Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (I): Vroue in ’n man se wêreld[1]

Ernest van Eck

Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap

Universiteit van Pretoria

Abstract
Marriage in the first-century Mediterranean world (1): Females in a male world

This article is the first of a three-part series that aims to stimulate the hermeneutical debate in the church about marriage. Attention is given to four aspects of the cultural world of the Bible that are relevant for an understanding of the institution of marriage as presented in Biblical texts: marriage as embedded in the social institution of the family (kinship), the role of honor and shame, dyadic personality and the different marriage strategies that can be discerned throughout Biblical times. The article concludes with a few remarks on the effects the above "cultural scripts" had on the understanding of marriage as an institution and the position of women in marriage.

1. INLEIDING

Die huwelik as instelling is in ’n krisis. Leiding wat die kerk in hierdie verband gee, is dalk in ’n groter krisis.[2] Die onderhawige artikel is die eerste van ’n reeks van drie bydraes wat ten doel het om die hermeneutiese debat in die kerk oor die huwelik as postmoderne instelling te stimuleer.

[1] Ek betuig my dank vir die bydrae van die nagraadse student, Marlize Gröss, tot sekere aspekte van hierdie navorsing. Gröss se navorsing is te vind in haar MDiv-miniskripsie, getitel "’n Vergelykende studie tussen die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld en die huwelik in ’n postmoderne samelewing: ’n Hermeneutiese uitdaging". Dit is onder my studie voorberei en in 2006 deur die Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, aanvaar.

[2] Hier kan verwys word na die kerk se stilswye oor en gebrek aan leiding ten opsigte van saamwoonverhoudings en seksuele kontak voor die huwelik (kyk Dreyer 2006:18), asook die kerk se stilswye oor verskeie fundamentalistiese sieninge rakende die huwelik wat nie uit die Skrif afleibaar is nie (Craffert 2006:20).

Hierdie bydrae gee aandag aan die kultuurbedding wat as agtergrond gedien het vir dit wat dikwels die "Bybelse" huwelik genoem word. Vier sake ontvang aandag wat essensieel is om die huwelik in die Bybel te verstaan: die huwelik as ingebed in die sosiale instelling van die familiale, die vrou as ingebed in die eer van die man, en diadiese persoonlikheid. Vierdens word aangetoon dat die begrip "Bybelse huwelik" in wese 'n *contradictio in termini* is, aangesien meer as een vorm van die "Bybelse huwelik" in die Bybel aantoonbaar is.

Om die "Bybelse huwelik" in perspektief te plaas, word kort inleidende opmerkings oor die verstaan van die postmoderne huwelik gemaak. Reeds in hierdie eerste bydrae sal aangetoon word dat die kerk se verstaan van die huwelik (en verwante sake soos egbreuk, egskeiding en hertrou) *radikaal* verskil van die verstaan van die huwelik in die Bybel. Tog maak die kerk daarop aanspraak dat sy verstaan van die huwelik in die Skrif terug te vind is. Vandaar die opmerking dat die kerk hermeneuties ernstig sal moet nadink oor 'n "Bybelse" begronding van die huwelik, asook die doel van hierdie reeks bydraes: 'n poging om die hermeneutiese debat in die kerk oor die huwelik te stimuleer.

In 'n tweede bydrae sal aandag gegee word aan die begrippe huwelik, egbreuk, egskeiding en hertrou in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (die wêreld van die Nuwe Testament). Die doel van hierdie bydrae sal onder andere wees om die verskil tussen die verstaan van die huwelik in die Bybel en vandag aan te toon. Die derde bydrae sal poog om Jesus se verstaan van die huwelik aan te bied. Die tese is dat Jesus se verstaan van die huwelik die kerk in staat stel om nie alleen hermeneuties sinvol met die beskouing van die huwelik in die Bybel om te gaan nie, maar ook sinvol leiding oor die huwelik (en andersoortige verhoudings) in 'n postmoderne wêreld te gee.

2. DIE POSTMODERNE HUWELIK

Wanneer Beverley Clark in die film *Shall we dance*[3] die begeerte uitspreek dat haar huweliksmaat getuie van haar lewe moet wees (iemand wat kies om deel te wees van haar vreugdes, vrese en drome), bring sy onder woorde dit wat as die essensie van die postmoderne huwelik verstaan word: 'n *intieme liefdesverhouding* tussen twee mense.

Die huwelik vandag word gekenmerk deur kameraadskap, die deel van ervarings en wedersydse vertroue. Gee, ontvang, deel, aanvulling, ondersteuning en onbevange kommunikasie is hedendaagse "huwelikstaal".

[3] *Shall we dance* is 'n produksie van Miramax Films (2004). Die regisseur is Peter Chelsom, met Richard Gere (John Clark), Susan Sarandon (Beverley Clark) en Jennifer Lopez (Paulina) as hoofakteurs.

Twee individue word “een”: beide huweliksvennote se persoonlikheid en gawes word tot voordeel van die ander aangewend deur wedersydse vorming tot voordeel van die huweliksverhouding, sonder dat die individualiteit van een van die huweliksvennote opgehef word. Aanpassing in die huwelik funksioneer dus as aanvulling.

Hierdie “eenwording” is moontlik omdat beide partye in die huwelik as gelyke vennote funksioneer. Die postmoderne huwelik is anti-patriargaal. ’n Herdefiniëring van die tradisionele rolle van man en vrou in die huwelik beteken daarom dat beide partye in die huwelik op gelyke vlak ’n gelyke bydrae ten opsigte van alle fasette van die huwelik lewer. ’n Versmelting tussen die professionele- en huishoudelike sfeer is ook sigbaar: mans werk nie meer “buite” en vrouens “binne” nie.

Die keuse van huweliksmaats is ’n persoonlike en hoogs individuele aangeleentheid. Ooreenkomste in terme van agtergrond en kultuur is soms ’n bepalende faktor, maar nie altyd nie. Ooreenstemming in waardes en norme bepaal dikwels keuses wat uitgeoefen word, asook keuses ten opsigte van moontlike ouerskap.

Seksuele intimiteit in die postmoderne huwelik behels kreatiwiteit, genot, ontspanning en orgasme (Louw 1983:144). Hierdie uitleef van seksualiteit is die resultaat van ’n ervaarde geborgenheid omdat huweliksmaats mekaar as gelykes ag en daar wedersydse respek en ondersteuning bestaan omdat die verhouding nie in terme van outoritêre gesagsposisies funksioneer nie. In ’n atmosfeer van geborgenheid ontwikkel die behoefte om ook op seksuele vlak intimiteit en eenwording te ervaar. Vardy (1997:181) vat bogenoemde beskrywing van die postmoderne huwelik soos volg saam: “Marriage is not an achievement, it is a task for life – a task of building and maintaining love and intimacy and concern for the other.”

3. DIE HUWELIK IN DIE EERSTE-EEUSE MEDITERREENSE WÊRELD

Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld moet verstaan word teen die agtergrond van die kultuurbedding van die oostelike gedeelte van die Mediterreense wêreld meer as negentien eeue gelede. Vier kenmerkende eienskappe van hierdie kultuur was bepalend vir die huwelik as instelling in die eerste eeu: In die eerste plek was die huwelik ingebed in die sosiale instelling van die familiale. Tweedens was vroue altyd sosiologies, ekonomies en psigologies ingebed in die paternale familie (d w s, in die eer van die hoof van die familie, die *pater familias*). ’n Derde belangrike kenmerk van hierdie kultuur was dat persoonlikheid as diadies verstaan is. In die vierde plek was die definisie van die huwelik relasioneel ten opsigte van ’n bepaalde

huwelikstrategie gekoppel aan sekere tydperke in die geskiedenis van Israel en die Jodedom. Die verstaan van die huwelik in die Bybel toon dus 'n diversiteit. Genoemde vier kenmerke ontvang vervolgens kortliks aandag.

