

Macht, onmacht en volmacht in 1 Timoteüs 2:8–15

Author:

P.H. Rob van Houwelingen^{1,2}

Affiliations:

¹Theologische Universiteit Kampen, The Netherlands

²Department of New Testament Studies, University of Pretoria, South Africa

Note:

Prof. Dr Rob van Houwelingen is participating in the research project 'Biblical Theology and Hermeneutics', directed by Prof. Dr Andries G. van Aarde, honorary professor in the Department of New Testament Studies of the Faculty of Theology at the University of Pretoria, South Africa. This article was initially presented at the NavNUT Conference 'Mag in die Nuwe Testament', 16–19 January 2011 at the University of Stellenbosch, South Africa.

Correspondence to:

Rob van Houwelingen

Email:

phrvanhouwelingen@tukampen.nl

Postal address:

Theologische Universiteit Kampen (Broederweg), Postbus 5026, 8260 GA Kampen, The Netherlands

Dates:

Received: 01 Feb. 2010

Accepted: 30 May 2011

Published: 24 Feb. 2012

How to cite this article:

Van Houwelingen, P.H.R., 2012, 'Macht, onmacht en volmacht in 1 Timoteüs 2:8–15', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1023, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1023>

© 2012. The Authors.

Licensee: AOSIS

OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Power, powerlessness and authorised power in 1 Timothy 2:8–15. Thinking in terms of ecclesiastical power has often found a breeding ground in the Pastoral Epistles. To what extent is this justified? This article will examine a passage that always comes up when the position of women in the church is discussed: 1 Timothy 2:8–15. Consecutively, three aspects will be considered: power, powerlessness and authorised power. Power says something about the underlying problem that Timothy faced: the male or female relationships in the church of Ephesus threatened to degenerate into a power struggle. Powerlessness refers to the story of Adam and Eve referred to in verses 13–15. Its focus is the woman, Eve. The book of Genesis tells the story of human weakness, which becomes in the first letter to Timothy a sort of triptych about Eve and the Creation, Eve and the Fall and Eve and the Redemption. Authorised power is the way Paul tries to regulate the problematic situation in the congregation with apostolic rules. Not only because he wants something (βούλομαι) or because he does not allow something (οὐκ ἐπιτρέπω), but also in particular to create space for the faithful Word.

Introductie

Aan het eind van zijn essay over de kerksituatie achter de Pastorale Brieven, gepubliceerd in de jubileumbundel van de Studiosorum Novi Testamenti Conventus *Vroegchristelijke gemeenten tussen werkelijkheid en ideaal*, merkt Peter Schmidt (2001) het volgende op:

Het is wellicht niet toevallig dat de sterk georganiseerde massa- en machtskerken zich in de loop van de geschiedenis vaker op structurende en traditie-bewarende teksten als de Pastorale Brieven hebben beroepen, dan op de eigenlijke inspirerende kracht uit de bron. (p. 161)

Kerkelijk machtsdenken heeft een voedingsbodem gevonden in de Pastorale Brieven, aldus Schmidt. Ten onrechte, want volgens hem stammen ze uit een later stadium van het vroege christendom, een fase waarin je de atmosfeer van de levende Paulus niet meer opsnuift. Nu is dit niet de enige mogelijkheid om de brieven aan Timoteüs en Titus te lezen. Het zou ook kunnen gaan om medewerkersinstructie, afkomstig van de apostel Paulus zelf. Als de levende Paulus wél te maken heeft met de Pastorale Brieven, dan wordt het door Schmidt gesignaleerde probleem alleen maar groter: heeft de apostel aanleiding gegeven tot kerkelijk machtsdenken, is hij er mogelijk zelf mee begonnen?

In deze bijdrage wil ik een passage onderzoeken die regelmatig ter sprake komt als het gaat over de positie van de vrouw in de kerk, 1 Timoteüs 2:8–15. Als uitgangspunt voor mijn interpretatie neem ik de tekst van 1 Timoteüs zoals die is overgeleverd in het *corpus Paulinum*, inclusief de auteursclaim.¹ Volgens het opschrift is de brief geschreven door de apostel Paulus aan zijn geesteskind Timoteüs, die verantwoordelijkheid droeg voor de gemeente te Efeze. Wie deze auteursclaim niet honoreert bij de interpretatie, zoals Schmidt, heeft toch dezelfde tekst voor zich.

Drie aspecten zullen achtereenvolgens de aandacht krijgen: macht, onmacht en volmacht. *Macht* wil iets zeggen over het onderliggende probleem waarmee Timoteüs te maken kreeg: de man/vrouw relatie in de gemeente van Efeze dreigde te verworden tot een machtsstrijd. *Onmacht* duidt op de geschiedenis van Adam en Eva waarnaar verwezen wordt in vers 13–15. Centraal daarin staat de vrouw, Eva. Genesis vertelt het verhaal van menselijke onmacht, een soort drieluik over Eva en de schepping, Eva en de zondeval en Eva en de verlossing. *Volmacht* is de manier waarop Paulus de problematische situatie in de gemeente probeert te reguleren met apostolische voorschriften. Niet alleen omdat hij iets wil (βούλομαι) of niet toestaat (οὐκ ἐπιτρέπω), maar ook om ruimte te geven aan het betrouwbare Woord.

¹Van Houwelingen (2008:1715–1717). Terecht bepleit Donfried (2008) een wetenschappelijke herwaardering van 1 Timoteüs vanuit verschillende onderzoekstradities en -perspectieven. Zie voor de auteursclaim ook: Klinker-De Klerck (2008); Ridderbos (1967:14–32); Wilder (2010). Pseudepigrafie was binnen het vroege christendom geen legitiem stijlmiddel, zoals tegenwoordig dikwijls gesteld wordt. Het werd bij ontdekking afgewezen met als belangrijkste reden: de waarheid mag nooit ondersteund worden door een (auteurs) leugen. Zie verder: Baum (2001).

Macht

Blijkbaar denkt Paulus na de inzet van zijn rustgevend kerkorde (v. 1–2) nog steeds aan de christelijke gemeente die als een gebedshuis in de wereld staat. Men komt bijeen om samen te bidden voor alle mensen, maar die gemeenschappelijke gebeden geven de gemeente ook rust in eigen huis. Stil en rustig leven is zowel extern als intern bedoeld, dus maatschappelijk én kerkelijk. Wat vraagt Paulus nu van de gelovigen zelf? Eerst stelt hij het gedrag van de mannen en de vrouwen afzonderlijk aan de orde (v. 8–10), om vervolgens de onderlinge betrekkingen tussen man en vrouw tijdens de samenkomsten te regelen (v. 11–15). Wanneer gemeenteleden gezamenlijk voor God gaan staan, zal alle onrust uit de kerk verdwijnen. Dan ademt het gebedshuis de rust van zuivere verhoudingen.

Mannelijk gedrag

Bij de mannen dreigt een sfeer van woede en onenigheid (ὀργή και διαλογισμός; 1 Tim 2:8). Het Griekse woord διαλογισμός duidt hier op een dialoog in negatieve zin: ‘verschil van mening.’ Dit kan worden opgevat als twijfel of bedenkingen, dus tegenstrijdige meningen bij of vanuit een en dezelfde persoon.² Maar de combinatie met ‘woede’ (ὀργή; cf. Ef 4:26.31; Kol 3:8) wijst eerder in de richting van meningsverschil met anderen. Misschien vullen deze twee termen elkaar aan, zodat Paulus wil zeggen dat agressie tot verdeeldheid leidt. Typisch mannelijk competitiegedrag? Juist bij de mannen vreest Paulus in ieder geval dat, als gevolg van botsingen, het door hem voorgeschreven gebed zal worden belemmerd. Biddende handen kunnen verdeeldheid voorkomen en tot verbondenheid leiden, zeker wanneer alle kerkleden voor God gaan staan om al hun medemensen aan Hem op te dragen.

Woede en onenigheid passen niet bij een biddende gemeente. Geheven handen gaan niet goed samen met gebalde vuisten. Wie alle mensen aan God opdraagt, heeft immers geen handen meer vrij om zijn woede op een medemens te koelen of onderlinge geschillen hardhandig te beslechten. Anders wordt het gebed ontheiligd en in feite onmogelijk gemaakt (Matt 5:23–24; Jak 4:1–3,8). Voor de suggestie van Johnson (2001:204), dat woede en onenigheid veroorzaakt zouden zijn door het optreden van dwaalleraars, geeft de tekst geen aanleiding. Het gaat erom dat toewijding aan God consequenties heeft: ook de naaste moet met liefde benaderd worden.

Traditioneel waren het de mannen die geacht werden het woord te voeren, zowel ter synagoge als tijdens de volksvergadering. Daarom veronderstelt Paulus dat alleen zij tijdens de eredienst van de christelijke gemeente voorgingen in gebed. Dit neemt niet weg dat vrouwen volgens de apostel buiten de eredienst om actief konden zijn in gebed en profetie.³ Wat aansluitend in 1 Timoteüs

2. Bauer en Aland (1988:kolom 372), gevolgd door Neudorfer (2004:118) en Oberlinner (1994:86), onder verwijzing naar Filippenzen 2:14.

