



Protestant Theological University

Alleen bruiden, slavinnen en weduwen?

Oegema, A.; Pater, Jonathan; Stoutjesdijk, Martijn

Published in:
Nederlands theologisch tijdschrift

Published: 01/01/2017

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Oegema, A., Pater, J., & Stoutjesdijk, M. (2017). Alleen bruiden, slavinnen en weduwen? De rol van vrouwen in vroegrijnse en vroegchristelijke gelijkenissen. *Nederlands theologisch tijdschrift*, 71(2), 130-150.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons). You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

This publication might have been made available through the PThU Research Portal under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the PThU website: <https://www.pthu.nl/over-pthu/bibliotheek-pthu/diensten/article-25fa-taverne-amendement-end-user-agreement.pdf>

Takedown policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will investigate your claim and remove access to the work if necessary: bibliotheek@pthu.nl.

Downloaded from the PThU Research Portal (Pure): <https://pure.pthu.nl>.

Alleen bruiden, slavinnen en weduwen? De rol van vrouwen in vroegrabbijnse en vroegchristelijke gelijkenissen

SUMMARY

Some scholars have argued that the parables attributed to Jesus in the New Testament featuring women as characters have had a specifically radical and liberating quality for women within early Christianity. The present article challenges a similar appreciation of the texts by comparing them to rabbinic parables which use the same imagery and narrative techniques. This comparison demonstrates that parables as such cannot simply be used to reconstruct the sociohistorical position of women within either early Christianity or early Rabbinic Judaism.

In sommige aan Jezus toegeschreven gelijkenissen in het Nieuwe Testament en het *Evangelie van Thomas* spelen vrouwen een op het eerste gezicht centrale en positieve rol.¹ Dit betreft bijvoorbeeld de gelijkenis van het zuurdeeg (Mat. 13:33//Luc. 13:20–21//*Ev. Thom.* 96), de gelijkenis van het verloren muntstuk (Luc. 15:8–10) en de gelijkenis van de kruik (*Ev. Thom.* 97). In de wetenschappelijke literatuur wordt er gedebatteerd over de vraag hoe de rol van de vrouwen in deze gelijkenissen geëvalueerd moet worden. Sommige wetenschappers zijn van mening dat de wijze waarop deze vrouwen afgeschilderd worden positief afsteekt bij de patriarchale context van de gelijkenissen. Ben

¹ In dit artikel volgen wij de brede definitie van gelijkenissen die Ruben Zimmermann heeft opgesteld: 'Eine Parabel ist ein kurzer narrativer (1) fiktionaler (2) Text, der in der erzählten Welt auf die bekannte Realität (3) bezogen ist, aber durch implizite oder explizite Transfersignale zu erkennen gibt, dass die Bedeutung des Erzählten vom Wortlaut des Textes zu unterscheiden ist (4). In seiner Appellstruktur (5) fordert er einen Leser bzw. eine Leserin auf, einen metaphorischen Bedeutungstransfer zu vollziehen, der durch Ko- und Kontextinformationen (6) gelenkt wird.' Zie R. Zimmermann, 'Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in „Bildwort“, „Gleichnis“, „Parabel“ und „Beispielzählung“', in R. Zimmermann (red.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu: Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 231), Tübingen 2008, 383–419, 409. Op basis van deze definitie kunnen ook sommige teksten in het Evangelie van Johannes als gelijkenissen opgevat worden. Zie onder meer R. Zimmermann, 'Are There Parables in John? It Is Time to Revisit the Question', *Journal for the Study of the Historical Jesus* 9 (2011), 243–276.

Witherington beschrijft Jezus' inclusieve boodschap voor vrouwen in de gelijkenissen bijvoorbeeld als volgt: 'Jesus' teaching relating to women is sometimes radical, sometimes reformational, and usually controversial in its original setting.'² En Elizabeth Dowling besluit haar analyse van de rol van vrouwen in het Lucasevangelie met een bevrijdingstheologische lezing van de gelijkenis van de rechter en de weduwe (Luc. 18:1–8) als volgt: 'Whereas the dominant voice [van de auteur-redacteur van het Evangelie van Lucas] reinforces the public silence of women, this widow's voice reflects the voice of resistance to women's public silence and marginalization.'³ Andere wetenschappers hebben echter de aandacht gevestigd op de stereotype wijze waarop vrouwen in de gelijkenissen in het Nieuwe Testament en het *Evangelie van Thomas* afgebeeld worden. Kathleen E. Corley concludeert bijvoorbeeld na haar analyse van de rol van vrouwen en mannen in deze gelijkenissen: 'However, the readings offered here strongly suggest that Jesus had little interest in challenging gender stereotypes in his culture.'⁴ Volgens haar vertonen de gelijkenissen dezelfde patriarchale vooroordelen als de socio-culturele context waarvan ze deel uitmaakten. Zo beoefenen de vrouwen in deze gelijkenissen de traditionele rollen die zij in de samenleving vervulden, zoals het kneden van brood en het vegen van vloeren.⁵

De meeste wetenschappers die de rol van vrouwen in vroegchristelijke gelijkenissen bestuderen,⁶ besteden daarbij nauwelijks aandacht aan de vroegrabbijnse gelijkenissen.⁷ Deze rabbijnse gelijkenissen kunnen echter, hoewel ze later gedateerd worden,⁸ van groot belang zijn voor het juiste begrip

² B. Witherington, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge 1990, 64. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983, 131–132 geeft ook aan dat gelijkenissen 'again and again' de 'inclusive graciousness and goodness of God' weergeven.

³ E.V. Dowling, *Taking Away the Pound: Women, Theology and the Parable of the Pounds in the Gospel of Luke* (Library of New Testament Studies 324), London 2007, 213.

⁴ K.E. Corley, 'Jesus', in J.M. O'Brien (red.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Oxford 2014, 391–401, 400.

⁵ Corley, 'Jesus', 392.

⁶ Wij spreken over 'vroegchristelijk', omdat er naast de gelijkenissen in de Evangelieën van Matteüs, Marcus, Lucas en Johannes ook gelijkenissen gevonden kunnen worden in het *Evangelie van Thomas*, dat niet tot de nieuwtestamentische canon behoort.

⁷ Zie behalve het reeds genoemde boek van Dowling bijvoorbeeld S.M. Praeder, *The Word in Women's Worlds: Four Parables* (Zacchaeus Studies: New Testament), Wilmington 1988; L. Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern: Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994 en M.A. Beavis (red.), *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* (Biblical Seminar 86), London 2002. In deze studies wordt wel verwezen naar rabbijnse literatuur voor informatie over de sociaalhistorische achtergronden, maar verwijzingen naar rabbijnse gelijkenissen ontbreken.

⁸ Het vergelijken van nieuwtestamentische en rabbijnse teksten is lastig omdat de rabbijnse bronnen in een latere periode zijn samengesteld en de tradities daarbinnen lastig te dateren zijn. Voor de vraagstelling van dit artikel is het echter niet nodig om de teksten gelijktijdig te kunnen dateren, maar is het voldoende overeenkomstige structuren en motieven aan te wijzen met aandacht voor de context. Met het oog daarop is

van de vroegchristelijke gelijkenissen. Ze delen thema's, motieven, verhaaleigenschappen, en vaste formules met hun tegenhangers in het Nieuwe Testament en het *Evangelie van Thomas*. Omdat vrouwen ook voorkomen in de verhalen van rabbijnse gelijkenissen, voorzien deze gelijkenissen ons van de unieke mogelijkheid de weergave van vrouwen in beide groepen gelijkenissen met elkaar te vergelijken. Dit artikel stelt dan ook de vraag hoe de rol van vrouwen in vroegchristelijke gelijkenissen beoordeeld kan worden vanuit een vergelijkend perspectief. Een dergelijke vergelijkende studie kan licht werpen op de mate waarin vrouwen in vroegchristelijke gelijkenissen worden weergegeven in stereotype rollen en conform culturele verwachtingen.⁹ Daarnaast kan het vragen opwerpen over het gebruik van gelijkenissen met vrouwen als argument in discussies over de specifieke boodschap van Jezus voor vrouwen, of over de rol van vrouwen in de vroegchristelijke beweging.

In dit artikel wordt de weergave van vrouwen in vroegchristelijke en vroegrabbijnse gelijkenissen thematisch met elkaar vergeleken. In het onderstaande zal de rol van bruiden, vrouwen in het huishouden, slavinnen en weduwen besproken worden. Deze thematische selectie is zo gemaakt dat zij zowel gelijkenissen bevat waarin vrouwen gelden als hoofdpersonages—in het geval van vrouwen in het huishouden en weduwen—als waarin zij slechts ondersteunende rollen spelen of zelfs afwezig zijn—in het geval van bruiden en slavinnen. Het is nadrukkelijk niet onze bedoeling om een volledige analyse van voornoemde gelijkenissen te geven. In plaats daarvan zullen we ons richten op de karakterisering van deze groepen vrouwen in de gelijkenissen. Voor zover relevant zullen deze weergaven besproken worden in relatie met wat ons bekend is over de rol van vrouwen in hun socioculturele context. Dit zal, naar wij hopen, bijdragen aan ons begrip van hoe en in welke mate de rol van vrouwen in gelijkenissen gevormd/beïnvloed wordt door of afwijkt van deze context.

voor zover mogelijk alleen gekozen voor gelijkenissen uit tannaïtische en amoraïtische bronnen die in Palestina zijn ontstaan. Zie voor herkomst en datering van de aangehaalde bronnen G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 2011⁹.

