

# DIE VERHAAL VAN AFRIKAANSE CHRISTENVROUE: Uitnodiging tot morele vorming

Elna Mouton  
Universiteit van Port Elizabeth

## Abstract

*The essay briefly explores the nature and influence of three formative stories within the biography of Afrikaans Christian women: their relation to family/friends, society, and the Bible/church. These stories collectively determine and reflect the identity and ethos not only of Christian women, but of the church at large, and even more basically, the church's understanding of God. In conclusion, some strategic suggestions are made from within reformist feminist discourse, focusing on the urgent challenge regarding the formation of moral agency in terms of the transformative potential of Scripture (with the epistle to the Ephesians as a case study).*

Die verhaal van vrou in die Bybel, kerk en samelewing word in die afgelope dekades wêreldwyd en ook in Suid-Afrika met hernude entoemasie en belangstelling, vanuit 'n groot verskeidenheid perspektiewe (dikwels met uiterste suspisie) onthou, oortel en gevier. Met die oog op die voortgaande gesprek rondom 'die ander' op die agenda van kontekstuele hermeneutiek, dink ek hier nogeens na oor die verhaal van Afrikaanse Christenvroue, en vertolk dit spesifiek as 'n dinamiese siklus van drie stories.<sup>1</sup> Hierdie stories is ten nouste met mekaar verweef, en het mekaar nog altyd op allerhande maniere beslissend beïnvloed.<sup>2</sup>

Uiteindelik lei elke storie ons telkens na dieselfde soort vrae, naamlik: Hoe reageer Christene, die kerk, teologiese opleiding daarop? Hoe behoort ons te reageer? In watter mate word die gesprek oor feminisme, oor geregtigheid vir *alle mense*, en in besonder vir *alle vroue*,

- 1 Nav Stanley Hauerwas se bekende opstel 'A tale of two stories: On being a Christian and a Texan' (1988:25-46), en Müller en Smit (1994) se toepassing daarvan op die openbare aanbiddingstyl van die kerke in SA. Die vraag waarom dit in die verhaal van hierdie opstel gaan, is hoe om vandag 'n Christen en 'n vrou te wees.
- 2 In aansluiting by die 'narratiewe etiek' van Hauerwas en andere (as 'n gewilde en invloedryke tendens in die Christelike etiek op die oomblik), word die kategorie 'verhaal' doelbewus as invalshoek vir die onderwerp gekies, en veral om drie redes. *Eerstens* is ons lewensverhale van uiterste belang omdat wie ons is en wil wees, ons persoonlikheid en karakter, ons visie, waardes, deugde, voorkeure en afkeure - ons identiteit en etos - juis deur ons stories gevorm word. *Tweedens*, deur ons stories te vertel, deur ons daaglikse lewenservarings 'n naam te gee en te leer verwoord, deur bewustelik te onthou, word ons lewens geïntegreer. word nie alleen verlede en hede saamgeveg nie, maar word die moontlikheid vir hoop in die toekoms oopgeskuif. Om hierdie rede funksioneer 'verhaal' in die narratiewe etiek as 'n retoriese strategie of skuiftegniek, 'n manier om visie- en gedragsverandering teweeg te bring - op 'n wyse soortgelyk aan die begrippe 'metafoor' en 'gelykenis' in die metaforiese teologie van Sallie McFague en andere. *Derdens*, wanneer mense se verbeelding deur 'n alternatiewe verhaal - soos die Christus-verhaal, die betroubare verhaal van die evangelie - aangegryp en meegevoer word, en hul leer om in die 'morele wêreld' (Meeks) van daardie verhaal te woon, om hul blik op die lewe, hul manier van dink, praat en doen daardeur te laat beïnvloed, en om uiteindelik hul lewensverhaal in die lig daarvan te herinterpreteer, kan hul selfverstaan op 'n diepliggende vlak daardeur verander word. Om die Christus-verhaal as interpretasieraamwerk vir die lewe te kies, beteken dat dit vir mense 'n nuwe wêreld kan oopmaak, hul bekendstel aan 'n nuwe manier van dink en leef, hul kan help om - soos die gelykenisse van Jesus - van die (dikwels uitgesloë, gebroke) bekende na die onbekende (van God se wêreld van genade en heling, versoening en geregtigheid) te beweeg, na Christus toe te groei, en sodoende die betekenis van hul eie storie te verander. Die belangrikste eienskap van 'n goeie storie is juis dat dit die 'implisiete lesers/hoorders' uitnooi om deel daarvan te word, om 'n aktiewe rol daarin te speel, dat dit 'n ander raamwerk bied van waaruit die lewe verstaan kan word, dat dit nuwe horisonne en keuse-moontlikhede oopstoot. In dié sin het verhalende lewensveranderende potensiaal. Ons almal het in werklikheid so 'n verhaal nodig om sin van ons bestaan te kan maak.

hoegenaamd gehoor en ernstig opgeneem - in ons huise, kerke, die samelewing? Sou redes vir dié resepsie aangedui kon word? En sou dit (helaas, en veral in die kerk) 'n geval blyk te wees van 'susters buite hoorafstand'<sup>3</sup>, watter keuses bly daar dan nog vir die sogenaamde 'ander' in hierdie verhaal oor (vgl Ackermann 1992a:13-15)?

En ten slotte: Watter nut het die verhaal van vroue (veral in die konteks van die kerk) vir die gesprek oor kontekstuele hermeneutiek? Wat is daarin op die spel, en vir wie? Die manier waarop dié verhaal hier oorvertel word, hoop om te beklemtoon dat dit nie daarin net oor die selfverstaan van Christenvroue gaan nie, maar ook en veral oor die *Godsbegrip*, *identiteitsbewussyn* en gepaardgaande *etos* van die kerk as geheel. Die hart van die evangelie is dus daarin op die spel, wat dit noodwendig 'n uitnodiging tot morele vorming maak.

## 1. Ons afsonderlike/gesamentlike biografieë ... en die kerk

Binne die breë konteks van die kerk verteenwoordig elke gelowige 'n afsonderlike lewensverhaal wat weer die resultaat is van 'n netwerk verhoudinge, aktiwiteite, invloede en keuses. Dit sluit die verhalde in van ons ouers, en hulle ouers, ons vriende, ons kinder- en grootwordjare; en dié van ons mans/vroue, kinders en kleinkinders; ook dié van enkelpersone. 'n Mens kan sigself kwalik al die emosies voorstel - die verwondering en ontroering, die vreugde en trots, maar ook die heimwee, ontnugtering, protes, selfs woede en haat - wat opgesluit lê in gelowiges se persoonlike ervarings van God en mekaar... Wat hierdie belewenisse so belangrik maak, is dat ons identiteit - die somtotaal van *wie ons ten diepste is en geword het en graag wil wees* - juis in ons stories lê. *Ons is ons stories* (Müller & Smit 1994:385) - al die lief en leed inklusief!

Die één tema wat alle Christengelowiges se stories by implikasie in gemeen het (en dus ons gesamentlike biografie ineenweef), is die verlange dat *geregtigheid en gelykwaardigheid ten opsigte van alle mense* sal geskied, en in besonder ook ten opsigte van vroue - *alle vroue, maar veral vroue in die kerk*. Die verhaal van vroue in die Bybel en in die kerk vorm dus deel (oftewel: behoort deel te vorm) van die *omvattende strewe na die vervulling van elke mens se skeppende potensiaal* - hetsy van watter geslag, ras, sosiale klas, stand of gestremdheid ookal.

Die behoefte aan hierdie klem het juis ontwikkel omdat vroue iewers langs die pad ongemaklik en suspisieus begin raak het oor hoe hul posisie en rol in die kerk en samelewing bejeën word. Om eerlik te wees, kon Afrikaanse Christenvroue nie anders nie as om toenemend te erken dat die oorgrote deel van Afrikaanse gereformeerde kerklike praktyk eenvoudig nie (meer) met hul ervarings klop nie, dat hül stories nie altyd met dié van die kerk blus nie.<sup>4</sup> Trouens, ons het ontdek dat seksisme (die bevoordeling en oorheersing van een geslag bo 'n ander) tereg beskou kan word as die *bron van alle ander vorms van oorheersing of onderdrukking*, en dus in werklikheid die regstelling van rassisme, klassisme, ekologiese en enige ander vorm van misbruik vóóraf behoort te gaan (Taylor 1990)! Want dit is juis in die *gesin* (as die kerneenheid van 'n geloofsgemeenskap) waar kinders van kleins af aan verskeidenheid blootgestel word en behoort te leer dat hul ouers se rolle verskillend maar *gelykwaardig* en *aanvullend* is, en waar gewaak behoort te word teen stereotipes soos 'Skottelgoedwas is 'n (swart!) vrou se werk', 'Mans huil nooit', of 'Ons speel nie met die

3 Hierdie beeld is ontleen aan WP Esterhuysen se boek *Broers buite hoorafstand - Skeiding van die kerklike weë* (Kaapstad: Tafelberg, 1989), agv treffende parallels in die sosiologiese en hermeneutiese situasies onderliggend aan die stryd om eenheid in die Ned Gerf Kerkfamilie tydens die apartheidsjare, en die pleidooi vir 'n gelykwaardige rol vir vroue in die kerk.