3. Zie Anderson (2008:150–155), ook contra Zamfir en Verheyden (2008).

2:9–10 over het gedrag van vrouwen wordt opgemerkt, geeft aan dat zij wel participeerden in het gebed van de gemeente. Omdat men in de oudheid niet gewend was aan gezamenlijke betrokkenheid van mannen en vrouwen bij de eredienst, konden gemakkelijk spanningen ontstaan (Quinn & Wacker 2000:207). Misschien voelde Paulus zich daarom geroepen de gewenste gedragslijn te formuleren voor beide categorieën: mannen ontvangen een gebedsvoorschrift, vrouwen een kledingcode. In beide gevallen gaat het om een apostolische gedragsregel voor de vergaderde gemeente, die is bijeengekomen om gezamenlijk te bidden voor alle mensen.

Vrouwelijk gedrag

‘Eveneens [wil ik] ook dat de vrouwen zich toeien met stijlvolle kleding’. Paulus koppelt zijn kledingcode voor de vrouwen uit de gemeente kortweg aan het gebedsvoorschrift voor de mannen. Dat gebeurt door middel van het woordje ‘eveneens (volgens de meeste handschriften versterkt met: ook)’ (ὡσαύτως [και], zie 1 Tim 3:8, 11; 5:25; Tit 2:3, 6 en 1 Kor 11:25). Intuïtief kijkt de lezer terug naar vers 8 om deze elliptische zin aan te vullen met een hoofdwerkwoord; dan blijkt dat Paulus bij de vrouwen opnieuw voorschrijft wat hij als apostel wil.⁴ Sommige uitleggers willen daarnaast nog een vorm van het werkwoord bidden aanvullen, maar dat is voor de constructie van de Griekse zin niet noodzakelijk. Dit is niet speciaal een gebedsvoorschrift, al heeft Paulus ongetwijfeld nog steeds de situatie van een biddende gemeente voor ogen (Van Neste 2004:39–40).

Kleren maken de vrouw. Zij kan zich toeien met allerlei kledingstukken en sieraden (zie 1 Pet 3:5; Op 21:2). Maar haar opschik moet wel bij de gelegenheid passen, wil de apostel zeggen. Zij mag niet ontsierd worden door kunstkapsels, goud, parels of kostbare gewaden. Het gaat om de innerlijke houding die uit een bepaalde haar- en klederdracht spreekt. Die houding wordt door Paulus kernachtig getypeerd als discreet en ingetogen (μετὰ αἰδοῦς και σωφροσύνης). De apostel Petrus, schrijvend aan christenen uit dezelfde regio, zegt het op een vergelijkbare manier rechtstreeks tegen de vrouwen:

Uw schoonheid moet niet gelegen zijn in uiterlijkheden, zoals kunstig gevlochten haar, gouden sieraden of elegante kleding, maar in wat verborgen ligt in uw hart, in een zacht en stil gemoed. Dat is een onvergankelijk sieraad dat God kostbaar acht.⁵ (1 Pet 3:3–4)

De kledingcode uit 1 Timoteüs laat zich niet beperken tot gehuwde vrouwen (contra Hugenberger 1992:350–360). Zoiets was bij de mannen evenmin het geval. Bovendien ontbreekt een nadere bepaling als ‘hun vrouwen’. En uit hoofdstuk 5 blijkt dat ook alleenstaande weduwen tot de gemeente behoorden. Wel lijkt het speciaal om rijke vrouwen te gaan, die zich de weelde konden veroorloven van een torenhoog opgemaakt kapsel, juwelen waarin

4. Volgens Cucrowski (2006) zou βούλομαι prima passen.

5. Zie voor een vergelijking verder Van Houwelingen (2010:109). Batten (2009) bespreekt de sociaal-culturele achtergrond. Luxe, gezien worden, status: kleding en sieraden waren juist voor vrouwen, die geacht werden een huiselijk leven te leiden, inzetbaar als economische machtsfactor!

goud of edelstenen verwerkt waren, en een dure garderobe. Waarschijnlijk was hun woning groot genoeg om een gastvrije vergader- en gebedsplaats te kunnen bieden aan (een deel van) de christelijke gemeente. Opedirkte gastvrouwen vestigen echter vooral de aandacht op zichzelf.

Winter (2003:17–38) heeft met tal van voorbeelden aangetoond dat zich juist in de eerste eeuw van onze jaartelling een nieuw type vrouw manifesteerde, een type dat met o.a. haardracht en kleding nadrukkelijk als ‘vrije vrouw’ optrad. Door verschillende moraalfilosofen uit de oudheid, zoals Plutarchus, Seneca en Epictetus, is deze tendens scherp bekritiseerd als een bedenkelijke emancipatiebeweging. Volgens hen werd zo niet alleen de stabiliteit van de traditionele huishouding, maar ook die van de maatschappij als geheel bedreigd. Toch kwam het type ‘vrije vrouw’ vanuit Rome steeds meer in de mode, zeker in een grote stad als Efeze. Paulus sluit zich bij de waarschuwing van de moraalfilosofen aan. Vermoedelijk wil de apostel voorkomen dat rijke vrouwen uit de christelijke gemeente zich zelfbewust zouden gaan gedragen zoals dit verdachte type ‘vrije vrouw’.⁶

Geen vrouw is aantrekkelijker dan een vrouw die zich heeft getooid met goede daden. Zo kan men volgens 1 Timoteüs 6:18 ook rijk zijn aan goede daden (ἐργα ἀγαθά; in 5:10 worden bij de oudere weduwen allerlei concrete voorbeelden van goed doen opgenoemd). Weldaden zijn een persoonlijk sieraad, dat de vrouwen uit de christelijke gemeente zeker niet zal misstaan. Als tussenopmerking noteert Paulus namelijk: ‘wat vrouwen past die godvrezendheid zijn togedaan’. Wie pretendeert belijdend christen te zijn, moet in de dagelijkse levenspraktijk voor die belijdenis blijven uitkomen. De gebruikte term voor godvrezendheid (θεοσέβεια) komt alleen hier voor in het Nieuwe Testament, maar het boek Handelingen duidt niet-joodse toehoorders bij de synagoge – onder wie veel vrouwen – regelmatig aan als ‘vereerders van de ware God’.⁷ Bouma (1942:122) wijst erop dat Paulus in deze context vooral zal doelen op het deelnemen van vrouwen aan de samenkomsten en hun participatie in het gebed van de gemeente. Zo deden zij belijdenis van hun christelijk geloof. De pretentie van godvrezendheid wordt waargemaakt door zich te tooien met kwalitatief goede daden, die zeker als zodanig gewaardeerd zullen worden. Men is dan niet op zichzelf, maar op God en op de naaste gericht.

Uit het voorgaande volgt dat de kledingcode voor vrouwen niet bedoeld is als een christelijke fatsoensregel. Alsof het voldoende zou zijn om stijlvol en decent gekleed te gaan, wanneer de gemeente samenkomt voor het gebed. Evenals bij de mannen gaat het ook bij de vrouwen om de intentie waarmee men God tegemoet treedt. Heetgebakerde mannen en rijk uitgedoste vrouwen zijn veel teveel op zichzelf gericht

6. In Openbaring 17:3–5 (verg. 18:16) vinden we een visionaire beschrijving van een opgedirkte Romeinse vrouw: ‘Ze droeg purperen en scharlakenrode kleren en gouden sieraden, edelstenen en parels.’ Op deze manier wordt Rome met al zijn luxueuze decadentie afgeschilderd als het nieuwe Babylon.

7. Zo was Lydia een σεβόμενη τὸν θεόν (‘een godvrezende vrouw’; Hand 16:14); cf. Johannes 9:31: een θεοσεβής is iemand die Gods wil doet.

om voor anderen te kunnen bidden. Van een biddende gemeente, die zich eerbiedig tot de HEER wil richten, verwacht de apostel Paulus zowel godgewijde *handen* als hoogstaande *handelingen*.

Mannen en vrouwen in relatie tot elkaar

Na het gedrag van mannen en vrouwen afzonderlijk te hebben besproken, stelt Paulus hun gedrag in relatie tot elkaar aan de orde: tijdens de samenkomst van de christelijke gemeente mag de vrouw geen onderricht geven of gezag uitoefenen over de man (1 Tim 2:11–12). Het enkelvoud man of vrouw is generiek bedoeld, evenals het voorbeeld van Adam en Eva uit het directe vervolg.

Pogingen om het enkelvoud te betrekken op één specifieke vrouw, die zou worden beschreven als een Eva-figuur in Efeze (Hamilton 2000:214–216; Spencer 1974:219) zijn geforceerd, aangezien het Grieks niet alleen bij de vrouw maar ook bij de man een enkelvoud gebruikt. Het gaat evenmin uitsluitend over huwelijksrelaties,⁸ maar over de man/vrouw verhouding temidden van de vergaderde gemeente.