⁹ Wanneer wij in dit artikel spreken over stereotypen refereren wij niet aan stereotypen in literaire zin, maar aan stereotypen die het product zijn van culturele verwachtingspatronen. Zie voor de rol en positie van vrouwen in het vroegrabbijnse jodendom bijvoorbeeld S. Safrai, 'Home and Family', in S. Safrai, M. Stern (red.), *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural, and Religious Life and Institutions*, 2 vols (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 1), Assen 1976, 2:752–760 (betrothal and marriage), 761–764 (married woman), and 764–769 (pregnancy and childbirth); en T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 44), Tübingen 1995. Voor de houding ten opzichte van vrouwen in de synoptische evangeliën, zie R.S. Kraemer, M.R. D'Angelo (red.), *Women & Christian Origins*, Oxford 1999.

Bruiden

Verschillende nieuwtestamentische gelijkenissen maken gebruik van het thema huwelijksluiting.¹⁰ Men zou dus kunnen verwachten dat de bruid regelmatig haar opwachting maakt, maar niets is minder waar. Terwijl de bruidegom in bijna alle gelijkenissen met het thema huwelijksluiting als personage voorkomt, wordt de bruid slechts twee keer genoemd.¹¹ Het gaat hierbij om Lucas' gelijkenis van de grote maaltijd (Luc. 14:16–24) en om Johannes' gelijkenis van de vriend van de bruidegom (Joh. 3:29–30).¹² Bovendien treedt de bruid nooit als handelend personage op. De bruid vervult hooguit een bijrol in deze gelijkenissen.

De wijze waarop in Lucas' gelijkenis van de grote maaltijd en Johannes' gelijkenis van de vriend van de bruidegom naar de bruid wordt verwezen, beantwoordt aan de stereotype positie van de vrouw in het proces van de huwelijksluiting. De bruid fungeert in deze teksten slechts als passief object van de (trouw)handeling van een man: 'En een ander zei: "Ik heb een vrouw getrouwd (γυναιῖκα ἔγημα), en daarom kan ik niet komen"' (Luc. 14:20).¹³ En: 'Hij die de bruid heeft (ὁ ἔχων τὴν νύμφην) is de bruidegom' (Joh. 3:29).¹⁴ Deze uitspraken over het trouwen of hebben van de vrouw door de man komen overeen met Joodse huwelijksgebruiken in de oudheid waarin een man zijn

¹⁰ Marc. 2:19–20//Mat. 9:15//Luc. 5:34–35; Mat. 22:1–14, Mat. 25:1–13; Luc. 12:36–38, Luc. 14:8–11, Luc. 14:16–24 (vs. 20) (//Ev. Thom. 64); Joh. 3:29–30.

¹¹ Alleen in de gelijkenissen van Luc. 12:36–38, 14:8–11 worden bruidegoms niet genoemd, maar deze gelijkenissen refereren aan de bruidegom noch aan de bruid. De relatieve afwezigheid van de bruid in nieuwtestamentische gelijkenissen is ook opgemerkt door A. Reinhartz, 'The "Bride" in John 3:29: A Feminist Rereading', in M.A. Beavis (red.), *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* (Biblical Seminar 86), Londen 2002, 230–241, 236.

¹² Zie noot 1. Omdat de gelijkenis in Joh. 3:29 aan Johannes de Doper wordt toegeschreven, gaat Zimmermann in zijn in noot 1 genoemde artikel niet expliciet op deze gelijkenis in (zie met name R. Zimmermann, 'Are There Parables in John?', 269). Zimmermann richt zich namelijk op gelijkenissen die in het Johannesevangelie aan Jezus worden toegeschreven. De gelijkenis beantwoordt echter aan Zimmermann's definitie van het genre 'gelijkenis' en kan als zodanig worden bestudeerd, zie R. Zimmermann, 'V. Parabeln im Johannesevangelium: Einleitung', in R. Zimmermann (red.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2015², 705; U. Poplutz, 'Parabelauslegung im Kompendium der Gleichnisse Jesu: Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese von Joh 3,29f.', in R. Zimmermann (red.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu: Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 231), Tübingen 2008, 64–83.

¹³ Sommige tekstgetuigen lezen γυναικα ελαβον ('ik heb een vrouw genomen'). In de weergave van de gelijkenis van de grote maaltijd in het *Evangelie van Thomas* (64) wordt de vrouw niet genoemd. Het excuus is hier als volgt weergegeven: 'Hij zei tot hem: "Mijn vriend gaat trouwen en ik moet de maaltijd organiseren."'

¹⁴ Alle vertalingen van bronteksten zijn van eigen hand, tenzij anders aangegeven. Voor de nieuwtestamentische bronteksten is de volgende teksteditie gebruikt: *Novum Testamentum Graece*, E. en E. Nestle, B. en K. Aland et al. (red.), Stuttgart 2012²⁸. Bij citaten uit andere bronnen zijn de tekstedities ter plaatse aangegeven.

vrouw verwerft.¹⁵ De *Misjna* verwoordt het als volgt: ‘De vrouw wordt verworven (בְּקִנְיָהּ) op drie manieren (...) met zilver, met een contract en met geslachtsgemeenschap’ (*m. Kidd.* 1:1, ed. Albeck, 3:313). Idealiter was het de man, dan wel de vader van de man, die de vader of andere (mannelijke) voogden van de beoogde echtgenote benaderde voor een huwelijksaanzoek.¹⁶ Bij het huwelijk werd vervolgens de overdracht van autoriteit over de vrouw van de vader naar haar aanstaande echtgenoot geregeld.¹⁷ Aan de vrouw werd dus een stereotype, passieve rol toegekend in het proces van de huwelijksluiting.¹⁸

De nieuwtestamentische gelijkenissen met het thema huwelijksluiting verraden dus een androcentrisch perspectief. Dit blijkt ook uit die gelijkenissen met dit thema waarin niet aan de bruid wordt gerefereerd: Marcus 2:19–20 par.; Matteüs 22:1–14, 25:1–13; Lucas 12:36–38, 14:8–11. In deze gelijkenissen is het soms de vraag of de bruid in de socioculturele context daadwerkelijk aanwezig was bij het beschreven onderdeel van de huwelijksluiting. Zo is er over huwelijksmaaltijden die vaders voor hun zonen organiseren wel geconcludeerd dat bruiden hier waarschijnlijk niet aan deelnamen.¹⁹ Dit wordt bijvoorbeeld gesuggereerd in het apocriefe Bijbelboek Tobit waarin Tobias huwt met Raguëls dochter Sara: ‘Nadat ze [Raguël, Tobias, Rafaël] waren geëindigd met eten, brachten ze Tobias naar haar [Sara]’ (Tob. 8:1). Sara was bij het begin van de maaltijd al door haar moeder naar een andere kamer gebracht (7:15–17). In deze kamer zouden Tobias en Sara de huwelijksnacht samen doorbrengen. Deze afwezigheid van de bruid bij de huwelijksmaaltijd verklaart mogelijk het ontbreken van een verwijzing naar de bruid in de openingsregel van Matteüs’ gelijkenis van de huwelijksmaaltijd: ‘Het is met het koninkrijk van de hemel als met een koning die een bruiloftsfeest gaf voor zijn zoon’ (Mat. 22:2 NBV). De mannelijke ervaring met de huwelijksluiting vormt dus het uitgangspunt van de gelijkenis.

Vaak versterkt de toepassing van de gelijkenis het androcentrische perspectief van de gelijkenis. De (schijnbaar) afwezige rol van de bruid in het

¹⁵ J. Romney Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford 1988, 42–45.

¹⁶ M.L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001, 111–116, 120–122. Vgl. Philo, *Spec.* 3.67–68; Josephus, *C. Ap.* 2.200.

¹⁷ Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, 88–89; Satlow, *Jewish Marriage*, 120–123, 200–203. Vgl. Tob. 7:13–14. Voor een beschrijving van de verlofings- en huwelijksceremoniën, zie ook Safrai, ‘Home and Family’, 2:752–760.

¹⁸ In de praktijk kan de rol van de vrouw genuanceerder zijn geweest. Rabbijnse bronnen verwijzen bijvoorbeeld naar de instemming van de vrouw, zelfs al heeft deze instemming geen juridische status (*m. Kidd.* 2:3; *b. Kidd.* 41a; *b. B.B.* 12b). Zie L.J. Archer, *Her Price Is beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 60), Sheffield 1990, 154–155; Satlow, *Jewish Marriage*, 121.