3.1 Die huwelik as ingebed in die familiale instelling

Daar word normaalweg tussen vier sosiale instellings in 'n gemeenskap onderskei, te wete die familiale (kinship), die ekonomiese, die politieke en die godsdienstige (Malina 1986b:152). Die *familiale* instelling verwys na die daarstel van 'n bepaalde sosiale struktuur waarvan mense deel kan wees en word deur *toewyding* tot die groep gekenmerk. *Die ekonomiese* instelling hou verband met voorsiening en word gekenmerk deur *aansporing* ten opsigte van die uitruiling van goedere en dienste. Die *politieke* instelling het kollektiewe optrede (in 'n bepaalde gemeenskap) ten doel en word gestuur deur die aanwending van *mag*. Die *godsdienstige* instelling verwys na 'n omvattende sisteem wat bestaan orden en word gekenmerk deur *beïnvloeding.* In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was die familiale instelling dominant, en die godsdienstige ingebed in die ander instellings (kyk Van Eck 1995:208-211 vir 'n bespreking in hierdie verband).

Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was ingebed in die (dominante) sosiale instelling van die familiale. Malina (1981:94-95) beskryf die familiale instelling, en die huwelik as ingebed daarin, soos volg:

> Kinship refers to patterns of such social norms[4] that regulate human relationships which are directly based upon experiences of birth and the birth cycle, from the womb, through developmental stages, to death. Kinship norms basically fill biological interactions among human beings with meaning and value. In other words, kinship norms symbolize human biological interactions and the ongoing results of such interactions. At bottom, kinship norms are rooted in the social perception that human relationships can be and actually are established among persons by their being born of certain parents or by the possibility of births resulting from the union of two (or more) human beings. *Marriage refers to such a union of two (or more) human beings insofar as it relates to kinship; hence marriage is a subset of kinship norms.*
>
> (Malina 1981:94-95; my beklemtoning)

---

[4] "Sosiale norme" verwys na dit wat die groep van 'n individu (as deel van die betrokke groep) verwag, asook die riglyne wat gebruik word om 'n individu se optrede binne die groep te evalueer: "People [in the first-century Mediterranean] live in a world which is clearly and extensively ordered, a system that is well known to members of the group. Individuals quickly internalize this system and depend on it for needed clues to the way their world works. The group ... communicates what is expected and proper, and individuals respond accordingly" (Neyrey 1993:88; kyk ook Malina 1981:94).

Persone in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was dus altyd ingebed in die paternale familie (d w s, in die eer van die hoof van die familie, die *pater familias*; kyk Malina & Rohrbaugh 1992:28, 30, 241). Wat die vrou betref, was ongetroude vroue (dogters) altyd (sosiologies, ekonomies en psigologies) ingebed in die eer van die vader, en die getroude vrou in die eer van haar man (en sy uitgebreide familie). 'n Huwelik (as onderdeel van die familiale) het vir 'n vrou beteken dat sy losgemaak word van die eer van haar vader (en die bloedfamilie waarin sy gebore is), en dat sy ingebed word in die eer van haar man (en sy uitgebreide familie). Ingebed in die eer van haar man, was die vrou 'n simbool van skaamte vir haar "nuwe" familie, aangesien sy sensitief moes wees om nie skaamte oor haar man te bring nie (Malina & Rohrbaugh 1992:29).

3.2 Eer en skaamte

Uit bogenoemde kan afgelei word dat eer en skaamte die kernwaarde (*spilas*) van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was.[5] Die begrippe eer en skaamte in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld word deur Malina (1981:27-28, 44) respektiewelik soos volg beskryf:

> Honor might be described as socially proper attitudes and behavior in the area where the three lines of power, sexual status, and religion intersect.... Honor is the value of a person in his or her own eyes (that is, one's claim to worth) *plus* that person's value in the eyes of his own social group.... Honor is a claim to worth *and* the social acknowledgement of that worth.... When a person perceives that his or her actions do in fact reproduce the ideals of society, he or she expects others in the group to acknowledge the fact, and what results is a grant of honor, a grant of reputation.
>
> (Malina 1981:27-29)

> [Shame] is a positive symbol, meaning sensitivity for one's own reputation, sensitivity to the opinion of others. To have shame in this sense is an eminently positive value. Any human being worthy of the title "human", any human group worthy of belonging to the

[5] Malina & Rohrbaugh (1992:213) beskryf eer en skaamte as kernwaarde van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld soos volg: "Unlike our Western guilt-focused society, the *pivotal* value of the Mediterranean society of the first century was *honor-shame*. As in the traditional Middle Eastern society of today, so also in biblical times honor meant everything, including survival. The Greek terms for honor included words translated as 'glory' and 'repute'. The Hebrew word usually translated 'glory' likewise has the nuance of weight of importance. Honor is as weighty a matter as exists in Mediterranean cultures" (eie beklemtoning). Neyrey (2004:261), op sy beurt weer, formuleer die dominansie van eer in die eerste-eeuse wêreld soos volg: "[Honor] is recognized as the 'pivotal value' of the ancient Mediterranean world, and 'love of honor' (*philotimea*) was valued as the source of ambition to greatness."

> family of man, needs to have shame, to be sensitive to its honor rating, to be perceptive to the opinion of others. On the other hand, a shameless person is one who does not recognize the rules of human interaction, who does not recognize social boundaries.
>
> (Malina 1981:44)

Uit bogenoemde twee aanhalings is dit duidelik dat die eer van iemand geleë was "in the eye of the beholder". Iemand se waarde, eer en sosiale status was geleë in die erkenning van ander: "Honor can be understood as the status one claims in the community together with the all-important recognition of that claim by others. It thus serves as an indicator of social standing, enabling persons to interact with their social superiors, equals, and inferiors in certain ways prescribed by society" (Malina & Rohrbaugh 1992:213; kyk ook Bechtel 1991:47-49).

Skaamte daarenteen, was 'n sensitiwiteit vir openbare reputasie, 'n sensitiwiteit om deur ander as eervol geag te word. 'n Gebrek aan die sensitiwiteit vir skaamte kan as skaamteloosheid[6] beskryf word. Skaamte het egter ook 'n negatiewe betekenis, te wete dit wat 'n persoon toegedig word wat nie eervol opgetree het nie. Die begrip skaamte het dus duidelik twee betekenisse: 'n sensitiwiteit vir eervolle optrede (positief), en die gevolg van 'n eerlose optrede, byvoorbeeld as gevolg van skaamteloosheid (negatief).[7]

Eer in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld kon op een van twee wyses bekom word. *Toegekende eer* het iemand te beurt geval deur byvoorbeeld geboorte in 'n bepaalde familie, dit wil sê, die betrokke persoon het niks gedoen om dit te verdien nie (Malina & Neyrey 1991b:28). Eer is soms ook aan individue toegeken deur persone met politieke mag (bv 'n koning of aristokraat), of aristokrate wat 'n kind aanneem en sodoende eer aan hom toeken. In enige eer-skaamte samelewing is geslagsregisters dus

---

[6] Van Eck (1995:166) definieer 'n skaamtelose persoon soos volg: "The shameless person is ... one with a dis*honor*able reputation beyond all social doubt, one outside the boundaries of acceptable moral life, hence one who must be denied the normal social courtesies. To show courtesy to a shameless person makes one a fool, since it is foolish to show respect for boundaries when a person acknowledge no boundaries." Malina (1988b:46) gee die volgende voorbeelde van persone wat in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld as skaamteloos beskou was: herberg- en kroegeienaars, akteurs en prostitute. Hierdie persone is as skaamteloos beskou aangesien hulle geen respek gehad het vir enige vorm van eksklusiwiteit nie, en daarom as simbole van chaos beskou is. Die eerbare persoon, daarenteen, was iemand wat altyd bedag was op sy eer, die instandhouding daarvan en die voortdurende soeke om eer te vermeerder.