Wat Paulus voor vrouwen belangrijk vindt is rust: zij moeten zich in alle rust laten onderrichten, aldus vers 11, en rustig blijven, aldus vers 12 (ἡσυχία wordt herhaald). Alleen door rustig te luisteren is men ontvankelijk. Met rust is hier niet zozeer absoluut stilzwijgen bedoeld als wel een houding van inschikkelijkheid: leven en werken zonder morren.⁹ Vooral geldingsdrang is een bron van onrust.

Paulus beveelt hier een actieve luisterhouding aan, waarbij alle aandacht geconcentreerd wordt op het gegeven onderricht. De vrouw krijgt in deze leersituatie van de christelijke gemeente dus de rol van rustige leerling toebedeeld. Wie het onderricht geeft of geven, wordt niet gezegd. Dat vrouwen hun plaats moeten weten (ἐν ὑποταγῇ, Willibrordvertaling; cf. 1 Tim 3:4), zegt niets over de relatie tussen leraar en leerling. Het betekent dat men zich dient te voegen naar de onderwijs of leersituatie. Inschikkelijkheid is de meest geschikte houding. Maar voor iedereen, mannen zowel als vrouwen, geldt dat elke luisterplaats een ereplaats wordt, zodra het gaat om onderricht in de christelijke leer!

Uit de Misjna blijkt dat de rabbijnen van mening verschilden over de vraag of het aan te bevelen was dat een vader zijn dochter onderwees in de thora (Sota 3, 4). Om volgens de geboden en voorschriften van het jodendom te kunnen leven, moest ieder kind natuurlijk vertrouwd raken met de basisvoorwaarden uit de thora. Voor jongens was voortgezet onderricht een verplicht onderdeel van hun religieuze opvoeding. Terwijl meisjes door hun moeder werden opgevoed met het oog op huishoudelijk werk en een toekomstig huwelijk, lag de beslissing betreffende hun

8. Contra Hommes (1951:39): ‘het decorum der gehuwde vrouw.’

9. Volgens vers 2 leidt de biddende gemeente ‘een stil en rustig leven’; cf. 1 Tessalonicenzen 4:11; 2 Tessalonicenzen 3:12.

verdere thorastudie bij de vader.¹⁰ In de Grieks-Romeinse wereld hadden vrouwen, zeker wanneer ze uit een rijke familie afkomstig waren, veelal wel toegang tot bepaalde vormen van onderwijs. Voor de vrouwen uit de christelijke gemeente onderstreept Paulus de noodzaak van het leren (*μανθάνειν*; cf. 2 Tim 3:14; Tit 3:14): het is hun niet toegestaan onderricht in de christelijke leer te geven (*διδάσκειν*), maar zij moeten wel zulk onderricht willen ontvangen.¹¹

De betekenis van het werkwoord *αἰθεντεῖν* in vers 12 is moeilijk vast te stellen. Vóór de tijd van het Nieuwe Testament komt het slechts sporadisch voor. Baldwin 2005, die uitvoerig lexicografisch onderzoek naar dit woord heeft gedaan, onderscheidt een opklimmende reeks van vijf basisbetekenissen: regelen, controleren of domineren, gezag uitoefenen, eigenmachtig handelen, en in latere teksten zelfs: een moord plegen. Dat Paulus zo'n ongebruikelijke term combineert met het veel frequenter gebruikte *διδάσκειν*, wijst erop dat hij hier ter verduidelijking een aanvullende betekenisnuance wil aanbrenge. Voor een neutrale uitdrukking als 'gezag uitoefenen' stonden hem andere werkwoorden ter beschikking.¹³ Onderricht geven krijgt, gerelateerd aan de man/vrouw verhouding, een negatieve connotatie: de onderwijs- of leersituatie mag niet misbruikt worden door vrouwen die autoritair de baas gaan spelen. Dat zou de gewenste 'rust' van de samenkomst verstoren.¹⁴

Nu was de man/vrouw verhouding niet altijd in geding. Oudere vrouwen mochten wel onderricht geven aan jongere vrouwen (Tit 2:3). In Efeze is Priscilla samen met haar echtgenoot Aquila intensief betrokken geweest bij het 'bijspijkeren' van Apollos (Hand 18:26). Verder waren er profetessen actief (Hand 21:9; 1 Kor 11:5) en kon ieder gemeentelid zijn of haar bijdrage leveren aan de

.....
10. Zie verder Ilan (1995:190–204).

11. Het onderricht in de christelijke leer is voor Paulus nauw verbonden met de levenspraktijk. Zie bijvoorbeeld Romeinen 16:17; 1 Korintiërs 14:31; Efeziërs 4:20; Filippenzen 4:9; Kolossenzen 1:7; Titus 3:14. Blijkbaar was dit onderricht soms controversieel: sommigen propageerden afwijkende opvattingen (1 Tim 1:3) en op Kreta werden zelfs onbehoorlijke dingen onderwezen (Tit 1:11). Daarom kreeg Timoteüs van Paulus een leeropdracht die hij weer kon doorgeven aan betrouwbare mensen (1 Tim 4:11; 6:2–3; 2 Tim 2:2).

12. Köstenberger (2005) meent te kunnen bewijzen dat de Griekse constructie met *οὐδέ* twee gelijkwaardige activiteiten aan elkaar verbindt, hetzij in positieve hetzij in negatieve zin. Zelf wil hij zowel het geven van onderricht als het uitoefenen van gezag positief waarderen, zodat Paulus deze twee op zichzelf waardevolle activiteiten aan de vrouw zou ontzeggen. Daartegenover betoogde Marshall (1999:458) dat vanuit de context gezien juist het omgekeerde geldt: onderricht geven door vrouwen wordt negatief beoordeeld, zodoende ook het streven om door middel van zulk onderricht mannen te overheersen. Het *αἰθεντεῖν* heeft een negatieve connotatie. Uit Titus 1:11 ('onbehoorlijke dingen onderwijzen') blijkt dat het *διδάσκειν* als zodanig door Paulus niet zondermeer positief gewaardeerd wordt. Payne (2008) heeft de opvatting van Köstenberger bestreden door aan te tonen dat syntactische constructies met *οὐκ* + *οὐδέ* + *ἀλλά* doorgaans gebruikt worden om twee elementen te combineren tegenover iets anders (Polybius, *Wereldgeschiedenis* XXX 5,8; Josefus, *Joodse Oudheden* 7,127). Er zijn in totaal elf gevallen van zo'n constructie bij Paulus: Romeinen 2:28–29; 9:6–7,16; 1 Korintiërs 2:6–7; Galaten 1:1,11–12,16–17; 4:14; Filippenzen 2:16–17; 2 Tessalonicenzen 3:7–8; 1 Timoteüs 2:12 (cf. Joh 1:13). De enige keer dat men twee afzonderlijke elementen kan onderscheiden (2 Kor 7:12), is er toch een natuurlijke relatie tussen die beide. Hij paraphraseert: 'I am not permitting a woman to teach and [in combination with this] to assume authority over a man' (Payne 2008:253).

13. Het woordenboek van Louw en Nida (1989:Domain 37:Control, Rule) beschrijft het semantische veld waartoe *αἰθεντεῖν* behoort; het antieke Lexicon van Hesychius geeft o.a. *ἐξουσιάζειν* en *αὐτοκτείνειν* als synoniemen.

14. Blomberg (2001) attendeert erop dat Paulus in deze brief vaker gebruikmaakt van gedeeltelijk synonieme woorden of uitdrukkingen. Zo wordt het *διδάσκειν* hier dus ingekleurd door *αἰθεντεῖν ἄνδρός*. Paulus staat vrouwen niet toe om mannen de les te lezen. Zie voor meer lexicografisch onderzoek naar de betekenis van het werkwoord *αἰθεντεῖν*: Belleville (2004); Knight (1984); Wilshire (1988); Wolters (2000).

samenkomst (1 Kor 14:26). Zoals we bij de bespreking van vers 9-10 hebben gezien, participeerden vrouwen ook in het gemeenschappelijke gebed van de gemeente. Wat de apostel Paulus echter niet toestaat is een publieke gedachtewisseling tijdens een onderwijs of leersituatie, met allerlei interrupties, vragen en discussies, waarbij de vrouw wil domineren ten koste van de man. Ook tijdens de samenkomsten van de gemeente moet blijken dat christenen een stil en rustig leven leiden, zoals vers 2 van dit hoofdstuk het uitdrukte.

Om dit alles te begrijpen, moeten we ons realiseren dat er drie ontwikkelingen gaande waren die elkaar versterkten. Ten eerste de ambitie van rijke vrouwen om zich fysiek (door middel van kleding) en verbaal (door middel van onderricht) te doen gelden tegenover het andere geslacht. Dit was een vorm van geldingsdrang die voor grote onrust kon zorgen tijdens de samenkomsten van de gemeente. Ten tweede het feit dat zulke vrouwen daartoe konden worden aangemoedigd en gemanipuleerd door dwaalleraars, die hun afwijkende opvattingen via hen aan de man wilden brengen (vandaar de beschuldiging van 'vrouwjes inpalmen'; 2 Tim 3:6). Ten derde het modieuze type 'vrije vrouw', dat vanuit Rome heel de wereld veroverde en mogelijk ook binnen de christelijke gemeente van Efeze als een soort rolmodel voor onafhankelijkheid begon te functioneren. Bij een onderwijs- of leersituatie waarin mannen en vrouwen samen onderricht werden in de christelijke leer lag de man/vrouw verhouding extra gevoelig. Daarom wijst Paulus alle geldingsdrang af. Aan machtsdenken mag de christelijke gemeente geen ruimte geven.

