Science* 3(1), 1-2.
- Pokorný, P 1992. *Der Brief des Paulus an die Epheser*. Leipzig: Evangelische erlagsanstalt.
- Pope-Lance, D J & Engelsman, J C 1987. *Domestic violence: A guide for clergy*. Trenton, NJ: New Jersey Department of Community Affairs.
- Pressler, C 1994. Sexual violence and Deuteronomic law, in Brenner, A (ed), *A feminist companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (Fem CB6.)
- Ruether, R R [1983] 1996. *Sexism & God-talk: Towards a feminist theology*. London: SCM.
- Ruether, R R 1997. Ecofeminism: First and third world women. *American Journal of Theology & Philosophy* 18(1), 33-45.
- Russell, L M 1984. *Imitators of God: A study book on Ephesians*. New York: Missions Education and Cultivation Program Department of the United Methodist Church.
- Sanderson, J E 1992. Nahum, in Newsom, C A & Ringe, S H (eds), *The women's Bible commentary*, 217-21. Louisville, KY: Westminster.
- Satlow, M 2000. The metaphor of marriage in early Judaism, in Van Henten, J W & Brenner, A (eds), *Families and family relations: As represented in early Judaism and early Christianities: Texts and fictions*, 13-42. Leidersdorp: Deo Publishing. (STAR 2.)
- Scharbert, J 1982. s v Ehe /Eherecht/Ehescheidung. Altes Testament. *TRE* 9, 311-13.
- Schlueter, C J 1997. Revitalizing interpretations of Ephesians 5:22. *Pastoral Psychology* 45(4), 317-339.
- Schüssler Fiorenza, E [1983] 1994a. *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. 2nd edition. London: SCM.
- Schüssler Fiorenza, E 1993. *Discipleship of equals*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, E 1994b. *Jesus – Miriam's child, Sophia's prophet: Critical issues in feminist christology*. London: SCM.
- Schnackenburg, R 1981. *Der Brief an die Epheser*. Zürich: Benziger Verlag. (EKK.)
- Seifert, B 1996. *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (FRLANT 166.)
- Seifert, E 1997. *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 9.)
- Setel, T D 1985. Prophets and pornography: Female sexual imagery in Hosea, in Russell, L M (ed), *Feminist interpretation of the Bible*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sherwood, Y 1996. *The prostitute and the prophet: Hosea's marriage in literary-theoretical perspective*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT 212. Gender, Culture, Theory 2.)

### **Demistifikasie van die metafoor “die kerk as bruid”**

- Shields, M E 2001. An abusive God? Identity and power/gender and violence in Ezekiel 23, in Adam, A K M (ed), *Postmodern interpretations of the Bible: A reader*, 129-151. St Louis, MO: Chalice.
- Stadelmann, H 1993. *Der Ephesierbrief*. Neuhausen Stuttgart: Hänssler-Verlag.
- Tanzer, S J 1994. Ephesians, in Schüssler Fiorenza, E (ed), *Searching the Scriptures, Vol 2: A feminist commentary*, 325-348. New York: Crossroad.
- Taylor, M K 1990. *Remembering Esperanza: A cultural-political theology for North American praxis*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Thistlethwaite, S B 1985. Every two minutes: Battered women and feminist interpretation, in Russel, L M (ed). *Feminist interpretation of the Bible*. Oxford: Basil Blackwell.
- Törnkvist, R 1998. *The use and abuse of female sexual imagery in the book of Hosea: A feminist critical approach to Hosea 1-3*. Uppsala: Academia Uppsaliensis.
- Torjesen, K J 1993. *When women were priests: Woman's leadership in the early church & the scandal of their subordination in the rise of Christianity*. New York: HarperCollins.
- Van Aarde, A G 2006. Vertellersperspektiefanalise van Nuwe-Testamentiese tekste. *HTS* 62 (3), 1111-1143.
- Van Dijk-Hemmes, F 1989. The imagination of power an the power of imagination. An intertextual analysis of two Biblical love songs: The Song of Songs and Hosea 2. *JSOT* 44, 75-88.
- Van Gennep, A 1960. *The rites of passage*, tr by M B Vizedom & G L Caffee. London: Routledge & Kegan Paul.
- Viljoen, S 1984. The role of women in society – a sociological perspective, in Vorster, W S (ed), *Sexism and feminism in theological perspective*, 106-118. Pretoria: UNISA.
- Wacker, M T 1987. Frau-Sexus-Macht: Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches, in Wacker, M T(Hrsg), *Der Gott der Männer und die Fraue*, 101-125. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Wheeler, D & Avis, J M & Miller, L A & Chaney, S 1989. Rethinking family therapy training and supervision: A feminist model, in McGoldrick, M, Anderson, C M, Walsh, F (eds), *Women in families, a framework for family therapy*, 135-151. New York: W W Norton.
- Weems, R J 1989. Gomer: Victim of violence of victim of metaphor? *Semeia* 47, 87-104.
- Weems, R J 1995. *Battered love: Marriage, sex, and violence in the Hebrew prophets*. Minneapolis, MN: Fortress.
- West, G 1996. The effect and power of discourse: A case study of a metaphor in Hosea. *Scriptura* 57, 201-212.
- Winkler, J 1990. *The constraints of desire: The anthropology of sex and gender in ancient Greece*. New York: Routledge.
- Wolff, H J [1974] 1989. *Hosea: A commentary on the book of the prophet Hosea*, tr by G Stansell and ed by P D Hanson. Philadelphia, PA: Fortress.
- Yee, G A 1992. Hosea, in Newsom, C A & Ringe, S H (eds), *The women's Bible commentary*, 201-215. Louisville, KY: Westminster.
- Yee, G A 2001. She is not my wife and I am not her husband: A materialist analysis of Hosea 1-2. *Biblical Interpretation* 9, 345-383.