¹⁹ Archer, *Her Price*, 198–199.

verhaal weerspiegelt de afwezigheid van een personage dat zij kan representeren in de toepassing.²⁰ Een voorbeeld hiervan is Matteüs' gelijkenis van de tien maagden (25:1–13). Hierin spelen weliswaar tien vrouwelijke personages een grote rol, maar de bruid is opvallenderwijs afwezig en mogelijk zelfs verzwegen. Afgezien van enkele tekstgetuigen die de bruid noemen in vs. 1,²¹ richt de parabel zich alleen op de komst van de bruidegom:

¹ Dan zal het met het koninkrijk van de hemel zijn als met tien meisjes die hun olielampen hadden gepakt en eropuit trokken, de bruidegom tegemoet. (...) ⁵ Omdat de bruidegom op zich liet wachten, werden ze allemaal slaperig en dommelden ze in. ⁶ Midden in de nacht klonk er luid geroep: 'Daar is de bruidegom! Kom, ga hem tegemoet.' (...) ¹⁰ Terwijl zij [de dwaze meisjes] op olie uit waren, arriveerde de bruidegom, en zij die klaarstonden gingen met hem naar binnen voor het bruiloftsfeest, waarna de deur gesloten werd. (Mat. 25:1–10 NBV)

De komst van de bruidegom in deze gelijkenis kan in de context van een huwelijksprocessie worden geplaatst. Nadat de bruidegom de bruid bij haar ouderlijk huis heeft opgehaald, begeleidt hij haar naar zijn huis of het huis van zijn vader.²² Hoewel bruid én bruidegom aan de processie deelnemen, besteedt de gelijkenis zelf alleen aandacht aan het oponthoud (vs. 5) en de komst van de bruidegom (vss. 6, 10). Deze inconsistentie kan echter worden verklaard vanuit de toepassing van de gelijkenis. De gelijkenis van de tien maagden thematiseert de eschatologische komst van de Mensenzoon in Jezus' voorafgaande rede (Mat. 24:27–31, 37, 39, 44).²³ De maagden representeren de mensen die zich op de komst van de Mensenzoon (bruidegom) voorbereiden. Aangezien de

²⁰ Zie Reinhartz, 'The "Bride" in John 3.29', 236.

²¹ Codex Bezae (D), Codex Koridethi (Θ) en minuskelfamilie 1 (f1), gesteund door enkele Latijnse, Syrische en Koptische vertalingen, lezen 'de bruidegom en de bruid' (του νυμφίου και της νυμφής) in vs. 1. Volgens de tekstkritische noten van *Novum Testamentum Graece*, E. en E. Nestle, B. en K. Aland et al. (red.), Stuttgart 2012²⁸, *ad loc.* verwijzen deze tekstgetuigen echter elders in de gelijkenis niet naar de bruid. Dit betekent dat de focus in deze versie van de gelijkenis ook op de bruidegom ligt. De lezing van deze tekstgetuigen bevestigt wel Zimmermann's interpretatie van de processie in de gelijkenis, zie hieronder.

²² Vaak wordt aangenomen dat de gelijkenis de komst van de bruidegom bij het ouderlijk huis van de bruid veronderstelt, zie bijvoorbeeld J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1977⁹, 171–174. Recentelijk heeft R. Zimmermann echter aangetoond dat de beschrijving van de huwelijksprocessie in de gelijkenis het meest overeenkomt met Griekse huwelijksgebruiken. Bij de Grieken vond de huwelijksprocessie 's avonds plaats na de huwelijksmaaltijd in het ouderlijk huis van de bruid, zie R. Zimmermann, 'Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis', *New Testament Studies* 48 (2002), 48–70, 52–70.

²³ Zie M. Mayordomo, 'Kluge Mädchen kommen überall hin ... (Von den zehn Jungfrauen): Mt 25,1–13', in R. Zimmermann (red.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2015², 488–503, 495–496. Sommige auteurs verzetten zich tegen deze identificatie, zoals M. Blickenstaff, 'While the Bridegroom Is with Them': *Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 292), Londen 2005, 108–109.

Mensenzoon geen partner heeft, is er in het narratief geen plaats voor een bruid en wordt haar aanwezigheid verhuld.²⁴

De vroegrabbijnse gelijkenissen bevestigen het androcentrische perspectief waarmee over bruiden wordt verhaald (of niet wordt verhaald) in nieuwtestamentische gelijkenissen. De bruid speelt in deze gelijkenissen eveneens een ondergeschikte, passieve rol of is geheel afwezig. Het is de man die het initiatief heeft.²⁵ Een voorbeeld van een dergelijke passieve rol van de vrouw in het proces van de huwelijksluiting is de volgende gelijkenis in de *Tosefta*. In deze gelijkenis gaat het om het schrijven van het huwelijkscontract (*ketoeba*):

Over de eerste tafelen zegt de Schrift: ‘En de tafelen waren het werk van God’ (Ex. 32:16) ... Ze vertelden een gelijkenis. Waar lijkt het op? Op een menselijke koning die zich met een vrouw verloofde. Hij zorgde voor een schrijver, een pen, inkt, een document en getuigen (...). (*t. B.K. 7:4*, ed. Zuckerman, 358)

Het narratief van de gelijkenis thematiseert de verbondssluiting (‘verloving’) tussen God en Mozes. Het moet duidelijk maken waarom in Ex. 32:16 de stenen tafelen het werk van God zijn: God als aanstaande echtgenoot zorgt voor de stenen tafelen en andere benodigdheden voor de verbondssluiting. Gezien Ex. 32:15, waarin Mozes met de stenen tafelen de berg afdalt, representeert de bruid in bovenstaande gelijkenis Mozes.²⁶ In andere gelijkenissen staat de bruid voor andere personen of entiteiten, zoals Israël,²⁷ de aartsvaderen van Israël²⁸ of de Sabbat.²⁹ Het opvallende verschil met nieuwtestamentische gelijkenissen is dat rabbijnse gelijkenissen veel vaker expliciet aan de bruid refereren. De reden hiervoor is dat haar aanwezigheid nodig is voor de toepassing: Er is een (passief) personage of entiteit dat de bruid moet representeren.

De keerzijde van deze medaille is dat rabbijnse gelijkenissen—net als de gelijkenissen in het Nieuwe Testament—soms de bruid onzichtbaar maken als ze geen personage representeert of mag representeren in de toepassing.³⁰ Dit

²⁴Zie Praeder, *Women’s Worlds*, 74. Voor een interpretatie van de gelijkenis van de tien maagden in het licht van rabbijnse interpretaties van het Bijbelboek Hooglied in relatie tot God’s verlossing van Israël uit Egypte, zie P.J. Tomson, ‘Parables, Fiction, and Midrash: The Ten Maidens and the Bridegroom (Matt 25:1-13)’, in A. Merz, M. Poorthuis, E. Ottenheim (red.), *Parables and the Partings of the Ways* (Jewish and Christian Perspectives Series), Leiden (in voorbereiding).

²⁵Zie bijvoorbeeld *MRI Shirata* 3:80–84; *MRSBJ* 12:37; *Sifre Deut.* 37; *Gen. R.* 10:9, 19:10, 56:11, 63:2.

²⁶Op de gelijkenis in *t. B.K. 7:4* volgt bovendien een tweede gelijkenis waarin wordt uitgelegd waarom de stenen tafelen in Ex. 34:1, geschreven na het gouden kalf incident, het werk van Mozes zijn. In het narratief van deze gelijkenis draait het om de ontrouw van de vrouw aan haar man, waarna de vrouw zelf voor de benodigdheden voor het scheidingsdocument moet zorgen.

²⁷*MRI Shirata* 3:80–84; *MRSBJ* 12:37; *Sifre Deut.* 37.

²⁸*Gen. R.* 56:11 (Abraham), 63:2 (Jacob).

²⁹*Gen. R.* 10:9.

³⁰Zie ook *Gen. R.* 28:6. Het omgekeerde is het geval in *Gen. R.* 9:4. Hierin bouwt een koning (God) een bruidskamer voor zijn dochter (Israël), maar wordt aan de aanstaande echtgenoot van de dochter niet gerefereerd.

wordt duidelijk in een contrastgelijkenis in de derde-eeuwse *midrasj Sifre Deuteronomium* waarin een vader een huwelijksmaaltijd organiseert voor zijn zoon:

Naar de menselijke maat: Wanneer iemand een huwelijksmaaltijd voor zijn zoon organiseert en zich verheugt in de bruidskamer, laat hij zijn schatten en al wat hij heeft zien. Echter, Hij Die Sprak En De Wereld Was [God] is niet zo, maar ‘En Hij kwam [met] *enkelen van de heilige myriaden*’ (Deut. 33:2) en niet ‘[met] *alle heilige myriaden*’. (*Sifre Deut.* 343, ed. Finkelstein, 398)

In de socioculturele context, zoals hierboven beschreven, was het waarschijnlijk niet gebruikelijk dat de bruid bij de huwelijksmaaltijd aanwezig was. De aangehaalde tekst legt de nadruk op de schatten van de vader van de bruidegom om duidelijk te maken dat God weinig engelen mee heeft genomen bij zijn verbondssluiting met Israël op de berg Sinaï. Deze verbondssluiting wordt in het narratief weergegeven als een huwelijksmaaltijd die een vader (God) voor zijn zoon (Israël) organiseert. Aangezien de gelijkenis impliceert dat de zoon met een vrouw trouwt, zou haar aanwezigheid de vraag op kunnen roepen welk element met de vrouw zou corresponderen in de toepassing. Vanwege de toepassing op de verbondssluiting zou zelfs de suggestie gewekt kunnen worden dat Israël een relatie aangaat met een andere godheid.³¹ Vanwege deze theologische onmogelijkheid is het van belang dat de gelijkenis niet te veel aandacht vestigt op de bruid.³²

De rabbijnse en nieuwtestamentische gelijkenissen verschillen dus niet veel van elkaar in de wijze waarop ze bruiden hebben weergegeven. Beide groepen weerspiegelen de stereotype, passieve rol van bruiden in het proces van huwelijksluiting en laten de feitelijke verwijzing naar een bruid afhangen van de vraag of ze een personage moet of mag representeren in de toepassing van de gelijkenis. In het mannelijke perspectief van waaruit de gelijkenissen zijn geschreven, heeft de bruid geen stem en treedt zij nauwelijks handelend op.