Onmacht

In 1 Timoteüs 2:13–15 wordt uitgelegd waarom kerkelijk machtsdenken uit den boze is. Het is geen formeel citaat uit het boek Genesis waarop de apostel zich baseert (contra Krause 2004:60–62; Van Oyen 2005:43), maar een herinnering aan de geschiedenis van Adam en Eva. Gaat het om een gelegenheidsargument of denkt Paulus aan de normatieve structuur die God in de schepping heeft gelegd? Wil hij impliciet een bepaalde dwaling bestrijden, bijvoorbeeld de gedachte dat de vrouw van nature superieur zou zijn aan de man?¹⁵

De geschiedenis van Adam en Eva

Een belangrijk inzicht in de structuur en daarmee in de betekenis van de tekst is dat behalve de verzen 13 en 14 ook vers 15a blijkt te behoren tot de verwijzing van Paulus naar de geschiedenis van Adam en Eva.¹⁶ Immers:

1. Het subject van vers 15a is hetzelfde als in vers 14: 'de vrouw' (ἡ γυνή, dus met lidwoord) die in vers 13 bij haar (later door Adam gegeven) naam Eva werd genoemd.
2. De term *τεκνογονία* in vers 15a, een hapax binnen het Nieuwe Testament, refereert aan Genesis 3:16 (LXX: *τέξιη τέκνα*) en Genesis 4:1 (LXX: *ἐκτεσάμηνη ἄνθρωπον*).

15. Afhankelijk van het antwoord op deze vragen, worden uiteenlopende conclusies getrokken over het functioneren van vrouwen in de christelijke gemeente. Zie Beck en Blomberg (2001). Klinker-De Klerck (2011) biedt een actuele bezinning op het snijvlak van hermeneutiek en exegese.

16. Cf. Mulder (1988); Towner (2006:233); Wall (2004).

3. Pas in vers 15b wordt een meervoudsvorm van het werkwoord gebruikt, zodat vers 15a grammaticaal gezien nog aan het voorgaande gekoppeld is.

Dit betekent dat Paulus voor zuivere man/vrouw verhoudingen in de christelijke gemeente terugkijkt naar het begin van de mensheid: de schepping, zondeval en verlossing van het eerste mensenpaar. Hij beziet de oergeschiedenis, verrassend genoeg, vanuit het perspectief van de vrouw. Zo gezien, vertelt Genesis een verhaal van menselijke onmacht. Eva volgde op Adam; het was de vrouw die zich liet misleiden en daardoor tot overtreding kwam; maar vanwege haar moederschap zal zij worden gered. Hiermee is niet gezegd dat Adam geen schuld had aan de zondeval en dat de man geen redding nodig heeft, maar als dochters van Eva kunnen vrouwen uit de gemeente zowel hun oorsprong als hun bestemming ontdekken. De baas spelen over de man zou de goddelijke scheppingsorde omkeren, misleiding in de hand werken die leidt tot zonde tegen God en de redding door Christus Jezus op het spel zetten. Het devies van de apostel Paulus luidt dan ook: blijf bij het geloof, de liefde en de heiliging, samen met de al in vers 9 genoemde ingetogenheid. Op deze manier omraamt de term *σωφροσύνη* het geheel van voorschriften aangaande de vrouw.¹⁷

De verwijzingen naar schepping, zondeval en verlossing zijn als volgt met elkaar verbonden:

- Schepping (v. 13): 'Want Adam werd als eerste geschapen, pas daarna Eva.'
- Zondeval (v. 14): 'En niet Adam werd misleid, maar de vrouw, zij overtrad Gods gebod.'
- Verlossing (v.15a): 'Ze zal worden gered doordat ze kinderen baart.'

Eva en de schepping

'Toen maakte God, de HEER, de mens. Hij vormde hem uit stof, uit aarde, en blies hem levensadem in de neus. Zo werd de mens een levend wezen' (Gen 2:7). Er ligt een terminologische verbinding tussen het scheppingsverhaal uit Genesis en de verwijzing door Paulus. Hij gebruikt namelijk het werkwoord 'boetseren' of 'formeren' voor de eigenlijke scheppingsdaad (*πλάσσειν*; cf. Rom 9:20). Dit werkwoord wordt in Genesis niet herhaald wanneer Eva naast Adam verschijnt, maar in latere hervertellingen kan het scheppen van de mens, in mannelijke en vrouwelijke vorm, wel zo worden aangeduid.¹⁸ Eigenhandig heeft de Schepper het eerste mensenpaar vormgegeven. Pas achteraf zal de vrouw van Adam haar veelbetekenende en hoopvolle naam gaan dragen temidden van een door de dood geteisterde wereld: Eva staat voor het leven, zij is dan ook de moeder van alle levenden geworden (Gen 3:20). God, de HEER, had dit mensenpaar dus zelf tot leven gebracht: eerst Adam, daarna Eva.

17.Zie Malherbe (2007) voor *σωφροσύνη* als overkoepelende term. Deze term omvat onder meer eigenschappen als ordelijk- of ordentelijkheid en regelkunst, heeft te maken met zelfrespect, gevoel voor wat al dan niet past, en controle over de tong. Kortom, *σωφροσύνη* past precies in de context van 1 Timoteüs 2:8–15.

18.Zie 2 Makkabeeën 7:23; Josefus, *Joodse Oudheden* 1,32; 1 Clemens 33,4.

Behoort deze verwijzing tot een algemeen bekende uitlegtraditie van rabbijnse oorsprong, zoals in de commentaren dikwijls gesteld wordt (zie bijvoorbeeld Roloff 1988:138)? Dan zou Paulus hier een gebruikelijke redenering als gelegenheidsargument inzetten. Mulder (1998:182–184) heeft echter in de joodse bronnen geen vergelijkbare verwijzing aangetroffen. Wel wordt regelmatig geredeneerd vanuit de gedachte dat wat eerder geschapen is ook van hogere waarde moet zijn.¹⁹ De eerste, de beste! Maar nergens anders wordt dit prioriteitsargument toegepast op de man/vrouw verhouding. Paulus kan er iets mee zeggen over de onderlinge relatie tussen man en vrouw, vanuit de schepping gezien (1 Kor 11:8–9), maar blijkbaar ook over de manier waarop man en vrouw met elkaar moeten omgaan. Het eerste mensenpaar kwam ter wereld in een volgorde die de Schepper welbewust had bepaald: eerst Adam, daarna Eva. Wanneer een vrouw dan door haar onderricht de baas wil spelen over de man, zou dat volgens de apostel de omgekeerde wereld zijn.

Eva en de zondeval

"'Waarom heb je dat gedaan?'" vroeg God, de HEER, aan de vrouw. En zij antwoordde: "De slang heeft me misleid en toen heb ik ervan gegeten'" (Gen 3:13). Opnieuw valt een duidelijke woordovereenkomst met Genesis te noteren, door middel van de term 'misleiden' die door de Septuagint in twee verwante vormen wordt gebruikt (*ἀπατᾶν* bij Adam en *ἐξαπατᾶν* bij de vrouw). Van duivelse misleiding door de slang is in de paradijsituatie uitsluitend sprake bij de vrouw en niet bij Adam. Paulus kan daarom de Korintiërs waarschuwend voorhouden dat Eva door de slang op sluwe wijze bedrogen werd (2 Kor 11:3). In zijn brief aan Timoteüs benadrukt de apostel, sprekend over de man/vrouw verhouding, dat het Eva was die zich liet misleiden; zo is de vrouw van Adam 'in staat van overtreding (*παράβασις*: grensoverschrijding) gekomen'. Daarmee ontkent Paulus niet dat Adam eveneens in volle verantwoordelijkheid gezondigd heeft (Rom 5:12–19; cf. 1 Kor 15:21–22). Maar zijn vrouw was te ambitieus: zij wilde zo graag gelijk zijn aan God dat zij de verleiding niet kon weerstaan.

Ook bij deze verwijzing wordt dikwijls gedacht aan de invloed van joodse uitlegtradities (zie bijvoorbeeld Roloff 1988:139; materiaal bij Küchler 1986:33–35). Zo luidt de wijsheid van het apocriefe boek *Sirach*: "Bij een vrouw is de zonde begonnen, door haar moeten wij allen sterven" (Sir 25:24). Maar dit gegeven staat in het kader van een uitvoerige waarschuwing tegen kwaadaardige vrouwen, die hun echtgenoot doodongelukkig maken; het betreft niet de man/vrouw verhouding als zodanig. Als er al van een joodse traditie op dit punt gesproken kan worden, dan is die volgens Mulder minder specifiek dan Paulus: 'Nergens wordt op grond van de val van Eva geconcludeerd tot een algemene gezagsverhouding tussen man en vrouw.