[7] Malina & Rohrbaugh (1992:213-214) som bogenoemde verduideliking van skaamte soos volg op: "It is … important not to misunderstand the notion of 'shame'. One can 'be shamed,' which is to lose honor. To 'have shame' is another matter. Such positive shame can be understood as sensitivity to one's own reputation (honor) or the reputation of one's family. It is sensitivity to the opinion of others and is therefore a positive quality."

baie belangrik, aangesien eer onder andere bepaal was deur die eer en status van ouers en voorouers. Toegekende eer was "passiewe eer" – die persoon wat dit ontvang het niks gedoen om dit te ontvang nie. *Verkreë eer* was "the socially recognized claim to worth that a person obtains by achievements" (Malina & Neyrey 1991b:28; byvoorbeeld militêre waagmoed). In die verkryging van eer was bepaalde deugde van belang, waarvan die belangrikste moed, regverdigheid, wysheid en matigheid (onthouding) was.

Die mees algemene wyse waarop eer verkry kon word staan bekend as die sosiale interaksie van "challenge-riposte" ("provokasie-reaksie"). Eer, soos die meeste ander middele in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, was 'n "skaarsmiddel" (beperkte middel). In wese kom daarop neer dat daar net soveel eer was, reeds verdeel onder 'n aantal mense. Indien jy dus jou eer wou vermeerder, sou dit beteken dat iemand anders sy eer moes verloor. Omdat eer so belangrik was (pivotal value), het die man in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing daarom voortdurend gepoog om sy eie eer te vermeerder.[8]

Bogenoemde beskrywing van eer en skaamte is belangrik vir die verstaan van die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld aangesien eer, wat die twee geslagte betref, verstaan is in terme van 'n onderskeid ten opsigte van die pligte van die man en vrou, ook wat betref die sosiale "spasie" waarin die twee geslagte beweeg het.

[8] Vermeerdering van eer is bekom deur die sosiale "spel" van provokasie-reaksie. Die sosiale interaksie van provokasie-reaksie het op die volgende neergekom: Een persoon het 'n ander persoon (gewoonlik 'n "gelyke" in eer en status) in die openbaar (dus waar ander teenwoordig was) "geprovokeer" (uitgedaag) deur woorde (die vra van 'n vraag) of deur 'n daad (bv 'n klap deur die gesig). Hierdie optrede is deur die persoon aan die ontvangkant (en die ander teenwoordig) gesien as 'n uitdaging van eer: die identifisering van provokasie reaksie vereis, anders sou die geprovokeerde skaamte oor homself bring ('n verlies van eer). Die geprovokeerde het daarom gereageer in 'n poging om sy eer te beskerm. Na die geprovokeerde se reaksie het die teenwoordiges "besluit" wie die provokasie-reaksie interaksie "gewen" het. Die wenner het dan met die eer van die verloorder weggestap, met die implikasie dat een persoon se eer vermeerder het, en die nader persoon se eer verminder het – daarom die tipering van eer as 'n beperkte middel in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (kyk Van Eck 1995:179 vir 'n vollediger beskrywing). Dit is belangrik om daarop te let dat die provokasie (uitdaging) in die sosiale spel van provokasie-reaksie nie altyd negatief was nie, maar ook positief kon wees. 'n Goeie voorbeeld van 'n negatiewe uitdaging vind ons in Markus 3:22-30. Die skrifgeleerdes daag die eer van Jesus uit deur Hom Beëlsebul te noem. Voorbeelde van positiewe uitdagings is die gee van 'n geskenk, die komplimentering van 'n persoon, die vrywillig aanbied om iets vir iemand te doen, of die rig van 'n versoek. Laasgenoemde vind ons dikwels in die evangelies wanneer Jesus deur mense versoek word om hulle te genees (vgl Mark 10:46-52). Positiewe uitdagings het veral resiprositeit in die oog gehad: deur vrywillig aan te bied om iets vir iemand te doen, beteken dat die persoon wat aan die ontvangkant was op sy beurt weer moes reageer met 'n soortgelyke (of selfs beter) daad. Indien geen reaksie op die positiewe "provokasie" gevolg het nie, het dit 'n verlies van eer beteken vir die persoon wat nie gereageer het op die positiewe uitdaging nie. Die aanbied van 'n dogter deur een familie aan 'n ander familie met die oog op 'n moontlike huwelik is 'n verdere voorbeeld van 'n positiewe uitdaging van eer, in hierdie geval die uitdaging van die (kollektiewe) eer van 'n familie.

Malina & Neyrey (1991b:41-42) beskryf hierdie onderskeid soos volg:

> [H]onor has a male and female component. The *male* aspect is called *honor*, while the *female* aspect is called *shame*. Shame in this context refers to a woman's sensitivity about what others think, say, and do with regard to her worth. The modern, Western reader may be confused by the term shame. It can be conveniently summarized as: (a) for males, shame is the loss of honor; shame, then, is a negative experience, as in being shamed; (b) for females, shame is the sensitivity to and defense of honor; female shame (having shame), then is a positive value in a woman; a woman branded as "shameless" means for a female what being shamed means for a male.
>
> (Malina & Neyrey 1991b:41-42)

Eer was "manlik", en "skaamte" vroulik: vroue het die potensiaal gehad om skaamte oor die man(s) van die uitgebreide familie waaraan hulle behoort het, te bring. Die man kon egter nie skaamte oor sy vrou bring nie. Manlike eer en vroulike skaamte was veral sigbaar in terme van "buite" (die openbare sfeer) en "binne" (die huis):

> In the moral division of labor, honor and shame become sexually specific and sexually embedded. In all societies, it seems, one may make an analytic distinction between the domestic and the public aspects of social organization. In the Mediterranean, females stand at the centre of the domestic, while males are expected to have their primary location in the public sphere. Male honor looks outward to the public sphere, while female honor looks inward to the domestic.
>
> (Malina & Neyrey 1991b:43)

Bogenoemde seksuele onderskeid tussen eer en skaamte word onder andere uitgedruk deur 'n bepaalde verstaan van die seksuele organe. Manlike eer word gesimboliseer deur die testikels as uitdrukking van manlikheid, waagmoed, outoriteit in die familie, die bereidwilligheid om eer te beskerm en die weiering om verneder te word. Vroulike eer word gesimboliseer deur die maagdevlies[9] wat uitdrukking gee aan seksuele eksklusiwiteit, diskresie,

---

[9] Die verhouding tussen die maagdevlies, skaamte en die moontlike herstel van eer word soos volg deur Malina & Rohrbaugh (1992:214) verduidelik: "Of special importance is the sexual honor of a woman. While male honor is flexible and can sometimes be regained, female honor is absolute and once lost gone forever. It is the emotional-conceptual counterpart of virginity, and any sexual offense on a woman's part, however slight, would destroy not only her own honor but that of the males in her paternal group as well."

skaamte en skugterheid. Die oortuiging het bestaan dat die man nie oor die fisiologiese basis beskik om seksuele eksklusiwiteit, soos die vrou, te beoefen nie. Manlikheid was egter bevraagteken as die man nie die sosiale ruimte van vrouens se seksuele eksklusiwiteit beproef het nie (Malina & Neyrey 1991b:42). Mans se seksualiteit was dus aggressief (penetrerend) en na buite gerig, terwyl die vrou se seksualiteit beskermend (ontvangend) en na binne gerig was.[10]

’n Replisering van hierdie onderskeid tussen manlike eer en vroulike skaamte het neerslag gevind in die verskillende ruimtes waarin mans en vrouens in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld beweeg het. Mans het “na buite” geleef. Hulle plek was die openbare/publieke sfeer. Mans was besig op “manlike plekke” met “manlike dinge”: buite by die stadspoorte besig met regspleging of in die lande besig met plaasimplemente, wynperse en trekdiere. Mans was in wese net by die huis om te eet en te slaap (Neyrey 1998:212). Alleen deur na buite te beweeg het die man geweet wat die verwagtings van hom as persoon en sy familie was, en hoe hy daarop kon reageer.