Vrouwen in huishoudelijke context

Hoewel vrouwen als bruid veelal afwezig zijn of een passieve rol hebben in gelijkenissen, komen zij in andere rollen wel als belangrijkste, handelende personages voor. Veel van deze gelijkenissen voeren vrouwen op in de context van huishoudelijk werk. Voorbeelden uit vroegchristelijke teksten zijn de gelijkenissen van het verloren muntstuk (Luc. 15:8–10) en van het zuurdeeg

³¹ In andere gelijkenissen wordt de huwelijksmetafoor vaak toegepast op de verbondsrelatie tussen God en Israël, die respectievelijk als man en vrouw worden weergegeven, zie *t. B.K.* 7:4; *MRSbJ* 12:37; *Sifre Num.* 131.

³² Voor een toelichting op de theologische duiding van discrepanties tussen het narratief en de toepassing van gelijkenissen, zie D. Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge, Mass., 1991, 68–69, 77–82.

(Mat. 13:33//Luc. 13:20–21//Ev. Thom. 96). Beide gelijkenissen gaan over het koninkrijk van God en zijn verbonden met een vergelijkbare gelijkenis waarin een man de hoofdrol speelt.

De eerste gelijkenis gaat over een vrouw die tien drachmen bezit en er één van verliest. Zij steekt een lamp aan en veegt het huis aan tot ze de munt gevonden heeft, waarna zij haar vriendinnen en buurvrouwen bijeenroept om in haar vreugde te delen.³³ De vreugde van de vrouwen over het terugvinden van het verloren muntstuk wordt vergeleken met de vreugde van Gods engelen over de bekering van een zondaar. Hoewel de toepassing over bekering gaat, lijkt de gelijkenis in eerste instantie een identificatie met degene die zoekt te veronderstellen. De vraag wordt daardoor opgeroepen of de vrouw een beeld voor God is, of dat de hoorders verschillende mogelijkheden worden geboden om zichzelf te identificeren.³⁴ De gelijkenis is verbonden met die over een man die een van zijn honderd schapen verliest en op zoek gaat naar het verloren schaap. In de gelijkenis over het muntstuk spelen echter alleen vrouwen een rol.³⁵ Mogelijk was een dergelijke verbinding tussen twee gelijkenissen bedoeld om zowel mannen als vrouwen aan te spreken.³⁶

In de andere gelijkenis wordt het koninkrijk vergeleken met zuurdeeg dat door een vrouw ‘verborgen’ wordt in een grote hoeveelheid meel. De gelijkenis is verbonden met de lastig te interpreteren gelijkenis van het mosterdzaad dat door een man gezaaid wordt, waarbij de overeenkomst blijkbaar de grote gevolgen van een klein begin is.³⁷ Waar in de synoptische versie de vrouw in de bijzin voorkomt,³⁸ is zij in het *Evangelie van Thomas* voorop geplaatst:³⁹

³³ De achtergrond en inhoud van de gelijkenis doet vermoeden dat het om een arme vrouw gaat die mogelijk leefde van loonarbeid waarvan het kleine bedrag dat zij daarvoor ontving de opbrengst was. Een drachme was ongeveer een dagloon van een man. Vrouwen verdienden over het algemeen met textielwerk ongeveer de helft daarvan in een dag. De gelijkenis is echter niet expliciet over de leefomstandigheden van de vrouw. Zie voor achtergronden A. Merz, ‘Last und Freude des Kehrens (Von der verlorenen Drachme): Lk 15,8–10’, in R. Zimmermann (red.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2015², 610–617, 612.

³⁴ Zie Merz, ‘Last und Freude’, 611, 613–614, 616.

³⁵ De vorm van τὰς φίλας καὶ γέιτονας in Luc. 15:9 laat zien dat het hier alleen om vrouwen gaat.

³⁶ Merz, ‘Last und Freude’, 610–611 betreft de identificatie ‘zondaren’ uit het redactionele kader van de tekst in Luc. 15:1–2 op zowel mannen als vrouwen. De zinsnede ἐξ ὑμῶν (15:4) bij de gelijkenis over de man ontbreekt echter bij de gelijkenis over de vrouw (zie 15:8), zie ook Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern*, 139.

³⁷ De genderspecifieke verbinding komt ook naar voren in Mat. 24:39–40 waar twee mannen ‘in het veld’ tegenover twee vrouwen ‘die malen met een handmolen’ worden geplaatst.

³⁸ Namelijk: “Het koninkrijk van de hemel lijkt op zuurdesem die door een vrouw ...” (Mat. 13:33) en “Waarmee zal ik het koninkrijk van God vergelijken? Het lijkt op zuurdesem die door een vrouw ...” (Luc. 13:20–21).

³⁹ Volgens R. Valantasis, *The Gospel of Thomas*, London 1997, 176–177 weerspiegelt de vooropplaatsing van de vrouw de prominente positie van vrouwen in de gemeenschap achter het *Evangelie van Thomas*. Deze conclusie volgt echter niet zonder meer uit de tekst.

Het koninkrijk van de Vader lijkt op een vrouw. Zij nam een klein beetje zuurdesem, stopte het in een stuk deeg en maakte er grote broden van. Wie oor heeft, laat hij horen. (*Ev. Thom.* 96)⁴⁰

Deze gelijkenis in het *Evangelie van Thomas* is onderdeel van een serie van drie gelijkenissen over het koninkrijk. De andere twee gaan over een vrouw (*logion* 97) en een moordenaar (*logion* 98) en hebben geen van beide een parallel in de nieuwtestamentische geschriften. In de gelijkenis uit *logion* 97 vergelijkt Jezus het koninkrijk van de Vader met:

(...) een vrouw die een kruik vol meel draagt. Toen ze nog een heel eind te gaan had, brak het oor van de kruik af. Het meel stroomde achter haar op de weg. Zij wist het niet, ze had het ongeluk niet opgemerkt. Toen ze thuis kwam, zette ze de kruik neer en merkte ze dat die leeg was. (*Ev. Thom.* 97)⁴¹

De tekst geeft geen expliciete toepassing, waardoor de uitleg van deze gelijkenis erg onzeker is.⁴² De meest gangbare interpretatie is echter negatief en richt zich met name op de onwetendheid van de vrouw. De gelijkenissen in de context lijken echter bedoeld als positieve voorbeelden, ondanks het feit dat de beelden zelf negatief opgevat zouden kunnen worden. Volgens enkele uitleggers moet de gelijkenis dan ook positief uitgelegd worden als beeld voor een zuivering onderweg.⁴³ Wat de handeling van de vrouw betreft, is het dragen van een kruik met meel in ieder geval verbonden met de bereiding van brood. De vrouw is naar alle waarschijnlijkheid naar de markt geweest, een taak die zowel door mannen als door vrouwen werd verricht.⁴⁴ De gelijkenissen gebruiken in ieder geval beelden uit het proces van het bereiden van brood, wat doorgaans werd gezien als het werk van een vrouw.

Soortgelijke gelijkenissen over huishoudelijk werk zijn te vinden in rabbijnse teksten. Verschillende gelijkenissen hebben betrekking op het bereiden van voedsel. Zo worden in de vijfde-eeuwse *midrasj Genesis Rabba* het

⁴⁰ Vertaling R. Roukema, *Het Evangelie van Thomas*, Zoetermeer 2005, 85.

⁴¹ Vertaling Roukema, *Evangelie van Thomas*, 85, 87.

⁴² Zie het overzicht van verschillende interpretaties in S. Gathercole, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (Texts and Editions for New Testament Study 11), Leiden 2014, 549–553.

⁴³ In plaats van de vertaling ‘zij had het ongeluk niet opgemerkt’ stelt bijvoorbeeld Gathercole, *Gospel of Thomas*, 551–554 daarom de vertaling ‘zij voelde zich niet moe’ voor, verwijzend naar een vergelijkbare gelijkenis in *Homilie* 23,4 van Pseudo-Macarius.

⁴⁴ Het is duidelijk dat vrouwen markten bezochten en daar ook (zelf geproduceerde) producten verkochten. In de rabbijnse bronnen is echter een duidelijke terughoudendheid aan te wijzen die verband houdt met de seksualiteit van vrouwen, zie C.M. Baker, *Rebuilding the House of Israel: Architecture of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford 2002, 77–112. Interessant is de gelijkenis over een ongetrouwde vrouw die opgemaakt naar de markt gaat en meteen het onderwerp van verdachtmaking wordt, zie *ARNb* 21 en *t. Kidd.* 1:12.

bevochtigen van de aarde en de schepping van de mens uit stof in Genesis 2:6–7 met elkaar verbonden door een gelijkenis over een vrouw die deeg bevochtigt en daarna een deel daarvan voor het maken van koeken bestemt (*Gen. R.* 14:1).

In een tekst uit de *Talmoed Jeroesjalmi* wordt het motief van het bereiden van brood verbonden met het motief van het verliezen van munten (zie *j. Sjev.* 6:5, 31a).⁴⁵ Een vrouw gaat naar het huis van haar buurvrouw om gezamenlijk brood te bereiden. Tijdens het kneden van het deeg vallen twee *denarii* die zij bij zich heeft in het deeg. Wanneer zij later opmerkt dat de munten missen, doorzoekt zij eerst haar eigen huis, maar daar kan zij de muntstukken niet vinden. Vervolgens gaat zij naar haar buurvrouw en vraagt om de munten in de veronderstelling dat zij die in haar huis verloren moet hebben. De buurvrouw zweert tot tweemaal toe op het leven van haar zonen dat zij de munten niet heeft en beide zonen sterven. Wanneer bij de begrafenismaaltijd het brood wordt gebroken, vallen daaruit de twee munten. De toepassing van het verhaal is een aansporing om niet te lichtvaardig een eed te zweren.