4 Die Xhosa-idiom *Ikhona into engekhojo* (letterlik 'Hier is iets wat daar nie is nie'), gewoonlik gebruik om 'n gelaaide atmosfeer mee te beskryf, is miskien hier van toepassing. Die verhaal van vroue in die kerk getuig van iets *wesenliks* wat kortkom, wat veronderstel is om daar te wees, maar helaas nie is nie...

kinders van die onderdorp nie'. As kinders reeds hier leer om 'n verskeidenheid gesinsrolle en -gawes te respekteer en te waardeer, sal dieselfde houding teenoor mense van ander kulture, gelowe, rasse en klasse, asook die beskerming van die aarde teen menslike uitbuiting, na alle waarskynlikheid (meer) spontaan volg.

Ons stories bepaal dus nie alleen (bewustelik of onbewustelik) *wie* ons is nie, maar ook *hoe* ons gebeurde en gesindhede rondom ons interpreteer, hoe ons daarop reageer of nie reageer nie, en of ons byvoorbeeld 'n saak soos seksisme hoegenaamd as 'n probleem sal raaksien, en (meer nog!) as ons eie sal aanvaar...<sup>5</sup> Ons ganse menswees, ons karakter en oortuigings, voorkeure en vooroordele, besluite en gedrag, selfs ons humorsin en emosies, word beslissend deur ons persoonlike geskiedenis gevorm en gekondisioneer (Müller & Smit 1994:385). Hoe ons groot en ouer geword het, het ons geleer waarom om bly te wees en te lag, waarvoor om te hoop en te vrees, wie om as helde en heldinne te vereer en ná te volg, waarom om kwaad te word en te huil. Ons stories bepaal uiteindelik die taal (hetsy inklusief of eksklusief) wat ons met mekaar praat, en hoe ons na mekaar luister, of nie luister nie. Wat die verhaal van vroue betref, verteenwoordig dit aan die een kant die resultaat van ons eie keuses, maar aan die ander kant ook die keuses wat ánder, in hierdie geval meestal ons wit vaders/broers, dikwels sonder ons toedoen *namens* ons gemaak het.

Wat die saak so ernstig maak, is dat ons stories ook bepaal hoe ons God verstaan, en die vrae wat ons aan die Bybel stel, en die antwoorde wat ons daar kry... Daarom is die vraag wat toenemend belangrik word, hoe ernstig en ontvanklik die kerk is om na die verhale van alle gelowiges te luister (en veral na dié stemme wat nie in die verlede gehoor is nie), en die liturgie, prediking, besluitneming, teologiese opleiding en omvattende heelwordingsproses in die kerk en samelewing daardeur te laat beïnvloed.

## 2. Die storie van ons samelewing/morele wêreld ... en die kerk

Die *tweede* storie wat beslissend bepaal wie ons is, en hoe ons God en die Bybel in die verlede verstaan het en steeds verstaan, is dié van ons samelewing, die sosio-kulturele en morele wêreld waarvan ons deel vorm (die algemene waardesistiem en houding tov byvoorbeeld ryk/arm, oud/jonk, mans/vroue, wit/swart/grys - soos onder andere weerspieël word in ons daaglikse etos in skole en ander opvoedkundige inrigtings, by die kerk en werk, in die openbare media - nasionaal en internasionaal). Vir die onmiddellike doel van die gesprek grens ons dié wêreld af tot die huidige oorgangsituasie in Suid-Afrika, hoewel dit die saak mag oorevereenvoudig.

5 Die Duitse teoloog Heinz Eduard Tödt het in 'n reeks publikasies 'n waardevolle bydrae gemaak tot 'n beter verstaan van die prosesse wat by behoeftebepaling en besluitneming betrokke is (sien Tödt 1977; De Villiers & Smit 1995). Sy belangstelling in hoe morele mense gevorm word, en hoe sulke mense tot besluite en optrede kom, spruit uit sy ervaring as 'n soldaat in WOII, wat hom só wreed ontugter het dat hy ernstig oor die gesamentlike gewete en besluite wat tot die oorlog gelei het, gaan nadink het. Tödt onderskei ses verskillende aspekte in die besluitnemingsproses, wat nie altyd netjies en logies op mekaar volg nie, maar wat gewoonlik onbewustelik by mense 'n rol speel. Ek bespreek dit elders meer breedvoerig (Mouton 1995:234-241), maar verwys hier slegs na die eerste twee stappe (vgl verder n.9). Hy sê dat die *eerste* stap in dié proses is om 'n behoefte (hetsy in jou eie lewe, die gemeente of samelewing) te sien of te identifiseer. (En hier sal ons ook moet leer om vooruit te dink, en te vra na wat oor 5 of 10 jaar die eintlike probleme in die kerk en samelewing gaan wees. Byvoorbeeld, gaan ons wêreld in die toekoms nog moreel en fisies bewoonbaar wees?) Dan, sê Tödt, moet 'n mens so 'n probleem *as jou eie aanvaar*. Ons weet maar te goed hoe gemaklik ons sê dat dié of daardie saak niks met ons te make het nie. En selfs as ons dit as óns verantwoordelikheid aanvaar, maak ons dit dikwels af as 'n politieke of ekonomiese probleem, en nie noodwendig as iets wat met ons *Christenwees*, ons identiteit, karakter en geloofwaardigheid *as Christene* te doen het nie. Natuurlik, sê Tödt, kan ons nie alle probleme as ons eie aanvaar nie - ons word immers deur 'n legio faktore beperk. Ons moet daarom keuses maak, en dit is juis in hierdie keuses wat ons alreeds wys wie ons is, en hoe ons onself verstaan.

2.1 Ons hoef mekaar sekerlik nie te herinner aan die lief en leed van ons daaglikse omgewing nie. Aan die een kant beleef ons die ontsaglike wonder van die bevryding vir almal, die rykdom van ons verskeidenheid, die nuwe kreatiwiteit en openheid na mekaar toe, die bereidheid tot heropbou en groei, al die nuwe geleenthede om '*ons gemeenskaplike mensheid*' (Adam Small), ons kollektiewe potensiaal in hierdie land te herontdek. Aan die ander kant ervaar ons daaglik die geboortepyne van 'n nuwe sosio-politieke bedeling met al die ontnugtering, wantroue en gebrek aan wedersydse omgee wat daar (nog, en dikwels selfs toenemend) tussen ons heers.

Die kernvraag is egter hoe die *kêrk*, hoe *Christengelowiges* kies om hierdie geleentheid te benut, en op aspekte soos verskeidenheid, tradisie en demokrasie te reageer (Burger 1995). Sou die rol van vroue in die huis, kerk en samelewing reeds ingrypend verander het (dikwels ook meer ingewikkeld geword het), is dit tóg opvallend (en ironies!) dat *Afrikaanse gereformeerde kerklike praktyk* - in terme van taal, strukture, aktiwiteite, verhoudings én teologiese opleiding - in vele opsigte nog nie hierdie skuiwe oortuigend weerspieël nie.<sup>6</sup> Dat vroue in Afrikaanse gereformeerde kerke (hoofsaaklik sedert die tagtigerjare) in die ampte betrek word, beteken nog nie dat vroue óf mans sinvol begelei is in die wedersydse begenadiging en optimale benutting van mekaar se gawes en vermoëns, en in die vermindering van stereotipering nie.