Vrouens weer het “na binne” geleef. Hulle plek was die huis. Vrouens was besig met “vroulike dinge” op “vroulike plekke”: die versorging van die kinders, die voorbereiding van kos en die maak van klere. Selfs diere se versorging is opgedeel in “manlike” en “vroulike” kategorieë: ’n skaap was ’n man se verantwoordelikheid (omdat skape buite in die veld of lande gewei het), en ’n bok weer die vrou se verantwoordelikheid (omdat bokke normaalweg naby aan die huis gewei het en hulle melk vir die huishouding gebruik is). Daar is verder tussen “manlike” en “vroulike” gereedskap onderskei: kombuisgereedskap is deur vroue hanteer, en ploeë deur die mans. Ruimte is geslagtelik verstaan, asook die take wat in hierdie ruimtes vervul is – buite het die mans geslagsgerigte take verrig soos ploeg, saai, plant en oes, en binne het vrouens gekook en gebak (Malina & Neyrey 1991b:43). Selfs in die huis waar die man en vrou gewoon het was daar spesifieke ruimtes vir man en vrou (bv vrouekwartiere en harems).

Hierdie afbakening van sosiale ruimtes het beteken dat die twee geslagte se omgang en kontak met mekaar beperk was. Indien vroue “na

[10] Die volgende opmerkings van Neyrey (1988) is in hierdie verband ter sake (aangesien dit direk van toepassing is op die verstaan van die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld): Wat die seksuele betref is van die vrou verwag om seksueel onvoorwaardelik getrou aan die man te wees. Die man, aan die ander kant, kon seksuele kontak met enige ander vrou hê, solank die vrou nie getroud was nie. Vir die vrou was dit ’n skaamtelose optrede om haar nie te weerhou van die indringing van haar seksuele eksklusiwiteit nie. Vir die man, aan die ander kant, was dit as ’n eerbare optrede om eer te bekom deur aggressiewe seksuele gedrag in terme van verleiding of geslagsgemeenskap in poligamiese verhoudings, selfs in terme van verkragting (Neyrey 1998:196). Egbreuk (seksuele kontak met ’n getroude vrou) was wel gesien as ’n morele tekort by mans, maar ook as ’n teken van eer of manlikheid.

buite" beweeg het, was daar spesifieke tye toegesê vir spesifieke take, byvoorbeeld die haal van water by die gemeenskaplike dorpsput (met die nodige kleredrag en bedekking en vergesel deur ander vroue).[11]

Die twee ruimtes waarin mans en vrouens beweeg het moet baie letterlik verstaan word.[12] Daar was twee geslagte, elk met sy eie ruimte. Die man sou daarom nooit die vrou se rol as moeder vervul, die posisie van die ontvangende seksuele maat inneem, vroulike take soos kosvoorbereiding verrig of vroulike gereedskap soos potte gebruik nie. 'n Besig wees met hierdie "vroulike dinge" het beteken dat die man geen sensitiwiteit vir 'n eerbare of skaamtelose optrede gehad het nie.

3.3 Diadiese persoonlikheid

Die belangrike rol wat eer en skaamte in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld gespeel, asook die feit dat die huwelik ingebed was in die familiale instelling moet verstaan word in terme van die begrip "diadiese persoonlikheid" in die eerste eeuse Mediterreense wêreld (kyk Malina & Neyrey 1991a:67-94; 1992:113; Malina 1996:37-44; Van Eck 1995:175-179; Neyrey 1993b:49-52). Van Eck (1995:176), deur gebruik te maak van die insigte van Forster (1961:1184), Selby (1974:113), Malina & Neyrey (1991a:73-74) en Bowen (1978:75), beskryf die eerste-eeuse diadiese persoonlikheid soos volg:

> [T]he first-century Mediterranean person did not share or comprehend our (modern and Western) idea of an "individual" at all. Instead of individualism, what we find in the first-century Mediterranean world is what might be called "dyadism" …. A dyadic personality is one that simply needs others continually in order to know who he or she is. For people of that time and place, the basic, most elementary unit of social analysis is not the individual person but the dyad, a person in relation with and connected to a least one other social unit, in particular, the family …. They were primarily

[11] Die rede waarom vrouens wat na buite beweeg het altyd geklee was op 'n bepaalde manier en altyd vergesel is deur ander vroue het ten doel gehad om enige verleiding (van mans wat "buite" is) teë te werk. Dogters is met die idee grootgemaak dat hulle nie opgewasse is om hulle van 'n man te weerhou indien hulle alleen in die geselskap van 'n man sou wees nie. 'n Eervolle vrou sou daarom haarself weerhou om in so 'n situasie te beland (Malina 1996:49).

[12] Volgens Malina & Neyrey (1996:104-105, 111-113) was die sosiale ruimtes waarin mans en vrouens beweeg het so duidelik afgebaken en verwyderd van mekaar dat die verskil tussen mans en vrouens nie alleen in terme van die twee geslagte beskryf is nie, maar selfs in terme van "two different species of human". Neyrey (2004:267) verwys in hierdie verband na die onderskeid van Aristoteles, te wete mans as heersers en vrouens as slawe, "two entirely different species of human being".

> part of the group in which they found themselves embedded. Without the group they would cease to be.
>
> (Van Eck 1995:176)

Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld het nie iets soos 'n "individu" geken nie. Elke persoon was ingebed in die groep (gewoonlik die familie) waaraan hy of sy behoort het. Dit wat jy is of was, was wat jy is of was in die oë van die groep waaraan jy behoort het. Die goedkeuring van 'n optrede van 'n individu deur die groep aan wie die individu behoort het, het eervolle optrede beteken. Dit was daarom belangrik om presies te weet watter rolverwagting die betrokke groep aan wie jy behoort het, van jou gehad het. Het jou optrede "gepas" met die verwagte rolverwagting, was jy 'n eerbare mens, iemand met skaamte in dié sin dat jy sensitief was vir dit wat ander van jou gedink het (Malina 1979:62-76) In kort: "Mediterraneans are what anthropologists call "dyadic"; that is, they are *other-orientated* people who depend on others to provide them with a sense of who they are" (Malina & Rohrbaugh 1992:113; eie beklemtoning).

'n Persoon het ander nodig gehad om sinvol te bestaan. Sinvolle bestaan het beteken dat jy altyd moes weet wat die ander lede van jou groep van jou gedink het.[13] In 'n sekere sin was die in-groep iemand se gewete[14] (kyk Van Eck 1995:176).

Persone in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was dus sterk groepspersone. Alhoewel die enkelinge/individue uniek was, was die

[13] In hierdie verband is die bydrae van Bechtel (1991:47-76) verhelderend. Bechtel (1991:49) oordeel dat daar 'n verskil is tussen die *emosionele reaksie* om skaamte te ervaar of beskaamd te wees, en die *sosiale sanksie* van skaamte. Die emosionele reaksie van skaamte is gewoonlik die gevolg van die ervaring van 'n onvermoë om geïnternaliseerde ideale tot uitvoering te bring. Sosiale skaamte, daarenteen, het te make met die verwagtinge van die gemeenskap ten opsigte van wat 'n persoon behoort te wees, te doen, te dink en te voel. Skaamte, as sosiale sanksie, beteken dus 'n "verlies in sosiale posisie" (Bechtel 1991:50), en het die volgende drie sake in die oog: 1) die onderdrukking van aggressiewe en onwelvoeglike gedrag; 2) die versekering van 'n bepaalde sosiale samehang; en 3) as belangrike middel om ander te domineer (Bechtel 1991:53).