19.Küchler (1986:21–30); Strack en Billerbeck (1926–1928: Band III 256–258.645–646).

Deze wordt er zelfs niet mee in verband gebracht' (Mulder 1998:185). Paulus levert dus een eigen theologische bijdrage aan de interpretatie van Genesis.²⁰

Eva en de verlossing

'De mens noemde zijn vrouw Eva; zij is de moeder van alle levenden geworden' (Gen 3:20; cf. 3:16: 'met veel pijn en moeite zul je kinderen baren' en 4:1: 'met Gods hulp heb ik een man voortgebracht'). Hier is de relatie met Genesis allereerst inhoudelijk aanwezig, via de naamgeving van de vrouw: Eva staat immers voor het leven. Verder valt ook een semantische overeenkomst te noteren, gelet op de verwantschap tussen het in Genesis twee keer gebruikte werkwoord *τίκτειν* ('baren') en het zeldzame substantief *τεκνογονία* met lidwoord (letterlijk: 'het kindbaren'), waarmee Paulus verwijst naar de vrouw als iemand die zwanger wordt en nageslacht ter wereld brengt. In 1 Timoteüs 5:14 gebruikt hij het verwante werkwoord *τεκνογονεῖν* om te zeggen dat jongere weduwen moeten hertrouwen en kinderen krijgen. Het impliciete subject van 'ze zal worden gered' in vers 15 is identiek met 'de vrouw' uit vers 14, degene die in dit tekstgedeelte al vanaf vers 13 de naam Eva draagt. Eva, moeder van alle levenden, zal dus volgens Paulus gered worden door het krijgen van kinderen.

Wat moeten we verstaan onder 'gered worden' (*σωθήσεται*)? In de Pastorale Brieven gaat het altijd om redding in geestelijke zin; dankzij Gods genade kunnen zondaren behouden worden (1 Tim 1:15; 2:4; 4:16; 2 Tim 1:9; 4:18; Tit 3:5). Eva had Gods gebod overtreden en zich daarmee de doodstraf op de hals gehaald. Toch zal zij niet omkomen in het toekomstige oordeel. God beloofde haar nageslacht (Gen 3:15). Leven was, in reactie daarop, de door Adam aan deze vrouw gegeven naam. Het moederschap van Eva zou een teken van leven zijn, dat ze mocht doorgeven aan de volgende generaties. Door de eeuwen heen heeft zij tal van kinderen voortgebracht, zonen en dochters. Eva is de moeder van heel de mensheid. In de weg van het moederschap wordt uiteindelijk haar leven gered: God, onze Redder, zal haar overtreding vergeven omwille van haar kinderen. Christus Jezus, de bemiddelaar tussen God en mensen, heeft zichzelf immers gegeven als losgeld voor allen (1 Tim 2:5–6a). Niet alleen voor Eva's kinderen, maar ook voor hun moeder heeft Hij met zijn leven de prijs betaald.²¹

20. Philo beantwoordt bij Genesis 3:1 de vraag waarom de slang niet de man maar de vrouw aansprak door te beweren dat de vrouw vatbaarder is voor misleiding dan de man, omdat zij zachtaardiger is (*Vragen en antwoorden over Genesis* 133). Zo'n verklaring geeft 1 Timoteüs 2 echter niet. In het *Leven van Adam en Eva* (Van der Horst [1997:17] dateert dit joodse geschrift in de twee eeuwen rond het begin van onze jaartelling), dat erg populair moet zijn geweest in de vroegchristelijke kerk, betreft het eerste mensenpaar de gevolgen van hun zonde tegen God. Bij het sterfbed van Adam spreekt Eva hun kinderen en kleinkinderen toe en zij sluit af met de woorden: 'Welnu, mijn kinderen, ik heb jullie verteld op welke manier wij zijn bedrogen. Wees nu toch waakzaam om niet af te wijken van het goede'. Dat het bij de misleiding van Eva speciaal om seksuele verleiding door de slang zou gaan, een gedachte die in de joodse en in de vroegchristelijke traditie herhaaldelijk opduikt (zie Küchler 1986:44–50), blijkt met geen woord uit de tekst. Het intensiverende werkwoord *ἐξαπατᾶν* ('volkomen misleiden') in het geval van de vrouw kan dit zeker niet bewijzen; Paulus gebruikt het altijd voor geestelijke misleiding (Rom 7:11; 16:18; 1 Kor 3:18; 2 Tess 2:3). Wel valt op dat Eva over het voorstel van de slang niet eerst ruggespraak pleegde met haar man en/of met haar Schepper en zich liet verleiden om op eigen gezag te handelen. Paulus zegt echter niet dat zij daarmee de leiding van Adam overnam (contra Moo 1991).

21. Een populariserende uitleg betreft de term *τεκνογονία* op een bepaald kind dat in de toekomst geboren zou worden, namelijk Jezus; Eva mocht de weg banen voor de geboorte van de Messias en dat kind zou haar redden (Baumert 1992:229–230; Knight 1984; Spencer 1974). Met deze interpretatie kan zowel het lidwoord als

Eva en haar kinderen

Het laatste gedeelte van vers 15 formuleert een bepaalde conditie: '...indien zij tenminste blijven in geloof, liefde en heiliging, met ingetogenheid.' Redding is gekoppeld aan christelijk leven. Een lastig probleem is de vraag hoe dit gegeven verbonden moet worden met het eerste gedeelte. Wie zijn nu eigenlijk het subject? In vers 15a staat de gebruikte werkwoordsvorm in het enkelvoud, met als grammaticaal antecedent 'de vrouw' (*ἡ γυνή*) uit vers 14. In het Grieks van de conditionele bijzin uit vers 15b is 'indien zij blijven' (*ἐάν μείνωσιν*) echter een meervoud. Twee verschillende oplossingen worden voorgesteld:

- De constructie van vers 15 kan worden opgevat als een zogeheten constructio ad sensum, het verschijnsel waarbij het predikaat niet overeenkomt met de grammaticale vorm van het subject, maar met de betekenis ervan. Met de vrouw van vers 15 is een soort vrouwencollectief bedoeld, anders dan in vers 13 en 14, hetgeen tot uitdrukking gebracht wordt door in de conditionele bijzin een meervoud te gebruiken. Het zijn dan deze vrouwen die moeten blijven in geloof, liefde en heiliging, met ingetogenheid.
- De constructie van vers 15 kan worden opgevat als een ellips, die ontstond doordat de term *τεκνογονία* als vanzelf de gedachte aan kinderen oproept. De overgang van enkelvoud naar meervoud markeert het onderscheid tussen de ene moeder en de vele kinderen. Het zijn dan deze door de vrouw ter wereld gebrachte kinderen die moeten blijven in geloof, liefde en heiliging, met ingetogenheid (in het Grieks zou men eventueel *τὰ γεννηθέντα τέκνα* kunnen aanvullen).

Beide oplossingen zijn verdedigbaar. Hoewel men tegenwoordig doorgaans voor a kiest, was b volgens Malingrey (1975:334–336) de unanieme keus van de Griekse kerkvaders. Impliciet werd hiermee volgens de kerkvaders iets gezegd over het belang van de opvoeding voor kinderen en de volharding in het geloof die een jongere generatie dikwijls moet leren. Binnen de Pastorale Brieven is veel aandacht voor de geloofsopvoeding (1 Tim 3:4; Tit 1:6 en 2:4); Timoteüs had het geloof meegekregen van zijn grootmoeder Lois en zijn moeder Eunike (2 Tim 1:5). De opvoedingsinteresse van de Pastorale Brieven, gevoegd bij de geschiedenis van de exegese, geeft b een licht voordeel.