Interessant is dat het verlies en zoeken van muntstukken in deze tekst in verband is gebracht met vrouwen, evenals in de nieuwtestamentische gelijkenis. Het is niet toevallig dat een waarschuwing tegen het zweren van eden wordt geïllustreerd met een voorbeeld over vrouwen. Volgens Galit Hasan-Rokem is het een uitdrukking van de negatieve waardering van het spreken van vrouwen in rabbijnse bronnen.⁴⁶ In een latere rabbijnse gelijkenis wordt het motief van het verliezen van munten daarentegen verbonden met een mannelijke hoofdpersoon (*Hoogl. R.* 1:9).⁴⁷ In deze gelijkenis wordt de Bijbelse tekst over het zoeken van wijsheid als naar zilver (*Hoogl.* 2:4) verbonden met een gelijkenis van een man die een *sela* en een *obol* verliest in huis en vervolgens alle lampen aansteekt om de muntstukken te vinden.⁴⁸ De

⁴⁵ Vgl. *Lev. R.* 6:3; *Pesk. Rab.* 22:6. De tekst is geen gelijkenis, maar een zogenaamde *ma'aseh*, ofwel een *exemplum*.

⁴⁶ G. Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003, 14. De rabbijnse bronnen laten beperkingen zien op geloften en eden van vrouwen. Wanneer het onderwerp ter sprake komt is dat in relatie tot mannen, zie Romney Wegner, *Chattel or Person*, 126–127, 141–143. Verschillende teksten beschouwen vrouwen als praatziek en brengen het spreken van vrouwen in verband met seksualiteit of hekserij, zie *Gen. R.* 18:2, 80:5; *b. Kidd.* 49b; *m. Avot* 1:5; *b. Ned.* 20a; *m. Ket.* 1:8, 7:6; *b. Ket.* 13a; *b. Pes.* 111a. Hekserij door vrouwen is veelal verbonden met huishoudelijk werk, zie *t. Sjab.* 6:14–15; *j. Sanh.* 6:8; *j. Hag.* 2.2. Volgens Hasan-Rokem laat *m. Pes.* 3:4 zien dat de rabbijnen het nodig vonden het huiselijk werk dat vrouwen gezamenlijk uitvoerden te reguleren. Het zweren van een eed speelt ook een rol in de gelijkenis over de weduwe en het bokje (zie onder).

⁴⁷ Vgl. ook het voorbeeld van gierigheid in Theophrastus, *Karakterschetsen* 10:6 waar een man het hele huis doorzoekt nadat zijn vrouw een driepenningsstuk (*trichalkon*) is verloren. Merz, 'Last und Freude', 613 veronderstelt dat hier het zoeken door de man in plaats van de vrouw zijn gierigheid onderstreept.

⁴⁸ Zie ook de voorafgaande gelijkenis in *Hoogl. R.* 1:9 over een koning die een object van grotere waarde verliest en die zoekt met een goedkope lampenpit ter waarde van een *assarius*.

toepassing maakt vervolgens vanuit de inspanning om deze munten te vinden een *a minore ad maius* (*kal wa-chomer*) argument voor het zoeken van de woorden van Tora die leven geven in deze en de komende wereld. Het beeld van de man is hier mogelijk gekozen om aan te sluiten bij de toepassing. Het bestuderen van de Tora was volgens de rabbijnen immers in het bijzonder weggelegd voor mannen.⁴⁹

Enkele gelijkenissen hebben ten slotte betrekking op het verwerken van wol. Het beeld van het spinnen komt voor in een spreuk van Jezus over de ‘lilies van het veld’ (Mat. 6:28–29//Luc. 12:27–28).⁵⁰ Een voorbeeld uit de rabbijnse literatuur is de volgende gelijkenis:

Rabbi Juda de Prins: ‘Men vertelde deze gelijkenis, waarmee kan het worden vergeleken? Met iemand die een vrouw trouwde. Men zei tegen haar: “Je bent met hem getrouwd, kaard dus zijn wol.”’ (*MRSbJ* 51:14, ed. Epstein-Melamed, 145)⁵¹

De gelijkenis is onderdeel van het commentaar op Exodus 20:1 en vergelijkt het verbond tussen God en Israël met een huwelijk. Het werken met wol is een beeld voor huwelijkse trouw en wordt vergeleken met het onderhouden van de geboden door Israël.

In *Genesis Rabba* 56:11 wordt een gelijkenis verteld van een vrouw die rijk is geworden met haar spintol en zegt dat deze daarom niet meer uit haar handen zal wijken. Sommige versies van de tekst vergelijken het met de rijkdom van Abraham als gevolg van zijn toewijding aan de Tora.⁵² Het werk van vrouwen vormde een belangrijke bijdrage aan de huishoudelijke economie van de oudheid. De geproduceerde goederen waren het bezit van het hoofd van het huishouden en wat niet nodig was voor het eigen huishouden kon worden verkocht voor aanvullend inkomen. Alleen in bepaalde gevallen was de

⁴⁹ Zie over de (on)mogelijkheid voor vrouwen om de Tora te bestuderen T. Ilan, *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women’s History from Rabbinic Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 41), Leiden 1997, 166–171.

⁵⁰ Het beeld van kaarden en spinnen ontbreekt in de Koptische tekst van *Ev. Thom.* 36, maar is wel aanwezig in de Griekse versie van P. Oxy. 655 1:1–17, zie Roukema, *Evangelie van Thomas*, 54–57. H. Hearon, A.C. Wire, ‘Women’s Work in the Realm of God’, in M.A. Beavis (red.), *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* (Biblical Seminar 86), London 2002, 136–157, 138 wijzen erop dat in het beeld van de lilies het werk van vrouwen verbonden is met het ‘zaaien en maaien’ van de vogels als mannenwerk buitenshuis.

⁵¹ De gelijkenis is waarschijnlijk onderdeel van de vroege *midrasj Mechilta van Rabbi Simeon bar Jochai*, maar de tekst is alleen bekend uit de middeleeuwse collectie *Midrasj ha-Gadol*, zie Stemberger, *Einleitung*, 392–393.

⁵² De toepassing ontbreekt in de belangrijkste handschriften, maar is te vinden in een laat handschrift en de eerste drukeditie.

opbrengst van haar werk het bezit van de vrouw zelf.⁵³ De rijkdom van de vrouw is dus niet noodzakelijk een aanduiding voor een zelfstandige positie. Het beeld in de gelijkenis uit *Genesis Rabba* is in ieder geval uitzonderlijk en is vooral ook een aanduiding voor de deugdzaamheid van de vrouw.⁵⁴

De beelden in al deze gelijkenissen gaan grotendeels terug op de sociale realiteit van vrouwen. Een veel geciteerde tekst die een beeld geeft van de rol van (getrouwde) vrouwen in de cultuur van het Romeinse Palestina in deze periode is *Misjna Ketoebot* 5:5 (ed. Albeck, 3:105). Hier worden de taken omschreven die een vrouw voor haar man moet vervullen, namelijk ‘meel malen en brood bakken en kleding wassen en eten koken en haar kind zogen en zijn bed opmaken en werken met wol’. Wanneer een vrouw een of meerdere slaven meenam in haar huwelijk, kon zij volgens deze tekst een deel van deze taken door hen laten uitvoeren, maar ook dan kon haar man haar opdragen om te spinnen, omdat ‘ledigheid leidt tot onkuisheid’. Het malen van meel en bakken van brood waren dus taken van vooral arme vrouwen, hetgeen in de praktijk een groot deel van de bevolking betrof. Het bereiden van voedsel gebeurde in veel gevallen gezamenlijk met buurvrouwen. In een meer welvarend huishouden werd dit werk door slavinnen uitgevoerd (zie onder).⁵⁵ Het werken met wol werd voor elke vrouw als deugd gezien. Rabbijnse teksten laten hetzelfde perspectief als Grieks-Romeinse bronnen zien, waarin spinnen een symbool is voor de goede, hardwerkende en kuise vrouw en echtgenote.⁵⁶ Een spinnende en wevende vrouw bleef binnenshuis en kon dus niet buitenshuis naar seksuele ontmoetingen op zoek gaan.⁵⁷

De beelden van vrouwen in de hier besproken gelijkenissen sluiten dus aan bij de traditionele rollen die vrouwen toegedeeld kregen in een patriarchale

⁵³ Zie *m. Ket.* 5:8–6:1, 11:1 en de bespreking in M. Peskowitz, *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, and History*, Berkeley 1997, 95–108.

⁵⁴ Zie ook de beschrijving van de sterke vrouw in Spr. 31:10–31 die weliswaar een zekere mate van zelfstandigheid heeft (31:14, 16, 18, 31), maar handelt ten behoeve van haar man en huishouden (31:11–12, 15, 21, 27). Volgens Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 95–108 wordt de ‘economic agency’ van vrouwen in de rabbijnse literatuur bovendien sterk ingeperkt en nauw verbonden met seksualiteit. Vgl. Teugels, ‘Unraveling the Rabbi’s Web: A Response to Miriam Peskowitz’, in J.W. van Henten, A. Brenner (red.), *Families and Family Relations as Represented in Early Judaism and Early Christianity: Texts and Fictions* (Studies in Theology and Religion 2), Leiden 2000, 135–142. Het vervaardigen van stoffen en kleding van hoge kwaliteit kon in sommige gevallen een aanzienlijk inkomen opleveren, zie Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, London 1994, 88–91, 96–97, 106–114, 126, 129–130.

⁵⁵ Zie over het bereiden van brood uitvoerig J. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge 2010, 22–28.