[14] Volgens Malina (1981:51) beteken Latynse woord *conscientia* en die Griekse woord *syneidesis*, wat met gewete vertaal kan word, in wese "met-kennis", of dan, "kennis-met-ander". Verstaan vanuit hierdie perspektief, beteken gewete dit wat ek "saam met ander weet", dit "wat ander van my weet", dit wil sê, dit wat ek weet ander van my weet en van my verwag. In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was iemand met 'n gewete dus iemand wat sensitief vir sy openbare beeld was. Indien iemand 'n goeie gewete wou hê, het hy of sy ander nodig gehad om sy of haar identiteit te vorm (kyk Van Eck 1995:176-177).

psigologiese verwysing altyd primêr gerig tot die groep.[15] "Ek" het altyd 'n "ons" ingesluit, "ek" was altyd deel van 'n groter "ons" (Malina & Neyrey 1991a:74). 'n Sprekende voorbeeld hiervan is hoe daar in hierdie wêreld na individue verwys is, te wete "seun van" of "broer van".[16] Vrouens weer, was die "dogter van" of die "vrou van", 'n duidelik aanduiding dat die vrou altyd ingebed was in die eer van een of ander manspersoon (Malina & Neyrey 1991a:61).

Diadiese persoonlikheid het verder die implikasie ingehou dat die eerste-eeuse persoon nie net deurentyd op ander aangewese was om te definieer wie of wat hy of sy was nie, maar dat eerste-eeuse persone mekaar nie werklik psigologies en emosioneel geken het nie – dit wat vir ons as moderne en individuele mense belangrik is in ons verhoudings met ander individue.

'n Verdere gevolg van die eerste-eeuse verstaan van persoonlikheid is dat persone wat nie deel van die eie groep was nie, altyd negatief beoordeel is. Persone met dieselfde etnisiteit, maar nie deel van byvoorbeeld die dorp nie (vreemdelinge), was altyd gesien as potensiële vyande, en persone met 'n ander etnisiteit was by verstek as vyande gereken (Malina & Neyrey 1991b:32).

3.4 Huwelikstrategieë

Indien die geskiedenis van Israel breedweg opgedeel word in drie tydperke, te wete die patriargale, pre-eksiliese en Joodse periode, oordeel Malina (1981:105-116; Kloppenborg 1990:185; kyk ook Vardy 1997:18-32) dat elkeen van hierdie drie tydperke aan 'n bepaalde huwelikstrategie gekoppel kan word. In die patriargale periode was die huwelikstrategie *versoenend*, in die (pre-eksiliese) Israelitiese periode was dit *aggressief*, en in die Joodse

[15] Malina & Neyrey (1991a:74-75) toon in hierdie verband die volgende stereotiperings aan: *Familie* – 'n persoon is nie as individu geken nie, maar in terme van sy familie, dit wil sê, om die ouers te ken het jy die kinders geken (bv Mark 2:15-19; 6:3); volgens *plek van geboorte* – hoe kan iets goeds uit Nasaret kom? (bv Mark 2:24; 15:21); volgens *groep van oorsprong* – mense is geken volgens hul *ethnos* en daarvolgens het daar 'n sekere verwagting aangaande hul optrede bestaan (om een Griek te ken was om alle Grieke te ken; vgl Mark 14:70); volgens *ambag* – wanneer 'n timmerman soos Jesus wonders doen, pas dit nie by dit wat as die rol van 'n timmerman gesien is nie (Mark 6:3); en volgens *groep* – enige Fariseër is altyd soos alle ander Fariseërs.

[16] Mans is geken deur die name van hul vaders en bloedverwantskap. Petrus, byvoorbeeld, word "Simon Barjona" (Matt 16:17) genoem, en Johannes en Jakobus as "die seuns van Sebedeus" (Luk 5:10). Familiename het hand en hand gegaan met bepaalde eer en status en was, belangrik vir die onderhawige onderwerp, bepalend in die moontlike sluiting van 'n huwelik.

periode was die tipiese huwelikstrategie *verdedigend* van aard.[17] Breedvoeriger beskryf kom hierdie drie periodes se onderskeie huwelikstrategieë op die volgende neer:

3.4.1 Patriargale periode

Alhoewel daar beperkte inligting bestaan wat die *patriargale* periode betref, word hierdie periode gekenmerk deur die endogamiese ideaal: Abraham trou met sy halfsuster (Gen 20:12), Nahor trou met sy broer se dogter (Gen 11:29), Isak gaan 'n huwelik aan met sy neef se dogter (Gen 24:15), Esau tree in die huwelik met sy eie bloedniggie (Gen 29:10), Jakob trou met sy oom se dogters aan moederskant (Gen 29:10) en Amram (Moses se vader) trou met sy tante aan vaderskant (Num 26:57-59). Uit hierdie voorbeelde is dit duidelik dat die semi-nomadiese patriarge se huwelikstrategie *versoenend* van aard was – vaders gee hulle dogters in die huwelik uit so na aan die kernfamilie van die patriarg as wat die reëls ten opsigte van bloedskande dit toelaat.

Voorbeelde van eksogamie kom egter ook in hierdie periode voor waar dogters en vroue (wat voorheen getroud was), in huwelike uitgegee word aan (stedelike) individue met 'n hoër status as die *pater familias* ter wille van politieke beskerming of ekonomiese voordeel: Abraham, sy vrou en die Farao (Gen 12:10-20), Lot verhandel sy getroude dogters (in die teenwoordigheid van hulle mans; Gen 19:12-16, 31-38), Abimeleg (Gen 20:2-12) en Jakob en sy dogter Dina (Gen 34:1-10).

Die "seksuele gasvryheid"[18] van Abraham (alleenlik tot sy eie voordeel) aan iemand met 'n hoër status as hy (kyk Gen 20:13) dui verder op 'n aanvaarbare sosiale norm in hierdie tydperk. Dit wil ook voorkom of poligamie tipies van hierdie tydperk was (Abraham [Gen 16:1-4; 25:1-6], Isak [Gen 24:67], Esau [Gen 26:34; 28:9] en Jakob [Gen 29:21; 30:12]). Tweede (wettige) vroue of byvroue was dikwels weduwees, vreemdelinge of slavinne (kyk Malina 1981:105-106). Bloedskande tussen 'n seun en sy moeder of

---

[17] Alhoewel die drie genoemde periodes se bepaalde huwelikstrategieë van mekaar verskil, is ideaal van "endogamie" gemeenskaplik. Die begrip *endogamie* verwys na die voorkeur om dogters in terme van huweliksmaats so naby as moontlik aan die familielyn van die vader uit te gee, in soverre dit nie bloedskande sou beteken nie (vgl in hierdie verband Lev 18:6-18; 20:11-21). So was daar byvoorbeeld gepoog om dogters aan nefies in die huwelik uit te gee. *Eksogamie* weer verwys na geen beperking ten opsigte van die uitgee van 'n dogter aan 'n manlike huweliksmaat nie (kyk Malina 1981:98, 105). Laasgenoemde het veral plaasgevind wanneer daar deur twee families tot 'n bepaalde huwelik ooreengekom is vir politieke of ekonomiese voordeel. In 'n volgende bydrae sal aangetoon word dat hierdie beginsel sprekend is van die huwelik in die Bybelse tyd: die huwelik het nie in die eerste plek gegaan oor die twee betrokke individue nie, maar om die belange van die uitgebreide familie.

[18] Seksuele gasvryheid kom daarop neer dat 'n man sy vrou aan iemand met 'n hoër status as vrou (en seksuele maat) aanbied tot sy eie voordeel (bv optrede van resiprositeit vanaf die ontvanger en 'n posisie van mag van waaruit beheer oor 'n persoon met hoër status uitgeoefen kan word).

tussen 'n seun en sy vader se byvroue word in hierdie periode gesien as 'n direkte belediging van die "Godgegewe" patriargale gesag.