In die Suid-Afrikaanse sosio-politiek, sowel as die breë teologiese debat, word vandag toenemend kennis geneem van die belangrike stem van die *feminisme* - as noodsaaklike kritiek op die eensydige euro- en androsentriese klem in die verlede op die interpretasie van die ganse werklikheid, óók die Christelike ervaring. Die vraag is egter hoeveel hiervan oorspoel na die kerklike praktyk. 'n Mens kry die indruk dat die gedagte van die feminisme oor die algemeen, en in die kerklike gemeenskap by name, óf tong-in-die-kies (as subtiële vorm van minagting), óf met gelatenheid ontvang word - behalwe vir enkele roepende stemme in die woestyn.<sup>7</sup> Die vraag is dus weer eens in watter mate die *kerke* (in Suid-Afrika, Afrika en verder) sensitief is om kennis te neem van die patos waarmee vroue vra om gehoor te word, en bereid is om

6 Hierdie prentjie is helaas ook waar van ander kerklike tradisies. Om een voorbeeld te noem: In die periode ná die tweede Vatikaanse Konsilie (waar die Rooms-Katolieke Kerk se streng hiërargiese strukture in beginsel vir die res van die kerklike publiek oopgegaan het), het 'n soortgelyke ironiese proses plaasgevind. Al hoe meer beginselbesluite van Vatikaan II is sedertdien in die praktyk afgewys, ook tov die rol van vroue. Eugene C Bianchi en Rosemary Radford Ruether (reds) beskryf hierdie tragiese verloop van sake in hul onlangse werk *A Democratic Catholic Church: The Reconstruction of Roman Catholicism* (New York: Crossroad, 1992). Hul voer aan dat die huidige struktuur van die RKK nie die mandaat van Jesus Christus weerspieël nie, maar steeds dié van die tipies pouslike hiërargie waarbinne die Roomse Kerk in die verlede gefunksioneer het: 'The quarter century since the council has been a long lesson in how needed change in the church can be derailed for lack of participational, democratic structures' (Bianchi & Ruether 1992:7). Sien ook Ackermann et al 1991, Landman 1995, en Ackermann 1992b vir 'n groot verskeidenheid verhale wat die wel en wee van vroue in verskillende Suider-Afrikaanse kerke verbeeld.

7 Hierdie besef is by my versterk toe Nasionale Vrouedag op 9 Augustus 1995 vir die eerste keer in Suid-Afrika amptelik herdenk is. Hoewel vroue hul stem in die verlede op verskeie maniere laat hoor het, het al wat medium en vroue-organisasie is hierdie geleentheid aangegryp om die boodskap van die onbeskryflike lyding en verontregting van vroue wêreldwyd te laat hoor. Ons is herinner aan die trauma van jong meisies en vroue wat (soms 'n leeftyd al) slagoffers is van verskillende vorms van psigiese en fisiese misbruik en geweld. So byvoorbeeld word derduisende vroue se menswees, vryheid en lewenskwaliteit ernstig geïnhibeer deur herhaalde seksuele teistering, verkragting (veral onder oorlogsomstandighede), uitbuiting op die ekonomiese, politieke en vele ander terreine. Watter stryd was/is dit nie vir vroue oor die wêreld net maar om stemreg te verkry nie...? Sover ek bewus was, het die Afrikaanse kerke egter grootliks oor die betekenis van hierdie dag geswyg.

werklik na hul ervarings te *luister*. Maar miskien erger nog, is dit 'n vraag in watter mate Christenvroue self met hierdie saak erns maak.<sup>8</sup>

Hoe dit ookal sy, is dit uiters belangrik om in te sien dat die verhaal van ons land se geskiedenis, en die waardes, norme, deugde, slagspreuke en ideologieë wat daarin geld (vanuit watter perspektief ookal), meestal onbewustelik bepaal het en steeds bepaal hoe ons onself, God én die Bybel verstaan. Wáár en wáanneer ons grootgeword het, beïnvloed die vroe wat ons in dié verband stel, of nie stel nie. Wat die situasie natuurlik buitengewoon kompleks en tragies maak, is dat die Afrikaanse gereformeerde kerke so 'n groot rol gespeel het om die vervreemding en geskeidenheid van mense van verskillende rasse teologies te legitimeer. Hierdie erfenis het helaas lidmate se kritiese bewussyn met betrekking tot geregtigheid en gelykwaardigheid ten opsigte van *alle* mense vertroebel - in besonder ook ten opsigte van vroue. Al sou dit nooit so bedoel wees nie, het die ontugtering van hierdie besef my tot ernstige besinning gebring: Hoeveel misbruik, diskriminasie en geweld teenoor vroue - in hul huise, by die werk, in die samelewing en die media (veral die uitbuiting van die vroulike liggaam in advertensies, prostitusie en pornografie) - kan nie direk of ten minste indirek teruggevoer word na kerke se implisiete of eksplisiete sanksionering van seksistiese houdings en praktyke, en daardeur die tweederangse rol van vroue nie? En hoe het dit nie vroue se identiteitsbewussyn, die verstaan van wie hulle eintlik is, vermink nie? Juis dít is die kern van my rou by die gedagte aan die dikwelse gelatenheid van die kerk in dié verband...

Dat die kerke in Suid-Afrika (bedoel as 'n helende, versoenende, lewensveranderende gemeenskap) hierdeur onberekenbaar aan geloofwaardigheid ingeboet het, kan alleen - soos in die geval van die teologiese regverdiging van apartheid - met hartseer en ootmoed bely word! As dit nêrens erken word vir wat dit was nie (asof dit niks met die verkragting van die wese van die evangelie te make het nie), *hoe anders* sal vroue oortuig kan word dat húl wel en wee werklik vir die kerk - en vir Góð - 'n saak van erns is? En *hoe anders* sal ons gesamentlik vorentoe aan 'n nuwe, morele geloofsgemeenskap en samelewing kan help bou?

2.2 Vóórdat die verhaal van Christenvroue in Suid-Afrika verder geskryf word, mag dit sinvol wees om die verlede weer vlugtig in herinnering te roep.<sup>9</sup> Al sou die interpretasie van

8 Hierdie houding hou sekerlik met 'n verskeidenheid aspekte verband, soos die teologie waaraan mense blootgestel word, die manier waarop hul met die feminisme kennis maak, en hoeveel hul werklik van die onderwerp weet (vgl Landman 1994:15-17). Vir die doel van hierdie gesprek is een van die belangrikste redes vir dié toedrag van sake die wyse waarop die Bybel in die verlede misbruik is, en dikwels steeds misbruik word, om die *onderdanige* (vir baie op 'n subtiele wyse sinoniem met *minderwaardige*) rol van die vrou te regverdig. Daaroor gaan die derde storie in die verhaal van Christenvroue. Aan die ander kant weer het die saak van rassisme, en die kerk se skuld daaraan, miskien ons tyd en energie in so 'n mate opgesluk, dat mense gewoon nie meer lus het om nog 'n ongeregtigheid konsekwent aan te spreek nie.

9 Die *tweede* stap wat Tódt (1977:83; vgl De Villiers & Smit 1995:7-9) in die proses van besluitneming aandui, is dat ons moet leer om 'n situasie te 'lees' en behoorlik te ontleed, en ons huiswerk goed te doen voordat ons tot aksie oorgaan. Hierdie soort sensitiwiteit kan net die Heilige Gees vir 'n mens gee. Dis 'n moeilike saak, omdat ons self dikwels deel van die situasie is (of nie is nie). Deel van ons verantwoordelikheid is daarom *om na ander te luister*, en veral na hulle wat van ons verskil. Dit sou onder andere kon beteken dat 'n mens op die geskiedenis, aanleidende kragte en oorsake tot 'n bepaalde probleem moet ingaan. As dit geïgnoreer, sou die ware aard van 'n probleem maklik onderskat kon word, en verantwoordelike besluitneming selfs onmoontlik maak. In so 'n proses is daar dus nie plek vir oningeligte, impulsiewe besluite wat deur mense geneem word wat slegs op hul intuïsie, eie gewetes en wysheid staatmaak nie.

Daarom moet ons nie té haastig die verlede probeer vergeet om net maar met ons lewens te kan aangaan nie. Ons heling as kerk en nasie lê in hierdie oorgangstyd veral in die manier waarop ons met die *verlede* omgaan, en veral met daardie aspekte van die verlede wat ons bewustelik of onbewustelik onderdruk of ontken omdat dit nie inpas by die mooi prentjies wat ons normaalweg van onself probeer skilder nie. Die evangelie van Jesus Christus wil ons juis laat *onthou, alles* helder laat onthou, maar op so 'n manier dat ons diep en eg en permanent van die

die posisie en rol van vroue binne die verskillende (Afrikaanse) kerke van mekaar verskil, kan enkele gemeenskaplike tendense aangedui word.

Sedert sover terug as die vorige eeu het Christenvroue in Suid-Afrika begin om hulself in 'n verskeidenheid verenigings, bonde, aksies of dienste te organiseer.<sup>10</sup> Kenmerkend van hierdie periode was dat kerkraads- en hoër vergaderings dikwels (meestal?) 'met dankbaarheid en waardering kennis geneem het' van wat die susters gedoen het, sonder dat die vroue (noodwendig) by amptelike besluitnemingsprosesse in die kerk betrek is. In die praktyk het dit dikwels daarop neergekom dat vroue vir die insameling van fondse verantwoordelik was, terwyl hul min inspraak in die besteding daarvan gehad het.