⁵⁶ Teugels, ‘Unraveling’, 135–142, 135.

⁵⁷ Zie Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 77–108 die het rabbijnse discours binnen de context van de Romeinse cultuur plaatst.

samenleving. Het zijn stereotypen die onderdeel zijn van de normatieve, patriarchale *constructie* van de rollen van vrouwen. In de rabbijnse literatuur worden vrouwen dan ook vaak nadrukkelijk tegenover het mannelijke rabbijnse ideaal geplaatst ('othering').⁵⁸ De beelden sluiten aan bij het begrenzen van vrouwen tot het domein van het huis.⁵⁹ Het feit dat het werk van vrouwen binnen het huis als ideaal wordt voorgespiegeld, kan verklaren waarom het in de gelijkenissen een positief beeld is, bijvoorbeeld voor het onderhouden van de Tora, de relatie tussen God en zijn volk, het koninkrijk van God, of het handelen van God zelf.⁶⁰ Vanwege deze positieve waardering kunnen deze beelden verbonden worden met gelijkenissen over het werk van mannen.

De verbinding tussen twee genderspecifieke gelijkenissen (*Doppelgleichnisse*) is mogelijk bedoeld om zowel mannen als vrouwen aan te spreken.⁶¹ Sommigen zien in deze parallellie echter een aanwijzing voor het doorbreken van het patriarchale perspectief.⁶² De secundaire plaatsing van de gelijkenissen over vrouwen en het exclusieve gebruik van positieve stereotypen pleiten hier echter tegen. De betekenis voor de sociale realiteit van vrouwen was naar alle waarschijnlijkheid beperkt. De stereotype beelden in de gelijkenissen moeten in ieder geval niet zonder meer vereenzelvigd worden met de sociale werkelijkheid van (vrouwen binnen) de vroegchristelijke en rabbijnse beweging. Die werkelijkheid was veelvormiger dan de gelijkenissen laten zien.⁶³

⁵⁸ M.L. Satlow, 'Fictional Women: A Study in Stereotypes', in P. Schäfer (red.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III* (Texts and Studies in Ancient Judaism 93), Tübingen 2002, 225–243.

⁵⁹ Zie Ilan, *Jewish Women*, 128–129 en Romney Wegner, *Chattel or Person*, 145–167.

⁶⁰ Enkele van de gelijkenissen sluiten daarmee aan bij vrouwelijke beelden voor God uit de Hebreeuwse Bijbel (zie Jes. 49:15, 66:13).

⁶¹ Zie G. Theissen, *Jesus als historische Gestalt: Beiträge zur Jesusforschung* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 202), Göttingen 2003, 96–100 die het als uniek voor Jezus beschouwt. T. Ilan, 'The Women of the Q Community within Early Judaism', in M. Tiwald (red.), *Q in Context II: Social Setting and Archeological Background of the Saying Source* (Bonner Biblisch Beiträge 173), Göttingen 2015, 195–209, 196–200 laat echter zien dat het verschijnsel niet beperkt is tot vroegchristelijke teksten.

⁶² Volgens bijvoorbeeld L. Schottruff, 'Itinerant Prophetesses: A Feminist Analysis of the Sayings Source Q', in R.A. Piper (red.), *The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q* (Supplements to Novum Testamentum), Leiden 1995, 347–360 beperkt Q vanuit een patriarchaal perspectief vrouwen weliswaar tot het huishouden, maar laten de genderspecifieke dubbelgelijkenissen een tegenstem horen door hun werk als gelijkwaardig aan dat van mannen te beoordelen. Volgens Schottruff bestonden in de Q-gemeenschap rondtrekkende vrouwelijke profeten die buiten het huishouden optraden.

⁶³ Sommige taken die vrouwen in het huishouden verrichtten, zoals weven en bakken, werden daarbuiten ook door mannelijke ambachtslieden uitgevoerd, zie Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 49–94. Verschillende teksten tonen echter ook vrouwen die (zelfstandig) buitenshuis optreden als producenten en verkopers van goederen, zie Ilan, *Jewish Women*, 184–190.

Slavinnen

In het Nieuwe Testament komen we op meerdere plaatsen slavinnen tegen. Vaak worden ze echter door de vertalingen aan het oog onttrokken. Zo vertaalt de Nieuwe Bijbelvertaling in een aantal teksten παιδίσκη met ‘dienstmeisje’ (Marc. 14:66; Hand. 12:13).⁶⁴ Hoewel ‘dienstmeisje’ mooi klinkt, en associaties oproept met uitgebreide huishoudens in het negentiende-eeuwse Europa, gaat het hier zeer waarschijnlijk ‘gewoon’ om een jonge slavin. Dit wordt duidelijk in Galaten 4:22 waar hetzelfde woord gebruikt wordt om Hagar, de slavin van Sara aan te duiden. Hier vertaalt de Nieuwe Bijbelvertaling overigens, inconsequent, wel met ‘slavin’. In enkele andere Nederlandse vertalingen (Willibrordvertaling, Statenvertaling, NBG51) wordt παιδίσκη dan ook in alle gevallen met ‘slavin’ vertaald.

De aanwezigheid van slavinnen in het Nieuwe Testament hoeft niet te verrassen. Slaven waren alomtegenwoordig in het Romeinse Rijk, en dus ook in Romeins Palestina.⁶⁵ Vrouwelijke slaven dienden in de steden als onder meer koks, voedsters, prostituees en concubines, en vormden door hun voortplantingsmogelijkheden een uniek middel voor slaveneigenaren om hun ‘kudde’ (in de terminologie van slavenhouders⁶⁶) op natuurlijke wijze uit te breiden. Ook op het platteland en in de mijnen kwamen vrouwelijke slaven voor, hoewel in Palestina deze vorm van grootschalige slaveninzet minder omvangrijk was. De rabbijnse bronnen lijken vrouwelijke slaven dan ook vooral te associëren met de huiselijke sfeer, en hetzelfde zien we in het Nieuwe Testament terug.⁶⁷

De nieuwtestamentische gelijkenissen gebruiken allerlei beelden uit het dagelijks leven om hun boodschap over te brengen. Het is dan ook niet vreemd dat slaven regelmatig figureren in deze gelijkenissen. In zeker zeven gelijkenissen hebben slaven een dominante rol, en in nog eens vier

⁶⁴ Parallellen Mat. 14:66–69 en Joh. 18:17.

⁶⁵ De meeste hedendaagse auteurs zijn van mening dat de joodse slavernij in de Grieks-Romeinse tijd niet wezenlijk verschillend was van die van de omliggende wereld. Zie bijvoorbeeld C. Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford 2005. Zie voor het gebruik van de term ‘Romeins Palestina’ het werk van dezelfde auteur.

⁶⁶ In de oudheid werd er op een instrumentele manier over slaven gedacht en gepraat, vergelijkbaar met de manier waarop er over vee werd gesproken. Zie K. Bradley, ‘Animalizing the Slave: The Truth of Fiction’, *Journal of Roman Studies* 90 (2000), 110–125 en specifiek over slavinnen J.A. Glancy, ‘The Mistress-Slave Dialectic: Paradoxes of Slavery in Three LXX Narratives’, *Journal for the Study of the Old Testament* 72 (1996), 71–87.

⁶⁷ C. Hezser, ‘Part Whore, Part Wife: Slave Women in the Palestinian Rabbinic Tradition’, in U.E. Eisen, C. Gerber, A. Standhartinger (red.), *Doing Gender – Doing Religion: Fallstudien zur Intersektionalitaet in fruehen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013, 303–323, 306 en J.A. Glancy, *Slavery in Early Christianity*, Oxford 2002, 16–24.

gelijkenissen komen ze als gesprekspartner of anderszins op het toneel.⁶⁸ Vrouwelijke slaven zijn in de gelijkenissen echter zeer zeldzaam. Er zijn maar twee gelijkenissen waarin zij een bescheiden rol spelen. In de ene gelijkenis—de gelijkenis van de onbarmhartige slaaf (Mat. 18:23–35)—wordt er slechts gerefereerd (vs. 25) aan het verkopen van de vrouw van de onbarmhartige slaaf (die dus kennelijk ook een slaaf was, of in ieder geval op het punt stond er één te worden). De andere gelijkenis, waar iets dieper op ingegaan zal worden, staat bekend als de wijze en de dwaze slaaf en vinden we in Matteüs 24:45–51 en Lucas 12:42–46. In de gelijkenis van de wijze en de dwaze slaaf gaat het om twee slaven die van hun heer op hun medeslaven moeten passen wanneer de heer naar het buitenland gaat—een zeer gebruikelijke gang van zaken in de oudheid.⁶⁹ De eerste, wijze, slaaf gaat op een verstandige manier om met zijn medeslaven, en wordt daarom door de heer bij zijn terugkomst beloond. De tweede slaaf bedrinkt zich echter en eet zich vol, en begint zijn medeslaven te slaan. Volgens de Nieuwe Bijbelvertaling van Lucas 12:45 slaat hij de ‘knechten en dienstmeisjes’ (τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας). Ook hier kan door de vertaling verwarring ontstaan over de terminologie. In de parallelle passage in Matteüs 24:49a is het echter overduidelijk dat het om slaven gaat; Matteüs gebruikt namelijk het woord *συνδούλοι*, medeslaven. Met de dwaze slaaf loopt het overigens niet goed af: hij ontvangt een zware, lichamelijke straf.