Malina (1981:106) som die kenmerke van die patriargale tydperk soos volg op:

> We may characterize the patriarchal period as symboled by the family, as sacred or holy family chosen by God and consisting of the patriarch and his offspring. The patriarch heads the family, with worship centered in the family and with norms governing social interaction deriving from family custom. Inheritance was patrilineal, and residence after marriage is normally patrilocal.
>
> (Malina 1981:106)

Die vrou in hierdie periode is dus as besitting gesien wat "aangewend" of "gebruik" kon word tot voordeel van die man.[19]

3.4.2 Israelitiese periode

Die *Israelitiese* periode word gekenmerk deur 'n *aggressiewe* huwelikstrategie.[20] Die basis van hierdie strategie was geleë in 'n bepaalde ideologie en visie ten opsigte van die volk Israel. In die proses van die vestiging van die volk Israel in 'n "heilige land" was getalle belangrik (vgl Eks 34:14-16; Jos 23:11-13). Daarom, anders as in die patriargale periode, is dogters in die huwelik uitgegee aan eie familie[21] – aan manspersone so naby aan die vader van die dogter as wat die regulasies ten opsigte van bloedskande toegelaat het. Dogters het so deel van die uitgebreide familie van die vader gebly. Seuns, aan die ander kant, het met nie-familielede ("vreemde") vroue getrou, met die voorbehoud dat die seun en sy vrou na die huwelik deel van die huishouding van die vader moes word. So het die vader skoonseuns bygekry, (en kleinkinders) asook skoondogters (en kleinkinders).

[19] Vergelyk in hierdie verband ook die sesde gebod (Eks 20:14) waar die vrou saam met die ander besittings van die man (bees, skaap of donkie) gelys word.

[20] Volgens Malina (1981:106) is die verhaal van Sigem (Gen 34) tipies van die huwelikstrategie van hierdie periode. Anders as hulle aartsvader, Jakob, weier Simeon en Levi enige kontak tussen hulle vrouens en dogters en manspersone buite die familie met 'n hoër status. Hulle poog inteendeel om vrouens en dogters van persone buite die familie (en Israel) met hulle seuns te laat trou.

[21] "Aggressive strategy demands that fathers attempt to choose as mates for their daughters those who are closest and best known and who somehow already share in the collective honor of the patriline" (Malina 1981:107).

Hierdie huwelikstrategie was dus agonisties[22] van aard, veral in terme van mag – die verkryging of die afstaan van dogters beteken dat daar wenners en verloorders is. Vir die wenners beteken dit die eventuele vermeerdering van getalle (en verdere konsolidering van die volk Israel) en daarmee gepaardgaande politieke mag.

Malina formuleer die gebruik deur die *pater familias* om dogters aan te wend vir die vermeerdering van die politieke mag (en eer en status) soos volg:

> Given this sort of preference, marriage ends up being a competitive, agonistic affair of power .... For the winners the result of such a strategy is an increase of numbers, hence political power, along with the ability to acquire more women in exchange for patronage while avoiding the risks to honor by giving one's daughter away. *Thus the competition for women in marriage negotiations is a competition for power*.
>
> (Malina 1981:107; eie beklemtoning)

Soos in die geval van die patriargale periode, is die vrou (dogters) in hierdie periode ook as besitting en middel tot 'n doel gesien. 'n Dogter het slegs waarde gehad in terme van dit wat sy vir die vader kon beteken in die verkryging of vermeerdering van eer en status, politieke mag of ekonomiese voordeel.

Die aggressiewe huwelikstrategie van hierdie periode het die volgende implikasies gehad: vrouens en dogters is nou gesien is as volledig ingebed in die eer van die man, en daarom sou dit 'n eerlose optrede van 'n man beteken indien hy sy vrou of dogter aan iemand buite die familie (en Israel) afstaan.[23] "Seksuele gasvryheid" was nie aanvaarbaar nie, nie eers aan persone met meer eer en status en gevolglike positiewe resiprositeit nie. Poligamie, daarenteen, was 'n aanvaarbare gebruik. Die beoefening van poligamie vir die verkryging en uitbreiding van mag is byvoorbeeld uit die verhale van Gideon (Rig 8:30), Dawid (1 Sam 25:39-43; 27:3; 2 Sam 3:2-5) en Salomo (1 Kon 11)

---

[22] Agonisme verwys na die vermoë wat iemand het om beheer uit te oefen op die gedrag van ander, en die oor wie beheer uitgeoefen word die gesag erken en aanvaar. Wanneer ondergeskiktes die beheer wat oor hulle uitgeoefen word erken en respekteer, word die persoon wat die beheer uitoefen as eerbaar geag. 'n Agonistiese huwelikstrategie beteken dus dat 'n vader bepaalde keuses vir 'n dogter maak, sy dit aanvaar, en haar vader as 'n eerbare persoon gereken word (kyk Pilch 1993:139-140).

[23] Vergelyk Deuteronomium 23:17-18 in hierdie verband. Publieke en private seksuele gasvryheid (bv die prostitusering van 'n vrou of dogter) beteken verlies van eer vir die man aan wie die vrou of dogter behoort. Mans het daarom (ter wille van 'n eerbare optrede) hierdie gebruik in die patriargale periode sover moontlik vermy (kyk Malina 1981:108).

afleibaar. Byvroue is bekom deur oorwinnings in oorlog (vgl Deut 21:10-17; Num 31:18) en as betaling van skuld (Eks 21:7-11).[24] Opsommend kan hierdie periode soos volg saamgevat word:

> We might characterize the Israelite period as symboled in the Holy land, the land set apart by God for his people, a land ultimately under his control. Authority over this land lies in the hands of a leader/king. Worship is disengaged from the family and situated first in various local shrines, then in the centralized shrine under control of priestly families. The norms found in the customs of the elite became codified in law – the law of Moses, which is the law of God.[25]
>
> (Malina 1981:107)

3.4.3 Joodse periode

In die *Joodse* periode was die huwelikstrategie, soos bo aangetoon, *defensief* van aard. Die wortels van die Judaïsme is geleë in die terugkering van die Judese ballinge (vgl Esra en Neh). Die Judeërs se ervaringe tydens hulle ballingskap en terugkeer het nuwe simbole van die volk Israel tot gevolg gehad. Een van hierdie nuwe simbole was die priesterlike reinheidskodes[26] wat duidelike grense tussen “ons” (Jode) en “hulle” (nie-Jode) getrek het.

---

[24] Die wortels van die verstaan van egbreuk in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld as die “steel” van ’n ander man se eiendom en eer se wortels lê dus in hierdie periode. Die verstaan van egbreuk as die “steel van eiendom” sal in ’n bydrae, wat op die onderhawige artikel volg, volledig bespreek word.

[25] Die reg van die man om aan sy vrou ’n skeibrief te gee (kyk Deut 24:1) in die geval waar sy skaamte oor hom gebring het (bv deur egbreuk), het heel waarskynlik dus ook sy ontstaan in hierdie periode. Hierdie reg tot egskeiding, volgens Malina (1981:109), is gesien as ’n oplossing in terme van uitsprake in Deuteronomium 22:18-21 en 22:20-21 (waar die gevolg van die bring van oneer oor die man die dood was) en vrede tussen die betrokke families. In die geval van ’n vrou wat haar man oneervol behandel het (deur bv egbreuk) is egskeiding (dmv ’n skeibrief) gesien as ’n oplossing. Die gee van ’n skeibrief het geïmpliseer dat die man geen reg meer oor sy vrou uitoefen nie, en dat die betrokke vrou losgemaak word van die eer van die man.

[26] Die reinheidskodes se ontstaan vind hulle grond in Israel se verstaan van die heiligheid (heelheid) van God (vgl Lev 19:2). God se heiligheid is verstaan teen die agtergrond van die wyse waarop God geskep het. Met die skepping het God byvoorbeeld water en aarde geskei en lig van donker. Hierdie skeidinge het aanleiding gegee tot die onderskeid tussen “rein” en “onrein”. Die tempel was die simbool van hierdie heiligheidkodes, en die tempelelite was in beheer van die uitvoering daarvan (kyk Douglas 1966; Neyrey 1991:227).

Hierdie "grense" is gelegitimeer in verskeie tempelmaatreëls, insluitend reëls wat betref die seksuele (en by implikasie die huwelik).

In terme van die huwelik is byvoorbeeld van manlike ballinge verwag om huwelike wat met nie-Jode aangegaan is, te verbreek, en met Joodse vroue te trou.[27] Die doel van die defensiewe huwelikstrategie was die instandhouding van die verbond wat God met Israel gesluit het, asook die voortbring van "heilige saad" deur 'n "heilige volk" in 'n "heilige land". Nuwe reëls ten opsigte van bloedskande is daargestel (kyk Lev 18:6-18), en egbreuk was nie alleen 'n aantasting van die eer van die man nie, maar vir God 'n gruwel (Lev 18:20; 20:10). "Seksuele gasvryheid "(Lev 19:29), Israelitiese vroue as slawevroue (Lev 25:44-46), homoseksualiteit (Lev 18:22) en huwelike met vroue wat voorheen getroud was (Lev 21:7) het die eer van die man aangetas, en was ook gesien as 'n gruwel in die oë van die Here. Poligamie was egter steeds toelaatbaar.[28] Manlike eer was gesetel in die manlike geslagsorgane (kyk weer Afd 2.3), en 'n man sonder geslagsorgane

---

[27] Maleagi is tiperend van die defensiewe huwelikstrategie van hierdie periode, te wete dat God alleen "goddelike nasate" verlang. Die uitspraak in Maleagi 2:13-16, te wete dat God egskeiding haat, verwys na egskeiding tussen Jood en Jood. Niks word egter gesê van egskeiding tussen Jood en nie-Jood nie. Dieselfde gedagte word in Esra en Nehemia gevind: "females born in the covenant are to be kept, and entanglement with foreign women is to be resolutely avoided" (Malina 1981:110).

[28] Die Pentateug het poligamie toegelaat, alhoewel monogamie die ideaal was (vgl Eks 21:10-11; Deut 22:28-29; Jes 50:1; Jer 2:2; Eseg 16:8; Spr 12:4; 18:22; 19:14; 31:10-31; Ps 128:3). Uit beskikbare bronne wil dit lyk of poligamie nie 'n algemene verskynsel in Israel was nie, en veral voorgekom het na oorlog toe die manlike bevolking aansienlik verminder het (kyk Jes 3:25; 4:1). Poligamie word veral met kinderloosheid verbind (Gen 16:4), en leiers soos Gideon, Simson, Dawid en Salomo het, heel waarskynlik in navolging van leiers van naburige volke, poligamie beoefen (1 Sam 8:5; 8:19-20). Baie min getuienis oor poligamie in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld bestaan, wat heel waarskynlik toe te skryf aan 'n gebrek aan inligting (bv familieregisters) uit hierdie periode. Beskikbare familieregisters uit die tweede eeu nC toon aan dat poligamie nie, soos voorheen aanvaar is, net onder die meer welgesteldes voorgekom nie. Verskeie voorskrifte in die Rabbynse literatuur ten opsigte van poligamie veronderstel dat dit 'n aanvaarde gebruik was. Josefus (*Ant* 17:14) verwys na poligamie as 'n aanvaarbare gebruik, 'n beskouing wat deur Justinus die Martelaar (*Dial* 141) in 180 nC bevestig word. Die gemeenskap van Qumran (vgl CD 4:19-5:5) het egter poligamie afgewys, spesifiek die Fariseërs se goedkeuring daarvan. 'n Glosse in die LXX ten opsigte van Genesis 2:24 (die sinsnede "hulle sal een word" word aangebied as "hulle twee sal een word") toon aan dat reeds van vroeg af 'n poging aangewend is om poligamie af te wys. Genoemde glosse in die LXX kom ook in die Samaritaanse Pentateug, die Siriese Peshitta en die Vulgaat voor. Ook Jesus en Paulus (vgl resp Mark 10:8; Matt 19:5 en 1 Kor 6:16), gebruik hierdie weergawe van die LXX wanneer Genesis 2:24 aangehaal word. Beskikbare literatuur ondersteun die afleiding dat poligamie in die "Christelike" Westerse wêreld eers in elfde eeu nC verbied is (kyk Instone-Brewer 2002:59-63).

is gesien as iemand wat nie deel kon wees van die "heilige volk" van God nie.[29]

4. SAMEVATTENDE OPMERKINGS: VROUE AS "GEBRUIKSMIDDEL" IN 'N MAN SE WÊRELD

Die wese van die Bybelse huwelik kan alleen verstaan word wanneer drie sake in die oog gehou word: die dominansie van die familiale instelling, eer en skaamte, en eerste-eeuse Mediterreense persoonlikheid.

Die huwelik was ingebed in die familiale instelling, en het in diens gestaan van 'n groter geheel, die familie. Die eer van die familie was geleë in die eer en status van die familiehoof, en dogters en getroude vrouens het in diens gestaan van hierdie eer. Eer was alles, daarom was die man "alles". Die vrou, daarenteen, was alleen "iets" so lank sy (as diadiese persoonlikheid) by die reëls van die spel gebly het.

Bogenoemde het aan die Bybelse huwelik 'n bepaalde "gesig" gegee. Sosiale interaksie tussen diadiese persoonlikhede het geen voorsiening gemaak vir die psigologiese en emosionele fasette van menswees nie. Die verhouding tussen man en vrou in die huwelik het dus geen fokus op psigologiese of emosionele komponente gehad nie – aspekte wat in die postmoderne huwelik as onontbeerlik gesien word vir 'n sinvolle en suksesvolle verhouding in die huwelik. Kontak tussen man en vrou in die huwelik was in elk geval minimaal: die verstaan van eer was "manlik" en skaamte "vroulik" het aanleiding gegee tot die afbakening van "manlike" en vroulike" ruimtes wat net soms oorvleuel het.

Die behoud of vermeerdering van eer (as dominante skaarsmiddel) was bepalend vir alle sosiale interaksie, daar die voortdurende "spel" van provokasie-reaksie. In hierdie spel was dogters en (getroude) vrouens gesien as "gebruiksmiddel": as gebruiksmiddel is dogters as potensiële

---

[29] Malina (1981:113-116) identifiseer, naas hierdie drie periodes, twee verdere periodes en gepaardgaande huwelikstrategieë wat as die Christelike verstaan van die huwelik beskou kan word. Aangesien daar in twee verdere bydraes aandag gegee gaan word aan Jesus se uitsprake oor die huwelik in die Sinoptiese evangelies val hierdie twee periodes buite die skopus van die onderhawige studie. Ter wille van volledigheid kom hierdie twee periodes kortliks op die volgende neer: Die vierde periode (wat 'n voortsetting van die defensiewe strategie van die Joodse periode is) kan getipeer word as die *Pauliniese interval* met 'n *charismaties defensiewe* huwelikstrategie (Malina 1981:113-116). Mans wat huwelike aangegaan het en daarna tot geloof in Christus gekom het (en hulle huweliksmaats nie), moet in die huwelik bly sover dit moontlik is. Indien daar egter nie vrede is nie, moet die man sy ongelowige vrou liewer skei (vgl 1 Kor 7:15). Nuwe huwelike en tweede huwelike moet egter verkieslik met gelowiges geskied. In 'n sekere sin het Paulus se verstaan van die huwelik dus nog steeds met "heilige saad" te make, vandaar die siening dat hierdie periode as 'n voortsetting van die Joodse periode gesien kan word. Die vyfde periode (die *post-Pauliniese*) se strategie was *Christelik defensief*. Mans moet verkieslik met vrouens trou wat uit Christelike ouers gebore is, of deur geloof in Christus tot die Christelike gemeenskap toegetree het. Beskou vanuit hierdie perspektief is hierdie periode ook 'n voortsetting van die Joodse periode: "heilige saad" word slegs met 'n "heilige kerk" vervang.

huweliksmaats aangebied om eer en status te vermeerder (positiewe uitdaging tot eer). Dogters was deel van 'n groter spel wat tussen mans (en hulle uitgebreide families) afgespeel het. As ondergeskikte het dogters in hierdie spel geen sê gehad nie. Seksuele kontak met 'n ander man se vrou (negatiewe uitdaging van eer) was ook deel van hierdie spel, aangesien dit beskou is as die uitdaging van iemand se eer.

Eer, soos later aangetoon sal word, het selfs moontlike huweliksmaats bepaal. Huwelike was endogamies, en persone met dieselfde etnisiteit (maar nie deel van byvoorbeeld dieselfde dorpsgemeenskap of in-groep nie) is as vreemdelinge en potensiële vyande beskou, en persone van 'n ander etnisiteit was by verstek gereken as vyande (en dus ongeskikte huweliksmaats).

'n Eenduidige beskouing van die huwelik is ook nie uit die Bybel afleibaar nie. In die patriargale periode (met 'n versoenende huwelikstrategie) is dogters in die huwelik uitgegee so na aan die kernfamilie van die patriarg as wat die reëls ten opsigte van bloedskande dit toelaat het betref. Abraham trou byvoorbeeld met sy halfsuster. Eksogamie kom voor in die geval van politieke of ekonomiese voordeel. Seksuele gasvryheid en poligamie word ook as aanvaarbaar gereken. In die Israelitiese periode (met sy aggressiewe huwelikstrategie) was getalle belangrik. Die endogamiese ideaal ten opsigte van dogters is behou, maar ten opsigte van manspersone prys gegee. Die basis van hierdie strategie was geleë in 'n bepaalde ideologie en visie ten opsigte van die konsolidering van Israel as volk. Seksuele gasvryheid was nie aanvaarbaar nie, en poligamie het meer algemeen voorgekom. Die Joodse periode se huwelikstrategie was defensief. In hierdie na-ballingskap periode (tweede tempeltydperk) is deur middel van verskeie simbole en priesterlike reinheidskodes 'n duidelike grens Jood en nie-Jood getrek het. Een van hierdie simbole was die huwelik: manlike ballinge wat huwelike met nie-Jode aangegaan het is verplig om te skei en met Joodse vroue te trou. Die huwelik was in diens van die verbond, met "heilige saad" vir die daarstel van 'n "heilige volk" in 'n "heilige land" die slagspreuk. Huwelike met vroue wat voorheen getroud was en seksuele gasvryheid was onaanvaarbaar, maar poligamie was steeds toelaatbaar.

Dit is dus uiters problematies om van *die* Bybelse huwelik te praat. Wat egter wel as gemeenskaplik in bogenoemde drie periodes aangetoon kan word is die ideaal van endogamie, poligamie en die aanwending van die vrou (as besitting) deur die man(s) tot politieke, ekonomiese en magsvoordeel. Laasgenoemde verskil radikaal van die postmoderne huwelik soos beskryf in Afdeling 2. In die volgende bydrae sal hierdie verskil meer eksplisiet aangetoon word.

Ten slotte is dit belangrik om raak te sien dat Jesus se uitsprake oor die huwelik en egskeiding (kyk Mark 10:1-12; Mat 5:23; 19:1-12; Luk 16:18)

wat in die derde bydrae aan die orde sal kom, verstaan moet word teen die agtergrond van die huwelikstrategie van die Joodse periode (die tweede tempeltydperk).[30]

In die volgende bydrae sal 'n beskrywing van die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld aangebied word. Aandag sal gegee word aan die betekenis wat aan die begrippe "verlowing" (*betrothal*), huweliksluiting, egbreuk, egskeiding en hertrou in hierdie wêreld toegeken is. Hierdie beskrywing, saam met die onderhawige bespreking oor die kenmerkende eienskappe van die eerste-eeuse Mediterreense kultuur wat bepalend vir die huwelik as instelling was, sal die moontlikheid open om die uitsprake van Jesus oor die huwelik, egbreuk, egskeiding en hertrou kultuursensitief te ontleed.

Literatuurverwysings

Bechtel, L N 1991. Shame as sanction of control in Biblical Israel: Judicial, political, and social shaming. *JSOT* 49, 47-76.

Bowen, M 1978. *The Gospel of Mark: The new Christian Jewish Passover Haggadah.* Leiden: Brill.

Craffert, P F 2006. Godsdiensaktueel: Wat sê die Bybel van die huwelik? *Beeld*, 3 Desember 2006, bl 20.

Donahue, J R & Harrington, D J 2002. *The Gospel of Mark.* Collegeville, MN: The Liturgical Press. (Sacra Pagina, Vol 2.)

Douglas, M T 1966. *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo.* London: Routledge & Kegan Paul.

Dreyer, Y 2006. Godsdiensaktueel: Huwelik dra swaar bagasie. *Beeld*, 17 Oktober 2006, bl 18.

Forster, G M 1961. The dyadic contract: A model for the social structure of a Mexican peasant village. *American Anthropologist* 63, 1173-1792.

Kloppenborg, J S 1990. Alms, debt, and divorce: Jesus' ethics in their Mediterranean context. *Toronto Journal of Theology* 6(2), 182-200.

Louw, D 1983. *Die volwasse huwelik.* Durban: Butterworth.

Malina, B J 1979. The individual and the community*:* Personality in the social world of Early Christianity. *BTB* 8; 62-76.

Malina, B J 1981. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Louisville, KY: John Knox.

Malina, B J 1986a. *Christian origins and cultural anthropology: Practical models for Biblical interpretation*. Atlanta, GA: John Knox.

Malina, B J 1986b. Interpreting the Bible with anthropology: The case of the poor and the rich. *Listening* 21, 148-159.

[30] "This defensive marriage strategy stands as the basic perspective and chief mode of perception for the discussions of material and sexual behavior in the Qumran writings, the writings of the early rabbis, as well as the reactions of Jesus recorded rather differently in Matthew, Mark and Luke" (Malina 1981:112).

Malina, B J 1988b. A conflict approach to Mark 7. *Foundations & Facets Forum* 4(3), 3-30.

Malina, B J 1996. *The social world of Jesus and the Gospels*. London: Routledge.

Malina, B J & Neyrey, J H 1991a. First-century personality: Dyadic, not individualistic, in Neyrey 1991a:67-96.

Malina, B J & Neyrey, J H 1991b. Honor and shame in Luke-Acts: Pivotal values of the Mediterranean world, in Neyrey (ed) 1991a:25-65.

Malina, B J & Neyrey, J H 1996. *Portraits of Paul: An archeology of ancient personality.* Louisville, KY: Westminister John Knox.

Malina, B J & Rohrbaugh, R L 1992. *Social science commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis, MN: Fortress.

Neyrey, J H 1991. The symbolic universe of Luke-Acts: "They turn the world upside down", in Neyrey, J H (ed), *The world of Luke-Acts: Models for interpretation, 2*71-304. Peabody, MA: Hendrickson.

Neyrey, J H. 1998. *Honor and shame in the Gospel of Matthew*. Louisville, KY: Westminster. (Studies in the Bible and Early Christianity 8.)

Neyrey, J H 1993a. Group orientation, in Pilch & Malina 1993:88-91.

Neyrey, J H 1993b. Dyadism, in Pilch & Malina 1993:49-52.

Neyrey, J H 2004. *Render to God: New Testament understandings of the divine*. Minneapolis, MN: Fortress.

Pilch, J J 1993. Power, in Pilch & Malina 1993:139-142.

Pilch, J J & Malina, B J (eds) 1993. *Biblical social values and their meaning: A handbook.* Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Selby, H 1974. *Zapotec deviance: The convergence of folk and modern sociology.* Austin, TX: University of Texas Press.

Van Eck, E 1995. *Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: A narratological and social-scientific reading.* Pretoria: Kital (*HTS* Suppl 7.)

Vardy, P 1997. *The puzzle of sex.* London: Fount.