Hierdie situasie het gaandeweg - en veral rondom die tagtigerjare - gelei tot 'n nuwe soort vraagstelling met betrekking tot die kerkregtelike status van vroue en vroueorganisasies in die

letsels van die verlede genees sal word (vgl Ef 2:4-11). Dit impliseer dat ons as kerk van Christus nie alleen *die nuwe hede* saam sal aanvaar nie, maar dat ons ook *mekaar se stories* as deel van óns geskiedenis sal aanvaar. Die rede hiervoor, sê die invloedryke Noord-Amerikaanse teoloog Richard Niebuhr (1941:84), is soos volg: '*Where common memory is lacking, where men (sic) do not share in the same past there can be no real community, and where community is to be formed common memory must be created*'. Ons sal dus die Here moet vertrou om ons geheues tot inkeer te bring, want sonder om die pyn en lyding wat ons (bewustelik of onbewustelik) veroorsaak het, of die pyn wat óns aangedoen is, voor God en mekaar in herinnering te bring, kan daar nie versoening en genesing wees nie. En dit is 'n lewenslange proses. So vorm *herinnering*, en veral die herinnering aan wat God in *en deur Christus* gedoen het, die basis van ons Christelike identiteit (sien Volf 1996:22-31,119-165 vir 'n uitvoerige bespreking van sy verstaan van die kruis as God se ontferming oor beide oortreders en slagoffers).

Ook wat die *hede* betref, sê Niebuhr (1941:89-95) dat dit net God se openbaring in Christus is wat ons kan laat insien wat ons (dikwels onwetend en onbedoeld) aan mekaar doen, en wat die effek van ons besluite en dade, of ons besluiteloosheid en gebrek aan optrede aan ander doen. Net die liefde en vergifnis van Christus kan ons van ons selfsug en 'ingebugheid in onself' (Luther) red. Eers wanneer ons die verlede en hede van ons lewensverhale (soos nuut gedefinieer in die lig van Christus se kruis, opstanding en hemelvaart), ernstig opneem, kan ons praat van die nuwe mensheid wat God deur die Heilige Gees voorberei. Dan kan ons ook saam uitsien na dié dag wanneer God almal wat in Christus is, volkome sal verlos (Ef 1:14; 4:30).

- 10 Wat die georganiseerde werk van vroue in die NGK-familie betref, kan enkele voorbeelde genoem word. Op 21 Maart 1889 is die 'Vrouezendingbond' (later VSB) op Wellington gestig, met die doel om sendingbelangstelling en gebedsmeelewing dmv voortdurende vars inligting by vroue van die NGK aan te wakker. Heel gou het dié organisasie met 'n groot aanhang na alle provinsies uitgebrei. Van die begin af was hul gemoeid met behoeftes in verskeie wêrelddele - die hongersnood in die destydse Persië (vandag Iran), die verkondiging van die evangelie in oorsese lande soos Sjina, sowel as hier plaaslik, en veral in ontwikkelende nywerheidsgebiede soos die goud- en diamantvelde. Ook is met groot toewyding dmv aandklasse aandaag gegee aan die opvoeding van seuns en dogters in die stede, asook die versorging van verwaarloosde kinders in spesiale oorde - om maar enkele te noem. Verdere uitvloeisel van hierdie vroue se entoesiasme was die geboorte van die 'Medesendingarbeidsters' (MSA) in 1925, die 'Kinderkrans' in 1911, asook die georganiseerde vrouewerk van die destydse NGSK ('Christelike Sustersbond') en die NGKA ('Umanyano lwamakhosikazi'), waaruit weer die werk van die 'Kinderbond' (NGSK) en die 'Umanyano lolutsha' (NGKA) ontwikkel het.

61 jaar later, ná WOII, was die behoefte aan 'n andersoortige kerklike vrouehulpdiens weer sterk op die voorgrond. Ná 3 jaar van ondersoek en onderhandelinge het die Algemene Armsorgkommissie van Kaapland in 1949 'n aanbeveling voor die Sinode gelê wat die stigting van 'n 'Kerklike Sustersvereniging' goedgekeur het. In Mei 1957 sou hierdie droom uiteindelik 'n werklikheid word, met die stigting van die 'NGK Sustersvereniging' in Kaapland. Die Transvaalse Sinodale Kommissie het op hul beurt besluit om 'n eie vrouehulpdiens tot stand te bring, wat gelei het tot die stigting van die 'Bond van Dienaresse' in 1950. Die verskillende terme is in 1965 na die eenvormige naam 'Vrouehulpdiens' verander, en in 1974 na 'Vrouediens' (VD). Gedurende die sewentigerjare het onderhandelinge tussen die VSB en VD begin, wat uiteindelik tot die samesnoering van kragte in één Vroueaksie gelei het (waarvan alle vrouelidmate van die NGK *ipso facto* lede sou wees). In die praktyk het die vrouediensaksies van die verskillende kerke van die NG-familie egter hoofsaaklik in isolasie van mekaar gefunksioneer.

Ander kerktradisies toon soortgelyke tendense, alhoewel sommige steeds die 'vereniging'-model ondersteun (soos die Ned Hervormde Sustersvereniging, Geref Sustervereniging, Dorkas-vereniging van die Sewendedagadventiste). Die vraag is uiteindelik wáárom dit ooit vir vroue nodig was om sodanige aparte strukture te skep waarbinne hul hul eiesoortige spiritualiteit kon utoeleef en diens kon lewer.

kerk. Dat vrouelidmate hulself in afsonderlike *organisasies* of *verenigings* (dikwels beskuldig as 'n kerk binne die kerk') moes organiseer om in verskeie behoeftes te voorsien, en om hul roeping en potensiaal as Christene uit te leef, het (ten minste vir sommige gesaghebbendes) mettertyd al hoe meer vreemd aan die wese van die kerk voorgekom. Dit het daartoe gelei dat oor nuwe vorme van verteenwoordiging en samewerking onderhandel is, wat uiteindelik beteken het dat vroue tot die besondere ampte toegelaat is, en (ten minste teoreties) 'n volwaardige plek in kerklike strukture gekry het. In die *praktyk* sou dit die kerke voor die enorme uitdaging bring om wanbalanse in besluitneming en praktiese dienslewering konsekwent te oorstyg.

By terugskoue klink die geskiedenis van (Afrikaanse) Christenvroue (n.10) na die verhaal van een groep mense binne die kerk (getalgewys die grootste!) wat as't ware van buite af op allerhande maniere moes pleit om gehoor te word en as volwaardige lidmate van die kerk erken te word. Terselfdertyd wil dit egter voorkom asof die geborgenheid van 'n organisasie vir baie vroue juis 'n veilige hawe gebied het teen die dominante manlike kultuur en bestuurstyl in die kerk.

Hierdie waarneming word bevestig deur die gevolgtrekkings waartoe Christina Landman in haar onlangse boek, *The piety of Afrikaans women: Diaries of guilt* (1994) kom. Alhoewel die hermeneutiese proses onderliggend aan die boek nie altyd duidelik is nie, open dit nuttige perspektiewe op die ontwikkeling van Afrikaanse vroulike spiritualiteit. Die boek handel oor die aangrypende dog private geloofservarings wat enkele Afrikaanse vroue gedurende die 18de tot 20ste eeue in hul dagboeke beskryf het. Die skryfster se slotsom is dat hierdie vroue se beleving van God 'n tipiese getuienis is van die vroulike subkultuur wat regdeur die kort geskiedenis van die Afrikaanse gemeenskap deur 'n publieke, sigbare en hoorbare manlike hoofkultuur oorheers word:

(T)he type of piety these women preferred was in fact conditioned by the restricted social circumstances imposed upon them by their subculture. Their God is a personal God as restricted as they are themselves within their society ...

Therefore, this book is about the socio-political powerlessness of Afrikaans women and how they used their piety to empower themselves in their private lives ... (B)ecause of the type of individualised piety these women believed in, it remained religious empowerment valid only within their own subculture (Landman 1994:2).

Landman toon dan aan hoedat hierdie vroue se geloof deur hul persoonlike en private ervaring van God binne hul eie beperkte subkultuur versterk is:

In the first place they believed in a demanding male God who wished to be pleased and empowered those who succeeded in doing so. In the second place they acquiesced in submissiveness to men in order to gain the favour of the male dominant culture ... Ultimately it (is) shown that this piety of self-hate and submissiveness enabled the men of the dominant culture to use female piety not only to keep women from the participation in public life, but also to engage them, often unknowingly, in male nationalist struggles.

Furthermore, my postulate is that even after three hundred years Afrikaans women have not yet liberated themselves from this subculture. Suspicious of other cultures, they are restricted to pleasing their male dominant culture and their male God (Landman 1994:2-3).

Uiteindelik vind Landman (1994:12) 'n duidelike patroon in die vroue se beskrywing van wat mettertyd kenmerkend van Afrikaanse vroulike piëteit sou word, te wete

excessive feelings of guilt expressed in terms of a demanding God, a poor view of the self as well as of other people.