Waarom noemt Lucas de vrouwelijke slaven expliciet in zijn versie van de gelijkenis? Genderspecialisten zoals Marianne Bjelland Kartzow speculeren erover of het ‘slaan’ van de slavinnen wellicht anders van aard is dan het slaan van de mannelijke slaven. Is het mogelijk dat het hier gaat om een toespeling op seksueel geweld?⁷⁰ Gegeven het feit dat de slaaf zich overgeeft aan drank, eten en geweld, zou het volstrekt niet ondenkbaar zijn dat hij ook zijn seksuele lusten de vrije loop laat. We moeten echter voorzichtig zijn met te snelle conclusies. Het Evangelie van Lucas lijkt vrouwen namelijk in het algemeen vaker te noemen dan de andere evangeliën, vaak ook parallel met mannelijke personages.⁷¹ Bovendien komt de uitdrukkingwijze ‘mannelijke en vrouwelijke slaven’ op zeer neutrale wijze voor in de vroeggrabbijnse literatuur, bijvoorbeeld in de *Mechilta van Rabbi Isjmaël Nezikin* 13:73–74: ‘[iemand die]

⁶⁸ Slaven met een hoofdrol: Mat. 18:23–35; Mat. 24:45–51//Luc. 12:42–46; Luc. 17:7–10; Mat. 25:14–30//Luc. 19:12–27; Marc. 12:1–12//Mat. 21:33–44//Luc. 20:9–18//Ev. Thom. 65–66; Marc. 13:33–37//Luc. 12:35–38; Luc. 16:1–8. Een minder belangrijke rol, maar wel figurerend: Mat. 22:1–14//Luc. 14:15–24//Ev. Thom. 64; Mat. 13:24–30; Luc. 15:11–32; Luc. 13:6–9.

⁶⁹ Hezser, *Jewish Slavery*, 85.

⁷⁰ M.B. Kartzow, ‘Intersectional Studies’, in J.M. O’Brien (red.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Oxford 2014, 383–389, 387.

⁷¹ Zie Dowling, *Taking Away the Pound*, 60–68.

slaven en slavinnen (עבדים ושפחות), documenten, velden, en gewijd bezit [steelt] hoeft geen dubbele compensatie te betalen.⁷²

In het Nieuwe Testament zijn slavinnen in de gelijkenissen dermate schaars, dat er nauwelijks wat over hen te zeggen valt. In de rabbijnse literatuur komen vrouwelijke slaven in de gelijkenissen echter wat vaker voor. Opvallend is het dat er geen Hebreeuwse aanduiding is voor slavinnen die afgeleid is van het werkwoord ‘dienen’ (עבד), zoals de aanduiding voor een mannelijke slaaf. Slavinnen worden daarentegen aangeduid met אמה, אמהה, אמהות of soms met שפחה. Hoewel de rabbijnen het beter vonden dat moeders hun eigen kinderen voedden, was het vooral in de rijkere huishoudens een gebruikelijke praktijk dat een slavinnen als voedster (מניקה/מניקה) werd aangesteld.⁷³

In *Genesis Rabba* komen we een aantal gelijkenissen tegen met slavinnen. Zo gaan enkele gelijkenissen over voedsters, bijvoorbeeld de volgende:

Het lijkt op een koningszoon die aan het slapen was in zijn kribbe, en zijn voedster (מניקה) was ‘woest en ledig’ [verwijzing naar Gen. 1:2]. Waarom? Omdat zij wist dat ze de toekomst zou ontvangen uit zijn hand. (*Gen. R. 2:2*, ed. Theodor-Albeck, 1:15)

In deze parabel wordt uitgelegd wat er in Genesis bedoeld wordt met de aanduiding van de wereld als ‘woest en ledig’: in de toepassing lezen we dat zoals de aarde voorzag dat haar lot afhing van het handelen van mensen,⁷⁴ zo zag ook de voedster hoe nauw haar lot verbonden was met dat van haar (minderjarige) heer. Zijn ziekte of zelfs dood zou haar worden aangerekend. Hiermee wordt de kwetsbaarheid van de voedster onmiddellijk duidelijk.

In een gelijkenis uit *Genesis Rabba* 51:2 zien we een slavinnen in twee typisch vrouwelijke rollen: ze bakt brood, een activiteit die vaak geassocieerd wordt met vrouwen, én ze is moeder:

Het lijkt op een slavinnen die [brood] uit een oven aan het halen was. Haar zoon kwam en ze haalde er brood uit en gaf het aan hem. De zoon van haar meesteres kwam en

⁷² Een ander voorbeeld is te vinden in *Lev. R. 8:1*, zie Hezser, *Jewish Slavery*, 183. Overigens vinden we ook in *Hand. 2:18* een voorbeeld van het gepaard voorkomen van mannelijke en vrouwelijke slaven, maar die tekstplaats is deel van een citaat van Joël 2:29.

⁷³ Ilan, *Jewish Women*, 120–121, 307–308. Zie voor de Romeinse samenleving K. Bradley, ‘Wet-nursing at Rome: A Study in Social Relations’, in B. Rawson (red.), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, New York 1986, 201–229.

⁷⁴ Een negatief lot, zo blijkt uit de bewijstekst, *Gen. 3:17*: “de grond [zal] vervloekt zijn omwille van u” (Willibrordvertaling).

ze haalde er wat verbrande kooltjes uit, en ze gaf ze aan hem. (*Gen. R.* 51:2, ed. Theodor-Albeck, 2:533)⁷⁵

Deze gelijkenis wordt gebruikt om uit te leggen dat God zowel brood vanuit de hemel kon laten regenen voor Israël (Ex. 16:4), als hagel en vuur voor Sodom en Gomorra (Gen. 19:24). Wat opvalt is dat in deze gelijkenis de slavin dus met God vergeleken wordt.

In een andere gelijkenis gaat het niet om de functie van de slavin, maar om haar seksualiteit:

Het lijkt op een zoon van een koning die zich misdroeg met één van zijn slavinnen (אחת משיפחותיו). Zodra de koning hoorde van zijn wangedrag, stuurde hij hem het paleis uit. En hij [de prins] ging rond langs de deuren van de slavinnen, en niemand wilde hem ontvangen. Maar diegene die zich met hem had misdragen, opende haar deur en ontving hem. (*Gen. R.* 15:7, ed. Theodor-Albeck, 1:140)

Deze gelijkenis is extra interessant omdat ze licht werpt op een genderspecifiek probleem van de antieke (joodse) slavernij. We weten dat seksueel gebruik (misbruik) van zowel mannelijke als vrouwelijke slaven heel normaal was in de Romeinse samenleving.⁷⁶ Ook onder joden kwamen dergelijke relaties voor, zo blijkt uit bijvoorbeeld wetgeving over het kind van een slavin en een vrije man.⁷⁷ Vaak was dergelijk seksueel verkeer afdgedwongen. In deze gelijkenis kunnen we ons echter afvragen of de relatie niet met wederzijdse goedkeuring plaatsvond, daar de slavin haar deur voor de prins opent.⁷⁸ De uitnodiging aan de prins kan ook een manier zijn voor het meisje om zichzelf nog van enige status, bescherming en levensonderhoud te voorzien, aangenomen dat een weggestuurde prins nog over status en inkomen kon beschikken.⁷⁹

⁷⁵ We volgen hier de teksteditie van Theodor-Albeck. Er zijn ook manuscripten waarin de twee zonen omgekeerd worden: de zoon van de meesteres ontvangt het (goede) brood, en de zoon van de slavin wat kooltjes. Zie hierover R. Nikolsky, 'From Palestine to Babylonia and Back: The Place of the *Bavli* and the *Tanhuma* on the Rabbinic Cultural Continuum', in R. Nikolsky, T. Ilan (red.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia* (Ancient Judaism and Early Christianity 89), Leiden 2014, 284–305, 287–290.

⁷⁶ Glancy, *Slavery*, 9–38; Bradley, 'Animalizing the Slave', 115–116.

⁷⁷ Zie *m. Kidd.* 3:12 en de bespreking door G. Labovitz 'More Slave Women, More Lewdness: Freedom and Honor in Rabbinic Constructions of Female Sexuality', *Journal of Feminist Studies in Religion* 28 (2012), 69–87.

⁷⁸ De verwijzing naar een deur roept ook interessante vragen op over de slavenverblijven waarvan hier sprake is. Kennelijk wonen deze slavinnen buiten het paleis in woningen die zij op slot kunnen doen. Waarschijnlijk is dit ongebruikelijk. Columella spreekt bijvoorbeeld van cellen naast die van het vee (*Rustica* 1.6.8). Zie ook W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955, 107.

⁷⁹ Zie over de hiërarchie van de antieke joodse samenleving bijvoorbeeld P.V. Flesher, *Oxen, Women or Citizens? Slaves in the System of the Mishnah*, Atlanta 1988.