Uitgaande van de identificatie van de vrouw met Eva, zoals in de exegese van vers 11–15a werd voorgesteld, dient zich

(voetnoot 21 vervolgd...) het futurum verklaard worden, maar *τεκνογονία* zegt meer over het ter wereld brengen van kinderen dan over dat kind of die kinderen zelf. Bovendien spreekt Genesis 3:15 over nageslacht als collectief en over een eeuwenlange strijd. Daarom is in het voorgaande een bredere interpretatie ontwikkeld. Als moeder van de mensheid zou Eva óók moeder worden van Maria en zo van Jezus Christus (cf. Gal 4:4; Op 12:5). Het voortbrengen van kinderen is geen middel tot behoud voor de vrouw. Zij redt zichzelf niet (*σωθήσεται* is passief). De uitdrukking *δια τῆς τεκνογονίας* moet instrumenteel worden opgevat als de weg waarlangs haar redding wordt gerealiseerd. De eigenlijke Redder van mensen is niemand anders dan God, door zijn zoon Jezus Christus. Redding is dus geen veiligheid, in de zin van fysiek doorkomen van de moeitvolle zwangerschap en het geboorteprocés overleven (Keener [1992], naar een suggestie van Moule [1959:56]). Waarschijnlijk zou dan eerder het werkwoord *ῥυθῆναι* gekozen zijn (cf. 2 Tim 3:11; 4:18). Redding is ook geen vrijheid, in de zin van bevrijd worden uit de macht van de Satan, die erop uit is om mensen te misleiden (Köstenberger [1997], verwijzend naar 1 Tim 3:6–7; 5:15; 2 Tim 2:26). De Satan was in vers 14 juist niet genoemd! Redding is evenmin vrouwelijke deugdzaamheid (Waters [2004], die de kinderen allegorisch wil opvatten als de vier in vers 15b genoemde deugden), want redding kan men onmogelijk zelf realiseren en volhouden.

nog een uitlegmogelijkheid aan die a en b combineert wat de vrouwen en kinderen betreft. Het zijn de *kinderen van Eva* die moeten blijven in geloof, liefde en heiliging, met ingetogenheid. Met Eva's kinderen bedoelt Paulus dan de vrouwen uit de gemeente, die hij in vers 9–15 steeds op het oog heeft. Het gaat niet over *hun* kinderen, zij zijn *zelf* die kinderen! De moeder van alle levenden zal uiteindelijk gered worden, indien zij zich als haar dochters blijven gedragen op een manier die bij volwassen christenen past.²²

Geloofstrouw en liefde, een bekend tweetal uit de christelijke ethiek (cf. 1 Tim 1:14; Tit 2:2), gaan hier gepaard met levensheiliging (*ἀγιασμός*; cf. 1 Tess 4:3). Zo ontstaat een reeks van drie christelijke deugden, die wordt afgerond doordat Paulus bij wijze van inclusie een kernwoord uit vers 9 herhaalt en als vierde deugd doelbewust apart zet aan het einde van de zin: 'met ingetogenheid' (*μετὰ σωφροσύνης*). Dat is voor hem blijkbaar het belangrijkste kenmerk voor alle gelovige dochters van Eva. Met een ingetogen levenswijze kunnen de vrouwen uit de gemeente laten zien dat ze het gebod van God niet willen overtreden zoals hun moeder Eva ooit deed, maar dat ze blijven volharden (*μένειν*; cf. 2 Tim 3:14) in geloof, liefde en heiliging. Niet als heilsweg, maar in navolging van Christus Jezus, die ter wereld kwam om zondaren te behouden. Dan zal uiteindelijk ook hun leven gered worden!

Tot Eva's gelovige kinderen behoren uiteraard niet alleen vrouwen maar ook mannen. In de volgende perikoop zal de eis gesteld worden dat mannelijke opzieners 'bezonnen' moeten zijn (*σώφρων*; 1 Tim 3:2; cf. Tit 1:8). De apostel Paulus schrijft dit alles om te voorkomen dat de christelijke gemeente ontregeld raakt. Door zijn bijbelse verwijzing naar het gedrag van Adam en Eva te laten uitlopen op het gewenste gedrag van Eva's kinderen, zowel vrouwelijk als mannelijk, keert hij weer terug naar de hoofdlijn van zijn betoog. Ingetogenheid of bezonnenheid moet kenmerkend zijn voor de onderlinge betrekkingen tussen mannen en vrouwen, wanneer men is samengekomen om tot God te bidden. Zo ook de andere christelijke deugden. Tegenover alle geldingsdrang binnen de gemeente kan deze door Paulus voorgeschreven gedragslijn rust scheppen: de rust van zuivere verhoudingen.²³

22. Vergelijkbaar is wat de apostel Petrus de christelijke vrouwen uit Klein-Azië voorhoudt op basis van het voorbeeld van Sara, de vrouw van Abraham, die haar echtgenoot steeds bleef respecteren. 'U bent haar dochters wanneer u het goede doet en u zich geen angst laat aanjagen' (1 Pet 3:6). De overeenkomst met Eva's kinderen valt op, omdat de context van 1 Petrus 3 een parallel geeft met de kledingcode voor vrouwen uit 1 Timoteüs 2. Dit is de beste manier om zich ware dochters te betonen. Holmes (2000) meent dat Adam en Eva samen het subject zijn van 'indien zij blijven': bij het krijgen van kinderen kunnen man en vrouw in gezamenlijke verantwoordelijkheid hun onderlinge rivaliteit overwinnen. Vers 13–15 zou geen uitleg zijn bij vers 11–12, maar de afsluiting van het hoofdstuk als geheel, dat volgens Holmes niet handelt over het gedrag van mannen en vrouwen tijdens de samenkomst van de gemeente maar in het dagelijks leven. Om haar nogal opzienbarende opvatting te kunnen handhaven, moet zij echter het verbindende γάρ uit vers 13 als overtoollig betitelen (v. 13–15, gelijkgesteld met het betrouwbare woord (3:1a), zou zijn geciteerd uit een joodse bron).

23. Reconstructies van de achtergrond van vers 15b werken meestal vanuit het gegeven dat vrouwen een doelwit waren voor dwaalleraars die bepaalde aspecten van de traditionele rol van de vrouw, zoals huwelijk, seksualiteit en moederschap, ter discussie stelden (zie bijvoorbeeld Kimberley 1992; Porter 1993; Schlarb 1990:278–279 en 333; Van der Jagt 1988; Wagener 1994:107–109; Merz 2004:303–333 bespreekt diverse verklarmodellen). Daarbij komt nog de culturele factor van de 'vrije vrouw', baas in eigen buik, die zwangerschap wilde voorkomen of desnoods afbreken door middel van een abortus. Winter (2003:111) leest τέκνογονία in deze specifieke betekenis: 'the Christian wife would be preserved by continuing in her pregnant condition (and thereby bearing a child) instead of terminating her pregnancy.' Aan de christelijke vrouwen zou hier dan de traditionele rol van huisvrouw toebedeeld worden. Toch moet men bedenken dat dergelijke reconstructies niet onproblematisch zijn. Vers 15b kan niet onomstotelijk bewezen dat het uitsluitend om gehuwde vrouwen gaat (contra Neudorfer 2004:133, n. 436). Mochten ongehuwde vrouwen en kinderloze echtparen zich

Volmacht

Op grond waarvan schrijft Paulus dit alles? Hij had in 1 Timoteüs 2:7 gezegd te zijn aangesteld (*ἐτέθη*, een passivum divinum, wijzend op zijn goddelijke roeping door Christus Jezus [1 Tim 1:12]) als heraut en gezant van het apostolische getuigenis. Het emfatische *ἐγώ* benadrukt zijn persoonlijke betrokkenheid. Bovendien had hij zichzelf betiteld als leraar voor de volken. Met andere woorden: dit staat in het kader van zijn apostolische volmacht.

In de besproken perikoop pakt Paulus de draad van zijn voorschriften weer op. Tot apostel aangesteld, spreekt hij met de autoriteit van zijn Heer wanneer hij aangeeft hoe hij wil dat het in de gemeente toegaat (*βούλομαι οὖν* herneemt *παρακαλώ οὖν* uit v. 1). Zo moet Timoteüs in Efeze handelen. Bij de concrete uitwerking in een problematische situatie, wanneer het vrouwen betreft die mannen de les willen lezen, treedt Paulus weer op als de apostel die met vanzelfsprekend gezag schrijft: 'ik sta niet toe' (cf. 1 Kor 14:34; *οὐκ ἐπιτρέπω* uit v. 12 is het tegenovergestelde van *βούλομαι οὖν* uit v. 8).

Op iedere plaats van samenkomst

Deze voorschriften gelden, volgens een typisch paulinische uitdrukking, 'op iedere plaats' (*ἐν παντί τόπῳ*; 1 Kor 1:2; 2 Kor 2:14; 1 Tess 1:8). De aandacht van Paulus beperkt zich niet tot de lokale huisgemeenten te Efeze onder verantwoordelijkheid van Timoteüs – de universele reikwijdte van het gebed veronderstelt een wereldkerk die op vele plaatsen te vinden is. Mede als gevolg van zijn apostolaat waren er overal ter wereld mensen van wie gezegd kan worden dat zij de naam van de Heer aanroepen (cf. Mal 1:11, geciteerd in *Didachè* 14,1–3). De uitdrukking 'op iedere plaats' betekent dus: overal waar een gebedsplaats is, op elke plek waar christenen samenkomen voor de eredienst. Gods heil is niet alleen bedoeld voor alle mensen, maar het wordt ook openbaar op alle plaatsen.²⁴ Toch is het geen hiërarchisch georganiseerde kerk die Paulus voor ogen staat. De apostolische voorschriften zijn bedoeld voor een lokale kerkstructuur.

Ruimte voor het betrouwbare Woord

Betrouwbaar is het Woord, roept Paulus tenslotte uit (*πιστός ὁ λόγος*; 1 Tim 3:1a). Dit kan zowel bij het volgende als bij het voorafgaande horen. In toenemende mate wordt, mede onder invloed van de nieuwere tekstedities van Nestle-Aland, gekozen voor een verbinding met het voorafgaande.²⁵ Daarvoor zijn drie goede redenen te noemen. Ten eerste bestaat er semantische verwantschap tussen de Griekse

(voetnoot 23 vervolgd...) ook aangesproken voelen? Waarom zou de verantwoordelijkheid van de vaders verzwegen worden (cf. 1 Tim 3:4)? Het echtpaar Kroeger heeft de opvatting verdedigd dat Paulus zich afzet tegen een gnostische dwaling in Efeze, waarbij naar Eva werd gewezen om de natuurlijke superioriteit van de vrouw ten opzichte van de man te claimen. Paulus gebruikt volgens hen dus een gelegenheidsargument (Kroeger & Kroeger 1992:59–66). Hun visie wordt bestreden door Schreiner (2005), die Paulus' woorden op de scheppingsorde gebaseerd acht (Schreiners artikel maakt deel uit van een bundel met een uitvoerige bibliografie).

24. Klijn (1994:51–52), onder verwijzing naar 1 Timoteüs 2:6 en naar 1 Timoteüs 3:16: 'Hij vond geloof in de wereld.'

25. Collins (2002:77–78); Johnson (2001:203); Quinn en Wacker (2000:234–235); Schlarb (1990:208–209); Verhoef (2002:42–43).

woorden πίστις en πιστός. Het christelijke geloof, zoals Eva's kinderen dat moeten blijven praktiseren in *geloofstrouw*, baseert zich op het Woord dat altijd *betrouwbaar* blijft. Ten tweede had Paulus verwijzingen naar de schepping, de zondeval en de verlossing in zijn betoog opgenomen. Voor Eva's rol, maar ook voor de aan haar en haar kinderen beloofde redding kan de apostel verwijzen naar het Woord dat betrouwbaar is en onze volledige instemming verdient. Christus Jezus is in de wereld gekomen om zondaars te redden (1 Tim 1:15). Ten derde moet een verbinding met de conditionele zin in vers 1b als weinig aannemelijk worden aangemerkt. Campbell 1994 probeert dit probleem te ontwijken door 1 Timoteüs 3:16 te lezen als het met vers 1a ingeleide citaat, maar een dergelijke boogconstructie zou zonder parallel zijn. Met 'betrouwbaar is het Woord' wordt geen citaat ingeleid, maar vaste grond onder de voeten geboden (Van Bruggen 1984:42–45; Van Houwelingen 2008:1722, n.13). Paulus spreekt geen machtswoord, maar door middel van zijn medewerkersinstructie voor Timoteüs schept hij ruimte voor het betrouwbare Woord.

Afsluiting

Bij wijze van terugblik kunnen we allereerst vaststellen dat Paulus, wanneer hij het gedrag van mannen en vrouwen in de christelijke gemeente regelt, geen gelegenheidsargumenten gebruikt. Hoewel Efeze beheerst werd door de Artemiscultus, was de situatie vergeleken met andere wereldsteden niet uitzonderlijk (Baugh 2005:37 contra Gritz 1991:31–49). Vanuit Rome kwam het type 'vrije vrouw' overal in de mode, met name bij de beter gesitueerden. Deze tendens kan wel een reden zijn geweest om Timoteüs, als voorganger in de gemeente van Efeze, gericht te instrueren. Verder ontleent de apostel zijn denklijn niet aan een joodse uitlegtraditie; hij citeert ook geen tekstbewijs uit Genesis, maar wijst op de historische rol van Eva bij de schepping, de zondeval en de verlossing. Zo heeft hij zijn rustgevende kerkorde (v. 1–2) in een heilshistorisch kader geplaatst. Tenslotte: menselijke relaties zijn gevoelig en kwetsbaar, juist binnen de kerk. Goddank werd Christus Jezus ter wereld gebracht om zondaars te redden en de man/vrouw verhouding te saneren, dat wil zeggen te zuiveren van de impact van het kwaad. Dit kind van Adam en Eva is de Zoon van God.

Dit onderzoek naar macht, onmacht en volmacht in 1 Timoteüs 2:8–15 heeft uitgewezen dat kerkelijk machtsdenken vooral op de loer ligt bij de manier waarop de taken voor mannen en vrouwen binnen de christelijke gemeente worden ingevuld. De gemeente als gebedshuis in de wereld is niet de meest geschikte plaats om machtspelletjes te spelen. De begingeshiedenis van de mensheid, met onze oermoeder Eva als hoofdpersoon, vertelt het verhaal van menselijke onmacht. Zonder God zullen wij het nooit redden. Paulus instrueert zijn medewerker Timoteüs over de spanningsvolle man/vrouw relatie tijdens de samenkomst van de gemeente in Efeze. De apostel is zich ervan bewust te zijn aangesteld om Christus Jezus te verkondigen, de ene bemiddelaar tussen God en mensen. Wanneer zijn apostolische voorschriften gericht zijn op rust, is dat geen kerkelijk machtsdenken dat

de status quo wil handhaven, maar uitoefening van zijn volmacht om de christelijke gemeente – waar ook ter wereld – te bewaren bij het Woord.

Tegenstrijdige belangen

De auteur verklaart geen financiële of persoonlijke belangen te hebben die hem ongepast kunnen hebben beïnvloed bij het schrijven van dit artikel.

Literatuurverwijzingen

- Anderson, R.D., 2008, *1 Korintiërs: Orde op zaken in een jonge stadskerk*, Kok, Kampen. (Commentaar op het Nieuwe Testament, derde serie.)
- Baldwin, H.S., 2005, 'An Important Word: ἄθεντω [‘heersen’] in 1 Timothy 2:12', in A.J. Köstenberger & Th.R. Schreiner (eds.), *Women in the Church: An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9–15*, 2nd edn., pp. 39–51, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Bauer, W. & Aland, B., 1988, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Auflage, De Gruyter, Berlin.
- Baugh, S.M., 2005, 'A Foreign World: Ephesus in the First Century', in A.J. Köstenberger & Th.R. Schreiner (eds.), *Women in the Church: An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9–15*, 2nd edn., pp. 13–38, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Baum, A.D., 2001, *Pseudepigraphie und literarische fälschung im frühen Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Batten, A.J., 2009, 'Neither Gold nor Braided Hair (1 Timothy 2:9; 1 Peter 3:3): Adornment, Gender and Honour in Antiquity', *New Testament Studies* 55, 484–501. <http://dx.doi.org/10.1017/S0028688509990075>
- Baumert, N., 1992, *Frau und Mann bei Paulus: Überwindung eines Mißverständnisses*, Echter, Würzburg.
- Beck, J.R. & Blomberg, C.L. (eds.), 2001, *Two Views on Women in the Ministry*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Belleville, L., 2004, 'Teaching and Usurping Authority: 1 Timothy 2:11–15', in R.W. Pierce & R.M. Groothuis (eds.), *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy*, pp. 205–223, InterVarsity, Downers Grove, IL.
- Blomberg, C.L., 2001, 'Neither Hierarchalist nor Egalitarian: Gender Roles in Paul', Appendix in J.R. Beck & C.L. Blomberg (eds.), *Two Views on Women in the Ministry*, pp. 329–372, Zondervan, Grand Rapids, MI.
- Bouma, C., 1942, *De brieven van den apostel Paulus aan Timotheüs en Titus*, Bottenburg, Amsterdam. (Commentaar op het Nieuwe Testament [=CNT-1].)
- Campbell, R.A., 1994, 'Identifying the Faithful Sayings in the Pastoral Epistles', *Journal for the Study of the New Testament* 54, 73–86. <http://dx.doi.org/10.1177/0142064X9401605404>
- Collins, R.F., 2002, *I & II Timothy and Titus: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY. (The New Testament Library.)
- Cuckrowski, K.L., 2006, 'An Exegetical Note on the Ellipsis in 1 Timothy 2:9', in J.W. Childers & D.C. Parker (eds.), *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*, pp. 232–238, Gorgias, Piscataway, NJ.
- Donfried, K.P., 2008, 'Rethinking Scholarly Approaches to 1 Timothy', in K.P. Donfried (ed.), *1 Timothy Reconsidered*, pp. 153–182, Peeters, Leuven.
- Gritz, S.H., 1991, *Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus: A Study of 1 Timothy 2:9–15 in Light of the Religious and Cultural Milieu of the First Century*, University Press of America, Lanham, MD.
- Hamilton, D.J., 2000, '“Do Not Permit a Woman to Teach”', in L. Cunningham & D.J. Hamilton (eds.), *Why not Women? A Fresh Look at Scripture on Women in Missions, Ministry, and Leadership*, pp. 205–216, YWAM Publishing, Seattle, WA.
- Holmes, J.M., 2000, *Text in a Whirlwind: A Critique of Four Exegetical Devices at 1 Timothy 2.9–15*, Academic Press, Sheffield.
- Hommel, N.J., 1951, 'Taceat mulier in ecclesia', in *Arcana Revelata* (feestbundel F.W.Grosheide), pp. 33–43, Kok, Kampen.
- Hugenberger, G.P., 1992, 'Women in Church Office: Hermeneutics or Exegesis? A Survey of Approaches to 1 Tim 2:8–15', *Journal of the Evangelical Theological Society* 35, 341–360.
- Ilan, T., 1995, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status*, Mohr, Tübingen.
- Johnson, L.T., 2001, *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York, NY. (The Anchor Bible.)
- Keener, C.S., 1992, *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Hendrickson, Peabody, MA.
- Kimberley, D.R., 1992, '1 Tim. 2:15: A Possible Understanding of a difficult Text', *Journal of the Evangelical Theological Society* 35, 481–486.
- Klijn, A.F.J., 1994, *De brieven van Paulus aan Timoteüs, Titus en Filemon*, Callenbach, Nijkerk. (De prediking van het Nieuwe Testament [PNT-2].)
- Klinker-De Klerck, M., 2008, 'The Pastoral Epistles: authentic Pauline writings', *European Journal of Theology* 17, 101–108.

- Klinker-De Klerck, M., 2011, *Als vrouwen het Woord doen: Over Schriftgezag, hermeneutiek en het waarom van de apostolische instructie aan vrouwen*, De Vuurbaak, Barneveld. (TU-Beziningsreeks 9.)
- Knight III, G.W., 1968, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*, Kok, Kampen.
- Knight III, G.W., 1984, 'ΑΥΘΕΝΤΕΩ ['heersen'] in Reference to women in 1 Timothy 2:12', *New Testament Studies* 30, 143–157. <http://dx.doi.org/10.1017/S0028688500007049>
- Köstenberger, A.J., 1997, 'Ascertaining Women's God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15', *Bulletin of Biblical Research* 7, 107–144.
- Köstenberger, A.J., 2005, 'A Complex Sentence: The Syntax of 1 Timothy 2:12', in A.J. Köstenberger & Th.R. Schreiner (eds.), *Women in the Church: An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9–15*, 2nd edn., pp. 53–84. Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Krause, D., 2004, *1 Timothy*, T&T Clark, London. (Readings: A New Biblical Commentary.)
- Kroeger, R.C. & Kroeger, C.C., 1992, *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11–15 in Light of Ancient Evidence*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Küchler, M., 1986, *Schweigen, Schmuck und Schleier: drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer Frauenfeindliche Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Louw, J.P. & Nida, E.A. (eds.), 1989, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1–2, Bible Society of South Africa, Cape Town.
- Malherbe, A.J., 2007, 'The Virtus Feminarum in 1 Timothy 2:9–15', in M.W. Hamilton et al. (eds.), *Renewing Tradition: Studies in Texts and Contexts in Honor of James W. Thompson*, pp. 45–65, Pickwick Publications, Eugene, OR.
- Malingrey, A.-M., 1975, 'Note sur l' exégèse de I Tim. 2,15 [Notitie over de uitleg van 1 Tim. 2,15]', *Studia Patristica* 12, 334–339.
- Marshall, I.H., 1999, *The Pastoral Epistles*, T&T Clark, Edinburgh. (International Critical Commentary.)
- Merz, A. 2004, *Die fiktive Selbstauslegung des Paulus: Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Moo, D.J., 1991, 'What Does It Mean Not to Teach or to Have Authority over Men (1 Timothy 2:11–15)', in J. Piper & W. Grudem (eds.), *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, pp. 179–193, Crossway Books, Wheaton, IL.
- Moule, C.F.D., 1959, *An Idiom-Book of New Testament Greek*, University Press, Cambridge.
- Mulder, M.C., 1988, "En daarna Eva": Over het schriftberoep van Paulus, met name in 1 Timoteüs 2:11–15', in J.M. Aarnoudse et al. (eds.), *Vrouwen op een zijspoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in gereformeerd perspectief*, pp. 174–200, Buijten & Schipperheijn, Amsterdam.
- Neudorfer, H.W., 2004, *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*, Brockhaus, Wuppertal. (Historisch-Theologische Auslegung.)
- Oberlinner, L., 1994, *Die Pastoralbriefe I*, Herder Verlag, Freiburg. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament.)
- Paige, T., 2002, 'The Social Matrix of Women's Speech at Corinth', *Bulletin of Biblical Research* 12, 217–242.
- Payne, P.B., 2008, '1 Tim 2.12 and the Use of οὐδέ ['evenmin'] to Combine Two Elements to Express a Single Idea', *New Testament Studies* 54, 235–253.
- Porter, S.E., 1993, 'What Does it Mean to be 'Saved by Childbirth'?', *Journal for the Study of the New Testament* 49, 87–102.
- Ridderbos, H., 1967, *De Pastorale Brieven*, Kok, Kampen. (Commentaar op het Nieuwe Testament [=CNT-2].)
- Roloff, J., 1988, *Der Erste Brief an Timotheus*, Benziger, Zürich/Neukirchen-Vluyn. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament.)
- Quinn, J.D. & Wacker, W.C., 2000, *The First and Second Letters to Timothy*, Eerdmans, Grand Rapids, MI. (Eerdmans Critical Commentary.)
- Schlarb, E., 1990, *Die gesunde Lehre: Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe*, Marburg, N.G. Elwert Verlag.
- Schmidt, P., 2001, 'De kerksituatie achter de Pastorale Brieven', in J. Delobel et al. (reds.), *Vroegchristelijke gemeenten tussen werkelijkheid en ideaal*, pp. 148–162, Kok, Kampen.
- Schreiner, Th.R., 2005, 'An Interpretation of 1 Timothy 2:9–15: A Dialogue with Scholarship', in A.J. Köstenberger & Th.R. Schreiner (eds.), *Women in the Church: An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9–15*, 2nd edn., pp. 85–120, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Spencer, A.D.B., 1974, 'Eve at Ephesus', *Journal of the Evangelical Theological Society* 17(4), 215–222.
- Strack, H.L. & Billerbeck, P., 1926–1928, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd.I-IV, C.H. Beck, München.
- Towner, P.H., 2006, *The Letters to Timothy and Titus*, Eerdmans, Grand Rapids, MI. (The New International Commentary on the New Testament.)
- Van Bruggen, J., 1984, 'Vaste grond onder de voeten: De formule pistos ho logos in de Pastorale Brieven', in *Beziëld verband* (feestbundel J. Kamphuis), pp. 38–45, Van den Berg, Kampen.
- Van der Horst, P.W., 1997, *Bronnen voor de studie van de wereld van het vroege christendom. Joodse en pagane teksten uit de periode van Alexander de Grote tot keizer Constantijn*, deel 1: Joodse bronnen, Kok, Kampen.
- Van der Jagt, K., 1988, 'Women are Saved through Bearing Children: A Sociological Approach to the Interpretation of 1 Timothy 2:15', in P.C. Stine (ed.), *Issues in Bible Translation*, pp. 288–295, United Bible Societies, London.
- Van Houwelingen, P.H.R., 2008, 'Een godvechter wordt voorvechter', *HTS Theologische Studies* 64, 1715–1733.
- Van Houwelingen, P.H.R., 2010, *1 Petrus: Rondzendbrief uit Babylon*, 4th rev. edn., Kok, Kampen. (Commentaar op het Nieuwe Testament, derde serie.)
- Van Neste, R. 2004, *Cohesion and Structure in the Pastoral Epistles*, T&T Clark, London.
- Van Oyen, G., 2005, 'Eva in het Nieuwe Testament. 2 Kor 11, 3 en 1 Tim. 2, 13–14', in H. Goris & S. Hennecke (eds.), *Adam en Eva in het Paradijs: Actuele visies op man en vrouw uit 2000 jaar christelijke theologie*, pp. 35–48, Meinema, Zoetermeer.
- Verhoef, E., 2002, *Pastorale Brieven: Een praktische bijbelverklaring*, Kok, Kampen. (Tekst & Toelichting.)
- Wagener, U., 1994, *Die Ordnung des „Houses Gottes“: Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, Mohr, Tübingen.
- Wall, R.W., 2004, '1 Timothy 2:9–15 Reconsidered (Again)', *Bulletin for Biblical Research* 14, 81–103.
- Waters, K.L., 2004, 'Saved through Childbearing: Virtues as Children in 1 Timothy 2:11–15', *Journal of Biblical Literature* 123, 703–735. <http://dx.doi.org/10.2307/3268466>
- Wilder, T.L., 2010, 'Pseudonymity, the New Testament, and the Pastoral Epistles', in A.J. Köstenberger & T.J. Wilder (eds.), *Entrusted with the Gospel: Paul's Theology in the Pastoral Epistles*, pp. 28–51, B&H Publishing Group, Nashville, TN.
- Wilshire, L.E., 1988, 'The TLG Computer and Further Reference to ΑΥΘΕΝΤΕΩ ['heersen'] in 1 Timothy 2:12', *New Testament Studies* 34, 120–134. <http://dx.doi.org/10.1017/S0028688500022256>
- Winter, B.W., 2003, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Wolters, A., 2000, 'A Semantic Study of αὐθεντης ['heerser'] and Its Derivates', *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 1, 145–175.
- Zamfir, K. & Verheyden, J., 2008, 'Text-Critical and Intertextual Remarks on 1 Tim 2:8–10', *Novum Testamentum* 50, 376–406. <http://dx.doi.org/10.1163/156853608X297703>