Landman beklemtoon telkens dat die spiritualiteit van die betrokke vroue direk verband hou met veral twee faktore: die tipe teologie waaraan hulle blootgestel was (wat dikwels op 'n uiters selektiewe manier via die buiteland hier oorgedra is<sup>11</sup>), asook - en veral - met die beperkinge wat hul in hul vroulike subkultuur ervaar het.

Wat ookal die verskillende perspektiewe op die sosio-historiese aanloop tot die huidige houding teenoor vroue in die kerk mag wees, is dit duidelik dat kultuurhistoriese (oftewel nie-teologiese) faktore dikwels toegelaat is om 'n beslissende invloed op dié proses uit te oefen.

### 3. Die storie van die Bybel ... en die kerk

3.1 Die *derde* storie wat deur die eeue en nog steeds bepaal hoe duisende mense hulself (individueel en gesamentlik) verstaan, is die verhaal van die Bybel, die *Christelike verhaal*, die geskiedenis van die kerk - van verskillende kerktradisies. Uit die aard van hierdie verhaal is dit bedoel om die vorige twee stories - al ons afsonderlike biografieë, ons geskiedenis, ons kulture, al ons ervarings, herinneringe, behoeftes, vrese en drome - op te neem in 'n splinternuwe verhaal, die een betroubare verhaal van 'n nuwe mensheid *in geloofsverbondenheid aan Jesus Christus*. Dit word dan ons primêre identiteit - die verhaal wat dit vir ons moontlik maak om mekaar (weer) opreg lief te hê, wat dit moontlik maak om ons individuele en kollektiewe skuld, al ons onuitgesproke of selfs vergete lyding en sonde van die verlede in die oë te kyk en te vergeef, saam met al die gevolge van verdeeldheid en vervreemding daarvan in en om onself. Dit is die vreemde verhaal van 'n wrede skande-kruis en 'n oop graf, van 'n koning wat terselfdertyd 'n dienskneg is - 'n paradoksale verhaal vol pyn, lyding, misverstand en oorwinning... Om deel van hierdie verhaal te wees, beteken noodwendig om aan die jongste hoofstuk daarvan te help skryf - die geskiedenis van 'n lewende God wat met die kerk op pad is deur die wêreld ... én deur Suid-Afrika!<sup>12</sup>

11 Landman (1994:15) toon oa aan dat die patriargale, nasionalistiese teologie wat aan die begin van die 20ste eeu in SA posgevat het, nie deur die Nederlanders oorgedra is wat na SA gekom het nie, 'but by those Afrikaans men who went to the Netherlands to study theology. There they met with the patriarchal theology of Abraham Kuyper (d 1921)'. Dit het oa daartoe gelei dat die 1920-sinode van die Gereformeerde Kerk in SA, op aanbeveling van dr JD du Toit (die digter Totius, wat sterk deur Kuyper beïnvloed is), 'n verslag na die parlement gestuur het wat téén die stemreg van vroue op nasionale vlak geagiteer het.

12 Kyk 'n mens na die geskiedenis van die Christendom oor die afgelope 20 eeue, is dit opvallend dat 'n soortgelyke verhaal van drie stories - met verskillende aksente - alreeds vóór ons afgespeel het, en op die een of ander manier steeds ons denke beïnvloed. Dit is die verhaal van hoe Christene deur die eeue na God se wil vir hul lewe in verskillende situasies gesoek het. Om te veralgemeen, sou 'n mens kon sê dat daar drie hoofdvakke, oftewel drie belangrike groepe vrae was wat uit die geskiedenis van veral die Christelike etiek na vore gekom het (Smit 1994). Eerstens, sedert die Bybelse tyd, vir baie eeue, was die sentrale morele vraag: *Wat is 'n goeie samelewing?* 'n Goeie *mens* was dan iemand wat voldoen het aan die deugde wat deur die samelewing (of later in die Middeleeue deur die kerk of staat) voorgeskryf is. Sonder om veel daaroor na te dink, het mense in hierdie soort samelewing intuïtief gewet wat van hul verwag word. Sedert die *Verligting* het daar egter 'n nuwe figuur in die geskiedenis na vore gekom, naamlik die kritiese, denkende individu, wat die primêre etiese vraag (ook vir die kerk) geskuif het na: *Wat is goeie gedrag/aksie/besluite - vir die individu?* Vrae rondom 'n goeie samelewing is al hoe meer verwaarloos, en die samelewing is al hoe meer aan sigself oorgelaat terwyl die individu al hoe meer op hom/haarself gekonsentreer het, en al hoe meer vir sy/haar persoonlike regte begin veg het. In die eerste helfte van die 20ste eeu is alle verwagtings om sodoende 'n ideale mensdom te bou egter verpletter deur die uitbrek van twee wêreldoorloë, sodat teoloë en die kerk gedwing was om nuwe vrae te vra, en veral mbt die vorming van goeie, morele *mense* wat verantwoordelik teenoor Góó en mekaar sou optree, en wat (weer) die samelewing - God se wêreld - ernstig sou opneem. Die vraag wat nou al hoe dringender na vore sou kom, is: *Wat is 'n volwasse, morele, verantwoordelike mens?* En hóé en wáár kan sulke mense (met Christelike visie en deugde) gevorm word?

Ons moet egter nie aan hierdie drie fases dink as netjies opeenvolgende periodes nie, maar eerder as 'denkraamwerke' wat tegelyk nog stééds in ons almal en in die kerk aanwesig is. Dit bring mee dat die kerk haar rol (ten minste) vanuit drie verskillende hoeke sou kon benader. Ons sou kon begin deur te vra: (i) *Wat* kan die



Sonder dat ons dit altyd besef, kies ons gewoonlik één van hierdie verhale waardeur ons (soos deur 'n bril - Calvyn) na die ander kyk, en waarmee ons die ander evalueer. Daarom is die geskiedenis van die kerk 'n geskiedenis van keuses, van prioriteite onder bepaalde omstandighede. Die evangelie van Jesus Christus wórd eers vir 'n mens of vir die kerk werklik helend en bevrydend wanneer ons *bewustelik kies om geloof die hoek te maak van waaruit ons na die ander twee verhale kyk*. Dit is trouens die *seutelkeuse* waarin die geloofwaardigheid en radikale andersheid van die evangelie op die spel is.

3.2 Fokus 'n mens op één faset van die Bybelse storie, naamlik die sosiale status en rol van vroue, is dit uiteraard onmoontlik om hier reg te laat geskied aan die verskeidenheid rolle wat vroue in die huweliks- en gesinslewe, die ekonomiese, sosiale, politieke en godsdienstige milieu van Israel en die Nuwe Testamentiese geloofsgemeenskappe gespeel het. Daarom slegs enkele opmerkings oor die wyse waarop dié verhaal dikwels vertel en ervaar word (sien verder Mouton 1997:138-143).

Die eensydige beklemtoning van die ondergeskikte posisie van vroue volgens (spesifieke gedeeltes van) die Bybel, is met verloop van tyd dikwels op 'n wyse van Skrifgebruik gebaseer wat nóg die kultuur-historiese verband, nóg die literatuurvorm (*genre*), nóg die retoriese funksie of bedoelde effek van die breër verband waarbinne die betrokke teksgedeeltes voorkom, behoorlik in ag neem. Daarom rus daar op enige poging tot 'n verantwoorde verstaan van die verhaal van vroue in die Bybel die verantwoordelikheid om hierdie aspekte eerlik te verreken. Dit geld in besonder die patriargaal-georiënteerde aard van die sosio-kulturele wêreld van Israel en die Nuwe Testamentiese gemeenskappe (vgl Fiorenza 1983; Bird 1994). Dat vroue nie juis gesag gedra het nie, blyk veral daaruit dat hulle nie politieke en juridiese regte gehad het nie, geen formele opvoeding (ook van godsdienstige aard) ontvang het nie, nêrens as getuies kon optree nie, as erfgename uitgesluit was, hul gesigte op straat moes versluier, en nie toegelaat is om in die openbaar met 'n man te praat wat nie in familielid was nie. Daarby kom nog die tipies Griekse tweedeling wat die gees van die mens hoër ag as die liggaam, die rede verhef bo emosie, en vir wie die bonatuurlike belangriker is as die versorging van die aarde. Deur die (kerk)geskiedenis het hierdie rangorde grootliks gelei tot die vereenselwiging van eersgenoemde met die rol van mans en laasgenoemde met dié van vroue.