Hoewel er nog meer voorbeelden te geven zijn van slavinnen in rabbijnse gelijkenissen,⁸⁰ is het totale aantal gevallen in zowel de vroegchristelijke als de vroegrabbijnse gelijkenissen zeer gering. We kunnen ons dan ook afvragen waarom de vrouwelijke slaven relatief onzichtbaar zijn. Een algemene verklaring kan gevonden worden in het feit dat twee onderdrukte en onzichtbare posities in de slavin samenvallen, die van slaaf en die van vrouw. Er is hier sprake van een ‘discursive overlap’ die in het nadeel van de slavin uitvalt.⁸¹ Wanneer er over slaven gesproken wordt, is dat meestal in generieke (mannelijke) termen. Als slavinnen dan een keer genoemd worden, gaat het meestal om specifiek vrouwelijke rollen, rond geboorte, seksualiteit, kinderen en het huishoudelijke domein. Aangezien teksten vooral door slaveneigenaren, of in ieder geval vrije mannen, geschreven werden, en die teksten een androcentrisch perspectief hebben, is het eigenlijk nauwelijks verbazingwekkend dat vrouwelijke slavinnen in de oudheid meer dan enige andere groep ‘buiten de geschiedenis leven’.⁸²

Weduwen

In de gelijkenis van de rechter en de weduwe (Luc. 18:1–8) zien we een vrouw in een rol, waarin we haar nog niet eerder in dit artikel aantreffen. Waar een vrouw normaal gesproken gecontroleerd wordt door haar vader, man of (in het geval van slavinnen) eigenaar, heeft een weduwe een (doorgaans) onafhankelijker positie.⁸³ Dat maakt de weduwe bovenal tot een zeer kwetsbaar persoon, zonder bescherming en (vaak) zonder inkomen; de Hebreeuwse Bijbel staat niet voor niets vol met wetgeving om weduwen te beschermen.⁸⁴ Op een meer metaforisch niveau vertegenwoordigt de weduwe vaak Israël (of *pars pro toto* Jeruzalem), met name op momenten van nationale crisis.⁸⁵ Een mooi

⁸⁰ Bijvoorbeeld *Gen. R.* 42: 3, ed. Theodor-Albeck, 1:401 (met een parallel in *Lev. R.* 11: 7), of *Gen. R.* 45:10, ed. Theodor-Albeck, 1:458.

⁸¹ Hezser, ‘Part Whore, Part Wife’, 321 en S.R. Joshel, Sh. Murnaghan, ‘Introduction’, in S.R. Joshel, Sh. Murnaghan (red.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, London 1998, 1–21, 3.

⁸² Zie Glancy, ‘Mistress-Slave Dialectic’, 73 en A. Nandy, ‘History’s Forgotten Doubles’, *History and Theory* 34 (1995), 44–66, 50.

⁸³ De rabbijnen besteedden veel aandacht aan de beheersing van de vrouw door vader of man, maar kennen—afgezien van het leviraatshuwelijk—geen constructie om weduwen onder mannelijk gezag te houden na het sterven van hun man, zie Satlow, *Jewish Marriage*, 78. Wel is het zo dat een weduwe vaak onderhouden werd uit de nalatenschap van haar man, die beheerd werd door andere (mannelijke) familieleden, die daarmee *de facto* macht op haar konden uitoefenen, zie bijvoorbeeld Ilan, *Jewish Women*, 57–96, 147–151 en Romney Wegner, *Chattel or Person*, 14–17, 40–96, 71–73, 139–143.

⁸⁴ Zie bijvoorbeeld Deut. 14:28–29, 24:19, 26:12–13, 27:19 en Ex. 22:22. Zie daarnaast *ARNa* 38 voor een *ma’aseh* over een weduwe in grote armoede.

⁸⁵ A. Merz, ‘How a Woman Who Fought Back and Demanded Her Rights Became an Importunate Widow: The Transformations of a Parable of Jesus’, in T. Holmén (red.), *Jesus from Judaism to Christianity*:

voorbeeld hiervan vinden we in Klaagliederen 1:1 waar staat dat ‘de eens zo levendige stad [Jeruzalem] een weduwe is geworden’. In de rabbijnse literatuur (*Klaagl. R.* 1:1C) wordt met behulp van een gelijkenis uitgelegd dat hiermee bedoeld wordt dat Jeruzalem net zo hulpeloos is als een weduwe.⁸⁶

Anderzijds kan het weduwschap een vorm van handelingsvrijheid geven die voor vrouwen normaal gesproken niet beschikbaar is. In de gelijkenis van Lucas 18 ontmoeten we een weduwe in een dergelijke sterke rol: door vasthoudend bij een rechter te verzoeken om gerechtigheid, weet zij uiteindelijk haar zin te krijgen.⁸⁷ Zoals Annette Merz opmerkt, grijpt dit verhaal terug op bestaande Bijbelse modellen van sterke weduwen (denk aan Tamar, Ruth en Judith).⁸⁸ Merz benadrukt dat de weduwe in Lucas 18 een zeer actieve rol inneemt door de gedragscodes voor vrouwen te overschrijden: ‘She makes herself permanently visible, and in a culture which was obsessed with honour and shame, this made her *shameless* (...)’.⁸⁹

Een dergelijke ‘schaamteloze’ weduwe vinden we ook in een rabbijnse gelijkenis in *Genesis Rabba*. In deze gelijkenis, die trekjes heeft van een klucht of een ‘Schelmengeschiede’,⁹⁰ lezen we:

Een gelijkenis. Het lijkt op een bokje dat weggelopen was van de weide en een weduwe tegenkwam. Wat deed zij? Zij slachtte het en vilde het, plaatste het op een bed en bedekte het met een laken. Men kwam en eiste het [bokje] van haar terug. Zij zei: ‘Zo moge het deze vrouw vergaan, scheur af van het vlees van die daar en eet het als ik daarvan weet.’ (*Gen. R.* 91:7, ed. Theodor-Albeck, 3:1129)

Deze weduwe gebruikt een list om aan haar ondervragers te ontkomen: zij doet alsof er iemand (haar zoon?) onder het laken ligt en zweert op diens leven, terwijl het in werkelijkheid het bokje is—en van diens vlees zal zeker gegeten worden.⁹¹ Deze list lijkt door de rabbijnen positief beoordeeld te worden—de handelswijze van de weduwe wordt vergeleken met Jozef die onoprecht zweert op de naam van de farao (*Gen.* 42:15). Zo lijken er voor weduwen af en toe iets andere regels te gelden dan voor andere vrouwen in de door mannen gedomineerde antiek-joodse samenleving. Aan de andere kant bevestigt dat

Continuum Approaches to the Historical Jesus (Library of New Testament Studies 352), Londen 2007, 49–86, 60.

⁸⁶ Stern, *Parables in Midrash*, 99–101 en L. Schottroff, *The Parables of Jesus*, Minneapolis 2006, 96–97.

⁸⁷ Opmerkelijk is dat in een aantal rabbijnse gelijkenissen die het onrecht thematiseren dat weduwen wordt aangedaan, het meestal minder goed afloopt voor de weduwe. Zie *Lev. R.* 27:6 en *PRK* 15. In de *Pesikta* is het verder goed om op te merken dat een weduwe vergeleken wordt met een man die zijn recht probeert te halen. Wanneer het de man niet lukt, besluit de weduwe het niet eens te proberen.

⁸⁸ Merz, ‘How a Woman’, 66–69.

⁸⁹ Merz, ‘How a Woman’, 64.

⁹⁰ C. Thoma, H. Ernst, *Die Gleichnisse der Rabbinen. Volume 3: Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63–100; ShemR 1–22*, Bern 1996, 115.

⁹¹ Volgens de interpretatie van Thoma en Ernst doet de weduwe alsof het vlees van haar zoon is. Daar geeft de Hebreeuws tekst van de gelijkenis echter geen aanleiding toe (Thoma, Ernst, *Gleichnisse*, 115).

tegelijktijd de enorm sterke positie van de man; alleen als die volkomen uit beeld is, ontstaat er enige handelingsvrijheid voor de vrouw.

Conclusies

Het is vanuit het perspectief van de rabbijnse teksten niet vol te houden dat de vroegchristelijke gelijkenissen een revolutionair karakter zouden hebben en dat vrouwen in deze teksten een prominente rol spelen. In beide groepen van teksten komen we vrouwen tegen in dezelfde, veelal stereotype rollen. De waardering van deze rollen vindt in beide gevallen plaats vanuit een patriarchaal perspectief, waardoor de mogelijke toepassing van de beelden wordt bepaald. De verbinding tussen twee genderspecifieke gelijkenissen is evenmin duidelijk bewijs voor een bijzondere positie van vrouwen. Bovendien zijn dergelijke *Doppelgleichnisse* niet voorbehouden aan een van beide bewegingen. De gelijkenissen lijken daarmee vooral een afspiegeling te vormen van een gedeelde culturele context.

Het is echter niet zonder meer mogelijk uit deze fictieve teksten rechtstreekse conclusies te trekken over de werkelijke positie van vrouwen binnen de vroegchristelijke en vroegrabbijnse gemeenschappen. De wereld die opgeroepen wordt in de verhalen is noodzakelijkerwijs (deels) herkenbaar, maar hoeft niet samen te vallen met de werkelijkheid van (alle) vrouwen binnen deze bewegingen. Voor een volledig beeld daarvan moeten ook andere teksten dan de parabels in acht genomen worden. Het is echter zeer waarschijnlijk dat de rollen die vrouwen in de gelijkenissen krijgen toegedeeld, voor veel vrouwen in deze bewegingen overeenkwamen met hun dagelijkse realiteit. Op zichzelf genomen bieden vorm en inhoud van de gelijkenissen in geen van beide gevallen een bijzonder vernieuwend of bevrijdend perspectief.

A. Oegema MA is promovenda aan de Universiteit Utrecht, J.J.J. Pater MA en M.J. Stoutjesdijk MA zijn promovendi aan de Universiteit van Tilburg (foto's van links naar rechts). Allen doen onderzoek naar gelijkenissen in vroegchristelijke en vroegrabbijnse teksten binnen het NWO-project 'Parables and the Partings of the Ways'. E-mail: a.oegema@uu.nl, j.j.j.pater@uvt.nl, m.j.stoutjesdijk@uvt.nl.