In die alternatiewe morele wêreld van die Bybel word egter vertel van mense wie se geloof hul toé al krities laat staan het teenoor die gangbare siening van vroue. Daarom vind 'n mens in die Ou Testament talle verhale waarin vroue 'n besondere politieke, juridiese en selfs militêre posisie vervul, terwyl vroue in die Nuwe-Testamentiese briewe vir hul tyd 'n byna sosiaal-revolusionêre rol speel (Deist 1997). In Jesus se bediening keer Hy in werklikheid die Joodse verwysingsraamwerk om. Lynreg teenoor die konvensies van sy tyd, praat Hy as Joodse man met vroue - selfs met nie-Joodse vroue en prostitute (Jh 4:5-27; 8:3-11). Hy ontferm hom nie alleen oor weeskinders en weduwees nie, maar oor almal op wie daar op een of ander manier neergesien is: armes, siekes, gestremdes, gebrokenes, tollenaars, Samaritane... Hoewel Paulus

---

kerk *doen*, en *hoe* kan ons dit doeltreffend doen (mbt gedrag, besluite, aktiwiteite, standpunte oor ons posisie en bepaalde etiese sake)? (ii) Of ons kan begin deur te vra: *Wie* is ons en wil ons *wees* (as mense, as gesinne, as kerk)? Wat is ons primêre identiteit? (iii) Of ons sou kon begin met: *Waarna* streef ons (as samelewing)? Watter soort samelewing sou ons wou sien dat ons kinders en kleinkinders in moet grootword? Die vraag is of al drie hierdie perspektiewe op wat goéd en rég is (op wat God se wil vir ons is) ewe belangrik of ewe geldig is - hêr en nou - en indien nie, by watter vraag die kerk in die proses van heropbou en geloofsgroei behoort te begin, en waar die klem behoort te val.

nie die sosiale instelling van patriargie direk kritiseer nie, hou hy aan sy lesers totaal nuwe gesindhede en verhoudings voor (Gl 4:28).

Ten spyte van die dramatiese wending wat veral in die Nuwe Testament ten opsigte van die posisie van vrou veronderstel word, weerspieël uitsprake soos in 1 Kor 11:3-16 en 14:33-35, Kol 3:18, Ef 5:22-24,32 en 1 Tm 2:8-15 egter nog die tipies patriargale taal van die Joodse en Hellenistiese huishoudelike kodes van die tyd. Ten spyte daarvan dat Christus tradisionele rolle in die samelewing nuut gedefineer het, is dit juis die tipies menslike, seksistiese taalgebruik van die Bybel en die vertalers (vgl die voorbeeld van Hieronimus en die Vulgaat - Deist 1997) en verklaarders wat dikwels in die kerkgeskiedenis eensydig beklemtoon is. Sonder om altyd die radikale hervertolking van menseverhoudinge in *Christus* te onderstreep, het baie Christene die hoofskap van die man en die onderdanigheid van die vrou op die blote klank af as God se wil vir die mensdom aanvaar.

Die patriargale oriëntasie van die Bybel beteken dat nie alleen die verhaal van *vroue* vanuit 'n manlike perspektief geteken word nie, maar dat ook *Gód* hoofsaaklik met behulp van manlike metafore soos vader, koning, regter en herder beskryf word (behalwe vir enkele uitsonderings soos Jes 46:3; 66:13, Ps 131:2 en Mt 23:37). Daaruit sou natuurlik nie afgelei kon word dat die sosio-kulturele waardesisteem van patriargie deur ('n manlike) God se optrede geregverdig kan word nie (Volf 1996:169-181). Dat dit egter wel gebeur het, is juis een van die belangrikste argumente wat die radikale feministe aanvoer teen die voortgesette benutting van die Bybel in ons tyd.<sup>13</sup>

*Samevattend* sou dus gesê kon word dat die eintlike probleem ten opsigte van Christenvroue se posisie is dat die kerke hulself deur die eeue dikwels meer deur die kultuur-historiese waardes en ideologiese oortuigings van hul eie sowel as die Bybelse tyd laat lei het,

13 Die verskeidenheid houdings en standpunte binne die feministiese beweging wêreldwyd (histories, filosofies en kultureel) is groot en kompleks. Binne die breër beweging word die veelheid van aksente onder andere verteenwoordig deur tradisies wat bekend staan as liberale, marxistiese, sosialistiese en Christen-feministe. Onder die sambreëlterm *Christen-feministe* word weer eens 'n verskeidenheid uiteenlopende oortuigings verstaan, soos die konserwatiewe, reformistiese, radikale en post-feministiese groepe, asook diegene wat hul spesifiek op die regte van swartvroue toespits (die 'womanists'). Vir 'n bespreking van die winspunte en beperkinge van enkele van die verskillende posisies, sien Glanville 1992; Ackermann 1993; Mouton 1997:134-138.

Vir die doel van hierdie artikel konsentreer ek slegs op die standpunt van die sogenaamde *reformisties-feministiese teoloë*, wat breedweg 'n posisie tussen die konserwatiewe of anti-feministiese groepe en die radikale groepe inneem. Enkele verteenwoordigers van hierdie kategorie (met verskillende aksente) is Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Letty Russell, Phyllis Bird. Vir hulle is die wesenskenmerk van die Christelike godsdiens dat dit bevryding vir *alle* mense inhou, maar alleenlik indien die (tipies feministiese) hermeneutiek of verstaansraamwerk van 'suspisie' in balans gebring word met 'n hermeneutiek van 'vertroue' in die *vernuwende of transformerende* potensiaal van die Bybel in wisselende tye en omstandighede. Hulle is dus oortuig dat die (patriargale) Joods-Christelike tradisies van die Bybel nie summier verwerp nie, maar liever *hervertolk* behoort te word sodat dit die geloofservarings van *alle* mense in *alle* tye op 'n geloofwaardige wyse sal weergee en insluit. Vir hierdie standpunt staan die gelykwaardigheid en aanvullende aard van vroue en mans se rolle voorop, maar (anders as by die konserwatiewe groep) versoen hul dit nie met enige vorm van oorheersing nie. Van besondere belang in hierdie denkwys is die erkenning van die spontane en dinamiese *prosesse van voortgaande interpretasie* waardeur mense poog om in hul daaglikse werklikheid sin te maak. Die uitgangspunt is dat die lewende God van die Bybel met mense op weg is deur die geskiedenis, en Godself in wisselende omstandighede altyd weer nuut en vars (hoewel in kontinuïteit met die Bybel) openbaar. Dit beteken dat daar nie slegs klem gelê word op die *gevolgtrekkings* waartoe mense (ook die Bybelskrywers) onder bepaalde sosio-historiese omstandighede gekom het nie - hoe belangrik dit ookal mag wees. In plaas daarvan om sodanige (tyd- en situasiegebonde) gevolgtrekkings as altydgeldende norme en beginsels vir ander voor te hou, is die fokus eerder op die lewende God se voortgaande betrokkenheid by die geskiedenis, waarvan die implikasies deur elke geslag vir hül eise en omstandighede weer nuut deurdink en uitgeleef moet word - 'n proses wat trouens in die Bybel self weerspieël word.

as deur die radikale Christelike alternatief van die Bybel. Ons het selfs nie veel getuienis dat vroue se sosiale status in die *vroeë kerk* dramaties van die status quo afgewyk het nie.

3.3 Ten einde iets van die dinamiek van die reformisties-feministiese standpunt (n.13) te probeer weergee, vertel ek kortliks die Efesiërverhaal, en doelbewus vanuit die perspektief van die drie stories waarna vroeër verwys is (n.12; Mouton 1995:170-173; Hays 1996:62-66). Omdat hierdie brief ook vir 'n oorgangstyd (iewers in die tweede helfte van die eerste eeu nC) geskryf is, mag dit juis nou vir Christengelowiges in Suid-Afrika veel te sê hê.

Die gespanne sosiologiese werklikheid wat daaragter lê, stem waarskynlik ooreen met die verhaal van die vroeë kerk wat in Handeling vertel word. Die Joodse Christene het naamlik steeds gehuiwer om nie-Joodse volgelinge van Jesus as volwaardige lidmate van die gemeente in hul geleedere op te neem (vgl die smalende verwysing na 'onbesnedenes' - 2:11). Met hul pastorale leier in die tronk (3:1; 4:1), kan 'n mens veronderstel dat die emosies van die bedoelde lesers (hoofsaaklik Grieks-Romeinse Christene) moes wissel tussen onsekerheid, ang en selfs minderwaardigheid. Waar het hul ingepas? Wie was hul eintlik, en hoe was hul veronderstel om onder die omstandighede te reageer?

Teen hierdie agtergrond vind die skrywer dit goed om hul - as sy vertrekpunt - aan één basiese waarheid te herinner, naamlik aan wie hulle in *Christus* geword het (Ef 1-3). Eers daarná, as logiese gevolg van die voorafgaande, bespreek hy die morele implikasies van hul nuwe identiteit (Ef 4-6). Hierdeur word dit duidelik dat hy ook die drie etiese vrae rondom volwasse, geïntegreerde *mense*, 'n gelukkige, veilige, burgerlike *samelewing*, en goeie, verantwoordelike *gedrag* ernstig opgeneem het (n.12). Hy wou naamlik sy lesers vanuit die hoek van die Christelike verhaal nuut laat kyk na hul eie verhaal, wat noodwendig die verhaal van hul *samelewing* sou insluit. Dit is verder duidelik (en uiters belangrik vir die verstaan van die spitspunt in die verhaal) dat die identiteit, die morele vorming en groei van *mense*, van gelowiges in *Christus*, van die kerk as liggaam van Christus en woonplek van God, vir hom die vertrekpunt was waarvandaan die *samelewing* en die *individu* se keuses en gedrag belig sou word (sien Ef 4, asook die skuif in hfst 2 vanaf *aktiwiteite* rondom die kultus en tempel tot die *verhouding* met Christus en mekaar).

Kortom gaan dit in die Efesiërverhaal om 'n lewende *God* en die onmeetlike krag van hierdie God se heerlikheid, liefde en genade. Dit gaan ook oor *mense*, 'n spesifieke groep mense, en oor hul lewensverhaal, hul potensiaal, hul keuses. Die helende krag van God se liefde word juis *vir hulle* beskikbaar gestel. Uit louter vreugde neem God hul in 'n nuwe gesin op, seën hul oorvloediglik, en gee aan hulle vrede, *shalôm*, volheid. Regdeur die verhaal neem God die inisiatief, en maak volledig voorsiening vir hul verlede, hede en toekoms. Van hul kant kon hul slegs in hierdie seën deel vanuit 'n lewende geloofsverhouding met God se verteenwoordigers, Jesus Christus en die Heilige Gees.

Hierdie voorreg word egter op 'n uiters vreemde en skokkende manier moontlik. Om God se kinders in een gesin van Jode én Grieke, mans én vroue, eiensaars én slawe, oortreders én slagoffers bymekaar te bring, kos 'n ontsaglike prys. Christus, die Geliefde van God, lê sy lewe af deur 'n verskriklike, skandelike dood te sterf: Hy word in die openbaar - aan 'n kruis! - tereggestel. Op 'n ewe skokkende, dog verrassende manier word dié simbool van vernedering dan in die verhaal ómgekeer... om 'n simbool van vrede en versoening te word. God laat Christus déúr die dood breek, déúr alles wat verkneg, onderdruk, van sin beroof. God laat hom weer opstaan, en maak hom die Here oor alles en almal (1:10,22-23). Daarom is die gevolg van die oënskylike tragedie van die kruis dat elke muur, elke grens, elke vorm van vyandskap en vervreemding in en onder mense, uitgewis word.

Die Efesiërverhaal gaan dus oor 'n nuwe manier van lewe. Dit gaan oor die *kerk* as 'n plek wat gekenmerk word deur warmte en ruimte, 'n plek waar vreemdelinge (die 'ander') hartlik ontvang word, waarin alle mense (ongeach hul sosiale status, ras, geslag of ouderdom) gelykwaardig voor God is. Dit vertel van mense wat vroeër uitgesluit was uit die burgerskap van Israel, dóód vir God en mekaar, sonder enige hoop, en wat nou *in Christus* lede van God se familie geword het, 'n heilige tempel waarin God woon. In die atmosfeer van God se skeppende teenwoordigheid (2:22; 3:17; 4:6,10) kon hul *nuwe* mense wees, met 'n nuwe identiteit, en tot hul volle potensiaal groei (4:13 en hfste 4-6).

Vra 'n mens na die doel of retoriese funksie van dié verhaal, na wat dit wil *doen*, blyk dit dat Efesiërs *eerstens* vir mense wat reeds in Christus glo in 'n tyd van onsekerheid aan hul diepste identiteit herinner, en hul sodoende tot nuwe geloof, denke en dade wil aanspoor. Die hernude bewussyn van wie hulle is hou regdeur die verhaal verband met wie Gód is, en met die kollektiewe herinnering aan wat God *in Christus* gedoen het. Die laaste drie hoofstukke vertel veral hoe sulke bevoorregte, geseënde, bevryde mense op God se genade behoort te reageer, en van die gesindheid en gedrag wat by hul nuwe status pas.

Vanuit die hoek van Christenvroue se verhaal met drie stories sou 'n mens kon sê dat die klem in die Efesiërbrief op die *kerk* val, op dié nuwe, morele *mense* wat die liggaam van Christus vorm. Efesiërs is in werklikheid 'n loflied op die ontsaglike wonder dat God aan mense teruggee wat hul óf deur hul eie toedoen óf deur die toedoen van ander verloor het - hul lewe, identiteit en status voor God. Die opstandingskrag van Christus kom juis in sy onmeetlike *ontferming* aan die lig: By hom is daar geen aanneming van die persoon nie, Hy trek niemand voor nie (6:9)<sup>14</sup>. Daarom word hulle wat aan God behoort, geroep om óók vol ontferming teenoor mekaar te wees (Dt 10:19; Ef 4:32). Dít is die hoek vanwaar Efesiërs gelowiges steeds aanspoor om die ganse werklikheid te interpreteer.

*Tweedens* is die Efesiërskrywer (juis op grond van sy verbondenheid aan Christus) duidelik ook besorg oor 'n gesonde, morele *samelewing*. Vir hom is die ideale samelewing 'n plek waar God se radikale liefde en genade die norm is, God se heil, genesing, *sjalóm* (vrede met God, fisiese en psigiese gesondheid, sosiale geregtigheid - Bosch 1990). Dit is 'n plek waar alle dinge (1:10), alle stories, bedoel is om onder die genadige heerskappy van een hoof, naamlik Christus, tereg te kom. Andersom kan gesê word dat dit 'n samelewing sonder geweld, sonder mure en onderlinge verdeeldheid, vooroordele, stereotipes en selfsugtige magspelletjies is. Dit is 'n samelewing waarin die kerk van Christus - mense wat na sy voorbeeld nuut leer dink en leef het - God verteenwoordig, en daarom 'n verskil aan die kwaliteit van daardie samelewing maak.

*Derdens* stel die skrywer ook belang in die goeie, morele *gedrag* (aktiwiteite, besluite, stories) van gelowiges - weer eens as uitdrukking van wie hulle *in Christus* is (4:1). Binne die breë raamwerk van die kerk word sulke gedrag weer eens gekenmerk deur Christus se gesindheid, waardes en deugde, deur die skep van ruimte vir die 'ander' en 'n egte omgee vir mekaar, deur die vervanging in ons woordeskat van 'ék' met 'óns'. Dit word veral gesien in die kwaliteit van verhoudinge in die huwelik, gesin en werkplek (5:21-6:9).

Met hierdie ideaal - hierdie Bybelse droom - in gedagte, konsentreer die Efesiërskrywer egter nie nêr op die '*alreeds*' van die eskatologiese werklikheid van Christus se kruis,

14 In Hebreeus is daar 'n opvallende leksikale verband tussen *rachûm* (barmhartigheid) en *rechem* (baarmoeder). Wanneer God se wese itv sy almag beskryf word, vind dit dikwels plaas mbv vroulike metaforiek, en in die konteks van sy genade en ontferming, dws as die herstel van identiteit en menswaardigheid (vgl Dt 10:17-18; Jes 46:3-5, 66:13-16; asook Mt 23:37 en Ef 1; 2:4-7; 6:9). Vir die kreatiewe gebruik van inklusiewe of vroulike metafore vir God, sien Naudé 1993.

opstanding en verheerliking nie, maar hou hy ook deeglik rekening met die angsvolle dimensie van die 'nog nie' in die verhaal. Hy is diep besorg oor die vernietigende teenwoordigheid en aktiwiteite van die duiwel, van bese magte en bese geeste in die lug (1:21; 3:10; 6:11,12). Vandaar sy klem op die noodsaaklikheid dat gelowiges voortdurend sal kies om God se volle wapenrusting in Christus aan te trek (4:20-6:20).

Dit is die alternatiewe denk- en leefwêreld waarvan die antieke verhaal van die Efesiërbrief gelowiges nooi om deel te wees - die verhaal oor wie God is, oor hoe God Godself openbaar, en hoe dit hulle raak wat met God assosieer... tot vandag toe. Ten diepste wil die skrywer sy lesers oorreed om hulself by herhaling aan Christus te oriënteer, en daardeur hul geloof en identiteitsbewussyn te versterk, en alle moontlike twyfel oor waar hul in die kerk inpas, te besweer.

Die vraag is uiteindelik watter implikasies dié verhaal (manlike taalgebruik en al) in ons tyd het vir die vorming van *morele mense*, die skep van 'n nuwe *samelewing*, en die neem van verantwoordelike *besluite*. Hierdie uitdaging - wat neerkom op die radikale oorstyging van 'n primêr manlik-georiënteerde verstaan van die werklikheid deur die vorming van 'n nuwe relasionele mens- en lewensbeskouing (Ackermann 1992a) - verg van die kerk onder die huidige omstandighede buitengewone wysheid en hermeneutiese verbeeldingrykheid.

#### 4. Bedienaars van God se ontferming

Christenvroue sou tereg kon vra: Waar pas ons in die breë verband van die manlik-georiënteerde Efesiërbrief in? En waar pas ons eweneens vandag in die kerk van Christus in? Wat is ons identiteit, en wat behoort ons funksie in die opbou van die liggaam te wees? Terwyl dit uit Ef 2:13-18 en die res van die Nuwe Testament duidelik is dat Christus (die verabsoluttering van) elke moontlike skeidsmuur verwyder het wat mense op grond van etnisiteit, geslag of sosiale klas en status van mekaar vervreem, mag dit teenstrydig klink dat Ef 5:21-32 nog steeds klem lê op vroue se 'onderdanigheid' aan hul mans. Dui dit nie maar weer (of nog steeds) op 'n ongelykwaardigheid ten opsigte van identiteit en rolle nie?

Soos met ander tradisies in die Efesiërbrief, word ook vroue se tradisionele rol *in Christus* beslissend hervertolk. As 'n mens daaraan dink dat dieselfde Griekse werkwoord *υποτασσω* wat in 5:22 voorkom ('onderdanig wees') in die kernbelydenis van 1:22 gebruik word ('aan Christus onderwerp wees'), en dat mans en vroue 'uit eerbied vir Christus *aan mekaar* onderdanig' moet wees, en die man sy vrou moet liefhê '*soos Christus die kerk*', lyk die prentjie heel anders. As hoof het Christus juis die liggaam *gedien* deur sy lewe daarvoor af te lê! In die lig hiervan funksioneer die tipiese 'soos God/Christus'-uitdrukking in die tweede helfte van Efesiërs (4:13,32; 5:1-2,23,25,29) as die sterkste motivering vir enige verhouding! Vir 'n man en vrou om *uit eerbied vir Christus* aan mekaar onderdanig te wees, beteken dat hulle hul -soos Christus - oor mekaar sal ontferm, en sodoende mekaar se identiteit en rol in die liggaam sal help herstel. In hierdie sin word hulle dan mekaar se *eintlike* helpers (Gen 2:18) - 'n radikale skuif vanaf die tradisionele rolle van *beide die man en vrou* in die huweliksgebruike van destyds.

Hoe die res van die verhaal sal klink, is gelowiges se gesamentlike keuse as kerk van Christus. Om dit enigszins 'n hoopvolle en betroubare verhaal te maak, glo ek dat die volgende elemente noodwendig deel daarvan sal moet wees:

- dat álmal se verhale, almal se ervarings, behoeftes, drome, gawes en potensiaal gelyktydig en in kreatiewe, verbeeldingryke wisselwerking daarin opgeneem en ontsluit sal word;

- dat ons - terwyl ons terugkyk, bewustelik onthou en mekaar vergeef en bevry - op 'n oop en konstruktiewe manier op oplossings, op die lewensveranderende potensiaal van die verhaal van Christus se kruis en opstanding sal fokus;
- wat beteken dat ons toenemend - in ons huise, kerke, skole, teologiese opleiding - sal konsentreer op die vorming van gelowiges se primêre identiteit in verbondenheid aan Christus en mekaar, met ooreenstemmende karaktereenskappe, waardes, deugde en visie (sien ook Ackermann 1992a; Burger et al 1996; Smit 1996a,1996b,1997a,1997b);
- wat verder impliseer dat vroue sowel as mans begelei sal moet word in - byvoorbeeld - die dinamika van spanwerk, in verskillende, komplementerende leierskapstyle, in die verantwoordelikheid om besluite gesamentlik te neem én uit te voer, en in inklusiewe taalgebruik (ook ten opsigte van God).
- Uiteindelik sal dit alles gepaard moet gaan met volhardende, gelowige gebed en die opregte verwagting dat God deur die Heilige Skeppergees mense se gesindhede en gedrag kán en sál verander.

Want *in Christus* word ons álmal sonder aansiens des persoons bekragtig (oftewel begenadig!) tot die ereposisie van 'bedienaars van God se ontferming' (Ef 4:1-6). Dít is Christenvroue se eintlike storie. 'Wie ore het om te hoor, laat hul hoor!'

## BIBLIOGRAFIE

- Ackermann, D 1992a. Defining our humanity: Thoughts on a feminist anthropology. *JTSA* 79, 13-23.
- Ackermann, D 1992b. A Time to Hope. *JTSA* 81, 66-70.
- Ackermann, D 1993. Liberating the word: Some thoughts on feminist hermeneutics. *Scriptura* 44, 1-18.
- Ackermann, D, Draper, JA & Mashinini, E (reds) 1991. *Women hold up half the sky: Women in the church in Southern Africa*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Bird, PA 1994. *Feminism and the Bible: A Critical and Constructive Encounter*. Winnipeg, Manitoba: Canadian Mennonite Bible College. (The 1993 JJ Thiessen lectures.)
- Bosch, DJ 1990. *Goeie Nuus vir Armes ... en Rykes: Perspektiewe uit die Lukas-Evangelie*. Pretoria: UNISA.
- Burger, C 1995. *Gemeentes in transitio: Vernuwingsgeleentheid in 'n oorgangstyd*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Burger, CW, Müller, BA & Smit, DJ (reds) 1996. *Riglyne vir prediking oor die Christelike deugde*. (Woord teen die Lig III/4). Kaapstad: Lux Verbi.
- Deist, FE 1997. Vroue, vryheid en vertaling. *Die Burger* (Oos-Kaap), 26 April 1997, 6.
- De Villiers, DE & Smit, DJ 1995. Waarom verskil ons so oor wat die wil van God is? Opmerkings oor Christelike morele oordeelsvorming. Voordrag tydens Jaarvergadering van die Dogmatologiese Werkgemeenskap van Suidelike Afrika, Rhodes Universiteit, Grahamstad, 17-18 Julie 1995.
- Fiorenza, ES 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. London: SCM.
- Glanville, HL 1992. Feminism and Women's Issues. Voordrag by die Department Argitektuur, UPE, 3 September 1992.
- Hauerwas, S 1988. *Christian existence today*. Durham, NC: Labyrinth Press.
- Hays, RB 1996. *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation - A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. New York: HarperSanFrancisco.
- Landman, C 1994. *The piety of Afrikaans women: Diaries of guilt*. Pretoria: UNISA. (Studia Originalia 20).
- Landman, C 1995. Die susters van die broederkerk - 'n Verhaal van vrouens in die Morawiese kerk in Suid-Afrika. *Skrif en Kerk* 16/2, 361-374.
- Mouton, AEJ 1995. Reading a New Testament document ethically: Toward an accountable use of Scripture in Christian ethics, through analysing the transformative potential of the Ephesians epistle. D.Th thesis, University of the Western Cape.
- Mouton, E 1997. Nuut gedink oor die Bybel ... vanuit 'n vrou se perspektief, in Hulley, L & Jones, C, *Wonder jy ook oor...? Gedagtes oor omstrede kwessies van ons dag*, 131-148. Kaapstad: Lux Verbi.
- Müller, BA & Smit, DJ 1994. Public worship: A tale of two stories, in Mouton, J & Lategan, B (eds) 1994. *The relevance of theology for the 1990s*, 385-408. Pretoria: HSRC.

- Naudé, P 1993. The 'pregnant Christ': Re-reading the Scriptures from a feminist perspective, in Van Wyk, A (ed), *The Role of Women in the 1990's: Papers presented, Reviews, Impressions and Conclusion of a Symposium, University of Port Elizabeth*, 8-14. Port Elizabeth: UPE Institute for Planning Research.
- Niebuhr, HR 1941. *The meaning of revelation*. New York: MacMillan Publishing Co.
- Smit, DJ 1994. Morality and Individual Responsibility. *JTSA* 89, 19-30.
- Smit, D 1996a. Oor die kerk as 'n unieke samelewingsverband. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 36/2, 119-129.
- Smit, D 1996b. Oor die unieke openbare rol van die kerk. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 36/3, 190-204.
- Smit, DJ 1997a. Lofprysing, Aanbidding en Identiteit in die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika? Voordrag tydens Geestelike Konferensie, Algemene Sinode van die VGKSA, Bloemfontein, April 1997.
- Smit, D [1997b]. Liturgy and life? On the importance of worship for Christian Ethics. *Scriptura*. Voorhande.
- Taylor, MK 1990. *Remembering Esperanza - A Cultural-Political Theology for North American Praxis*. New York: Orbis.
- Tödt, HE 1977. Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 21, 81-93.
- Volf, M 1996. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon.