

VERBONDEN DOOR GELD

*De echtscheidingsuitspraak in Lucas 16:18 bekeken in de
context van een hoofdstuk over omgang met bezit*

SCRIPTIE TER AFRONDING VAN DE MASTER BIBLICAL STUDIES

Universiteit Utrecht
Faculteit Geesteswetenschappen
Departement Filosofie en Religiewetenschappen

Aangeboden aan:
dr. H.L.M. Ottenheijm en prof. dr. A.B. Merz

Krista Eikelboom
3354202

15 augustus 2015

VOORWOORD

Voor u ligt de scriptie die ik geschreven heb ter afronding van de master Biblical Studies aan de Universiteit Utrecht. De keuze voor deze master was niet vanzelfsprekend. Hoewel in mijn middelbareschooltijd de gedachte om Theologie te gaan studeren af en toe wel door mijn hoofd gespoekt heeft, viel mijn uiteindelijke keuze op de bachelor Nederlandse taal en cultuur. In het laatste jaar van mijn bachelor kwam de vraag op hoe ik mijn studie zou vervolgen, want dat ik nog door wilde studeren stond vast, maar dat ik een andere richting op wilde gaan ook. Mijn keuze voor Biblical Studies heb ik onder enige tijdsdruk, maar doordacht gemaakt. Het gevoel dat ik me intensiever bezig wilde houden met mijn geloof was in de jaren gebleven en heeft de doorslag gegeven.

Ondanks een waarschuwing van een vriendin had ik niet verwacht dat de studie mijn geloof ingrijpend zou veranderen. Dat deed het wel. Nieuw verworven kennis voerde een aanval uit op de geloofszekerheden die mij in mijn jeugd meegegeven waren. Mijn “kathedraal van zeker weten”, zoals Boele Ytsma (2009, p. 17) dat in zijn boek *Van de kaart* mooi noemt, stortte in, ligt nog steeds in puin en mijn verwachting is dat die nooit weer helemaal opgebouwd zal worden.

Hoewel de studie nogal voor veranderingen in mijn geloofsleven gezorgd heeft en ik ook niet meer terug zou kunnen en willen naar mijn leven van voor deze veranderingen, ben ik er nooit zeker van geweest dat Biblical Studies de juiste studiekeuze voor mij was. Het afronden van de studie door middel van het schrijven van een scriptie heeft me daarom erg veel tijd en moeite gekost. Maar juist daarom heb ik ook veel van de afgelopen periode geleerd. Ik weet nu wat mijn valkuilen zijn en kan daar in de toekomst voordeel uit halen.

Mijn dank gaat uit naar dr. Ottenheijm, die mij bij het schrijven van deze scriptie begeleid heeft en zich daarbij erg flexibel opgesteld heeft. Hij heeft mij geholpen om van een vaag idee tot een concreet onderzoek te komen, hij heeft mij nieuwe inzichten gegeven en zijn vertrouwen in mijn kunnen uitgesproken als ik daar zelf niet zo zeker van was. Ik dank prof. dr. Merz dat ze bereid was tweede beoordelaar te zijn. Ik dank mijn moeder voor haar telefoontjes die regelmatig als uitlaatklep dienden, en natuurlijk dank ik mijn man, Roald van Dillewijn, voor zijn meedenken, meeleven en geduld. Tegen alle mensen die mij het afgelopen jaar hebben gevraagd hoe ver ik was met de afronding van mijn studie kan ik nu zeggen: het is zover! Op naar de toekomst, wat die mij ook brengen mag.

Amersfoort, augustus 2015

ABSTRACT

Het doel van deze masterscriptie is een verklaring te geven voor de plaatsing van Jezus' echtscheidingsuitspraak in Lucas 16:18 in een hoofdstuk dat in het teken staat van omgang met bezit. Omdat het Lucasevangelie zelf geen helderheid biedt, is er gekozen voor een comparatieve analyse: in de vroeg-joodse geschriften – het Oude Testament, de vroeg-rabbijnse literatuur en de Dode Zee-rollen – is gekeken naar het verband tussen geld en bezit aan de ene kant en huwelijk en echtscheiding aan de andere kant. Uit het onderzoek blijkt dat in de vroeg-joodse literatuur de thema's met elkaar verweven waren. Lucas heeft deze traditie gevolgd en ook in zijn evangelie huwelijk, echtscheiding en bezit samengebracht.

INHOUDSOPGAVE

Lijst van gebruikte afkortingen.....	6
1. Inleiding	7
1.1. Onderzoeksvraag	8
1.2. Status quaestionis	8
1.3. Methode en opzet	12
2. Werkvertaling Lucas 16:1-31	15
3. Structuuranalyse	20
3.1. Positie van het hoofdstuk in het Lucasevangelie	20
3.2. Hoofdstuk 16.....	21
3.3. Conclusie	25
4. Huwelijk en echtscheiding in het Oude Testament	26
4.1. Huwelijk	26
4.2. Echtscheiding	31
4.3. Relatie tussen huwelijk/echtscheiding en bezit	32
5. Huwelijk en echtscheiding in de rabbijnse literatuur.....	35
5.1. Huwelijk	35
5.2. Echtscheiding	40
5.3. Relatie tussen huwelijk/echtscheiding en bezit	42
6. Huwelijk en echtscheiding in de Dode Zee-rollen	45
6.1. Huwelijk	45
6.2. Echtscheiding	47
6.3. Relatie tussen huwelijk/echtscheiding en bezit	48
7. Conclusie	50
Literatuur.....	52

LIJST VAN GEBRUIKTE AFKORTINGEN

1 Sam.	1 Samuel
11QT	11 ^e grot van Qumran, Tempelrol
2 Sam.	2 Samuel
4Q271	4 ^e grot van Qumran, fragment 271 (Damascus Document ^f)
4Q416	4 ^e grot van Qumran, fragment 416 (Instructie)
CD	Cairo Damascus
Deut.	Deuteronomium
Ex.	Exodus
Ez.	Ezechiël
Gen.	Genesis
Git.	Gittien
Hos.	Hosea
Jer.	Jeremia
Jes.	Jesaja
Jev.	Jevamot
Joz.	Jozua
Ket.	Ketoebot
Kid.	Kiddoesjien
Lev.	Leviticus
Luc.	Lucas
m.	Misjna
Marc.	Marcus
Mat.	Mattheüs
NA ²⁷	Nestle-Aland, 27 ^e editie van <i>Novum Testamentum Graece</i>
NBG 1951	Nederlands Bijbelgenootschap, vertaling uit 1951
NBV	Nieuwe Bijbelvertaling
Ned.	Nedariem
Nid.	Nidda
Num.	Numeri
Pal. San.	Palestijnse Sanhedrin
Recht.	Rechters
Sjab.	Sjabbat
t.	Tosefta

1. INLEIDING

Als idealist spreken verhalen over sociale rechtvaardigheid mij aan. De parabel van de rijke man en Lazarus in Lucas 16:19-31 is een dergelijke vertelling. In de cursus *Parabels in de synoptische traditie* heb ik me met die parabel beziggehouden. Het is een parabel waarin de tegenstelling tussen rijkdom en armoede, de omkeer van het aardse lot in het hiernamaals en de mogelijkheid van bekering centraal staan. Maar de parabel staat niet op zichzelf. Ik kwam erachter dat de aandacht van de evangelist Lucas binnen het gehele evangelie uitgaat naar sociale kwesties, in het bijzonder wanneer die betrekking hebben op geld en bezit. Zo komt het onderwerp tot uitdrukking in het Magnificat (Luc. 1:53), in de beschrijving van het optreden van Johannes de Doper (Luc. 3:10-13) en van Jezus' onderwijs in de synagoge (Luc. 4:18), in Jezus' veldrede (Luc. 6:20-26, 34, 35), in de parabel van de rijke dwaas (Luc. 12:13-21), in het verhaal van de rijke jongeling (Luc. 18:18-27) en in dat van Zacheüs (Luc. 19:7-10). Echter, nergens in het evangelie van Lucas is het onderwerp zo sterk aanwezig als in het zestiende hoofdstuk, waar het tot uitdrukking komt in de twee parabels die het hoofdstuk telt, die van de onrechtvaardige rentmeester (Luc. 16:1-8) en de eerder genoemde parabel van de rijke man en Lazarus, alsook in de tussenliggende uitspraken van Jezus over de mammon (Luc. 16:9-13) en de typering van de farizeeën als hebzuchtig (Luc. 16:14); het is een hoofdstuk dat in het teken staat van de houding tegenover en het gebruik van geld en bezittingen.

Voor bijna alle tekstgedeelten geldt dat hun plaats binnen het hoofdstuk met betrekking tot het thema vrij helder is. Maar juist omdat het in het hoofdstuk draait om de omgang met bezit, vallen een paar verzen op die niet binnen het thema lijken te passen. Het gaat om Lucas 16:16-18: spreuken over de blijvende geldigheid van de wet in de context van de verkondiging van het koninkrijk van God, en de uitspraak van Jezus dat zowel ieder die zijn vrouw wegzendt en met een andere vrouw trouwt als iemand die met een vrouw trouwt die door haar man weggezonden is, overspel pleegt. Later in mijn scriptie, in mijn bespreking van de structuur van het hoofdstuk en de plaats ervan binnen het Lucasevangelie zal ik kort uitleggen waarom ik denk dat de spreuken over de wet in het zestiende hoofdstuk te vinden zijn. Mijn aandacht gaat echter voornamelijk uit naar de plaatsing van de echtscheidingsuitspraak.

Men kan bij een vers als Lucas 16:18, de uitspraak van Jezus over echtscheiding, die inhoudelijk niet lijkt te passen bij de rest van het hoofdstuk, de schouders ophalen en simpelweg denken dat de evangelist niet geweten zal hebben waar hij het kwijt moest en dat hij de les van Jezus gewoonweg ergens tussen geplakt heeft. Ik schat de evangelist Lucas hoger in. Van een tekstschrijver en redacteur kun je verwachten dat hij nadenkt over de opbouw van zijn tekst. Een schrijver heeft doorgaans een doel voor ogen en werkt dat bewust uit. Voor de evangelist Lucas moet dat zeker zo geweest zijn, in de inleiding van zijn evangelie staat immers geschreven:

Nadat reeds velen zich tot taak hebben gesteld om een verslag te schrijven over de gebeurtenissen die zich in ons midden hebben voltrokken, en die ons zijn overgeleverd door degenen die vanaf het begin ooggetuigen zijn geweest en dienaren van het Woord zijn geworden, leek het ook mij goed om alles van de aanvang af nauwkeurig na te gaan en deze gebeurtenissen *in ordelijke vorm* [nadruk toegevoegd] voor u, hooggeachte Theofilus, op

schrift te stellen, om u te overtuigen van de betrouwbaarheid van de zaken waarin u onderricht bent. (Luc. 1:1-4, NBV¹)

Ik ga er dus van uit dat de evangelist Lucas elk deel van het evangelie bewust opgebouwd heeft en dat hij daarom ook de echtscheidingsuitspraak bewust op deze plek ingevoegd heeft. Het vers kan niet los gezien worden van zijn context. Ik verwacht daarom dat er, hoewel dat op het eerste gezicht niet lijkt, een verbinding is tussen Jezus' echtscheidingsuitspraak en het thema van het hoofdstuk: omgang met geld en bezit.

1.1. ONDERZOEKSVRAAG

De vraag die ik in deze masterscriptie probeer te beantwoorden is: waarom heeft de evangelist en redacteur Lucas Jezus' echtscheidingsuitspraak (Luc. 16:18) op deze plek geplaatst, oftewel: welk verband is er tussen het thema omgang met geld en bezit en de echtscheidingsuitspraak?

Voordat ik uitwerk welke stappen ik doorloop om tot een antwoord op deze vraag te komen, geef ik een overzicht van de stand van het wetenschappelijk debat tot nu toe rondom het onderwerp.

1.2. STATUS QUAESTIONIS

Er zijn maar weinig wetenschappers die zich beziggehouden hebben met de echtscheidingsuitspraak in Lucas 16:18. Zelfs in publicaties over echtscheiding laat men het vers regelmatig links liggen. Liever buigt men zich over de uitgebreidere echtscheidingspassages in Mattheüs 19:3-9 en Marcus 10:2-10.

Een aantal onderzoekers heeft geprobeerd de echtscheidingsuitspraak in de context van het hoofdstuk te plaatsen. Het idee dat de echtscheidingsuitspraak los lijkt te staan van het thema van het hoofdstuk wordt grotendeels door de commentaren bevestigd. Volgens Fitzmyer (1985, pp. 1119, 1121) lijkt de opmerking over echtscheiding die aan de parabel van de rijke man en Lazarus voorafgaat een heel ander onderwerp aan te kaarten dan de rest van het hoofdstuk en is er geen aannemelijke verklaring voor het vers op deze plek.

Plummer (1975, pp. 388-390) ziet meer eenheid in het geheel. Hij verbindt Lucas 16:18 met de verzen 16 en 17, Jezus' uitspraken over de wet. Maar hij meent dat de betekenis van Lucas 16:16-18 moeilijk te achterhalen is omdat de redevoering zozeer is samengevat dat de verbindende schakels verloren zijn gegaan. Volgens hem is de strekking van de verzen mogelijk geweest dat nu het Koninkrijk van God onder de mensen werd opgericht het des te noodzakelijker was om voor God gerechtvaardigd te zijn, dat de wet was vervangen en zijn exclusiviteit afgeschaft en dat iedereen daarom zijn weg kon forceren naar redding, maar dat de wet niet helemaal was verbannen: de morele principes van de wet waren onvergankelijk en bleven gelden. De echtscheidingsuitspraak was volgens Plummer een vermaning dat de echtscheidingen van Jezus' toehoorders, de farizeeën, de geest van

¹ Tenzij anders aangegeven, worden Bijbelcitaten weergegeven in de Herziene Statenvertaling.

de wet schonden. Hij gaat er daarbij van uit dat zij tot de School van Hillel behoorden, die de oudtestamentische echtscheidingswet vrijer interpreteerde dan de School van Sjammai.

Nolland (1993, pp. 796, 814, 820) veronderstelt dat de parabel van de rijke man en Lazarus in de bron die Lucas gebruikt heeft direct volgde op de parabel van de onrechtvaardige rentmeester. Volgens hem heeft Lucas de twee parabellen aan elkaar verbonden door een focus op geld in de toepassingen op de eerste parabel en heeft hij de eenheid versterkt door in het hoofdstuk het motief van het samenvallen van de eis van de wet en de prediking van het koninkrijk van God te ontwikkelen. Hij meent dat het doel van de verzen 16-18 is om een fundamenteel parallisme te identificeren tussen de eisen van de wet en die van de prediking van het goede nieuws van het koninkrijk van God: de vrije en overvloedige liefde van de hemelse Vader stelt in strijd met de verwachtingen nog rigoureuze eisen aan degenen die antwoorden dan de wet en de profeten daarvoor deden. Volgens Nolland is de kwestie van echtscheiding illustratief gebruikt om dit te onderstrepen – Jezus' kijk op echtscheiding is immers strenger dan wat er in het Oude Testament over geschreven staat² – maar ligt in het grotere geheel van het hoofdstuk de focus op de bevestiging en de intensivering van de eisen van de wet in het kader van rijkdom.

Zowel Nolland als Plummer beschouwt Jezus' kijk op echtscheiding als een voorbeeld van de continuering van de (morele) wet. Nolland laat tevens zien dat er niet alleen sprake is van een continuering, maar ook van een intensivering van de wet. Voor Daube (1956) is de interpretatie van beide commentatoren niet overtuigend genoeg, de uitleg verklaart immers niet waarom juist het voorbeeld van echtscheiding gebruikt wordt:

What have the permanence of the Law and the rejection of divorce to do with another? ... First we may fill in any gaps in the argument by drawing on the sermon on the mount.³ The result would be as follows: the Law stands and, indeed, ought to be kept in a fuller way than so far; thus, whereas formerly divorce was recognized provided the wife was given a bill, from now it will have no legal effect at all. ... [But] why is nothing said in Luke about a 'fulfilment', a greater perfection, of the Law? If the evangelist had reasons for suppressing this aspect, would he not have replaced it by something else to smooth the transition from the statement about the Law to that of divorce? Why of all the examples of 'fulfilment' enumerated in the sermon on the mount, should Luke—or Q—contain just divorce? (p. 297)

Jezus' echtscheidingsuitspraak is tevens een verbod op polygamie. Immers, een man die na een (ongeldige) echtscheiding met een andere vrouw trouwt, wordt veroordeeld als overspelige. Het hebben van meer dan één vrouw is dus niet toegestaan. Daube wijst erop dat in het onderwijs van de heterodoxe joodse groepen uit de tijd van het Nieuwe Testament de heiligheid van elke jota van de wet en de veroordeling van polygamie nauw met elkaar verbonden waren. Hij vertelt over een verhaal

² Waar in het Oude Testament echtscheiding toegestaan was, beschuldigt Jezus iemand die na zijn scheiding met een ander trouwt van overspel. Daaruit kan geconcludeerd worden dat Jezus echtscheiding niet als geldig zag. Jezus verbiedt met zijn uitspraak niet alleen seriële monogamie in het geval van echtscheiding, maar ook polygamie. Ook dat laatste is wel toegestaan in het Oude Testament.

³ In de Bergrede haalt Jezus een aantal geboden uit de wet aan en intensiveert deze. Dat laatste gebeurt hier in Lucas ook met Jezus' uitspraak over echtscheiding.

van Simeon ben Johai dat dateert uit ongeveer het midden van de tweede eeuw. In dat verhaal gaat het boek Deuteronomium op naar de hemel om Salomo aan te klagen wegens het verwijderen van een jota uit de voorschriften betreffende de koning. In plaats van *l' yrbh* (met klinkertekens *lo' yarbe*), 'hij zal zich niet veel vrouwen nemen', las Salomo *l' rbh* (*le' arbe*), 'tot een veelheid van vrouwen voor zichzelf'. Een dergelijke uitval van een jota heeft een tegenovergestelde betekenis tot gevolg en komt neer op een annulering van de gehele wet. Op de aanklacht van het boek Deuteronomium antwoordt God: "Solomon and a thousand like him will perish, but a word of thee will not perish." (Pal. San. 20c zoals geciteerd in: Daube, 1956, p. 298)

De duidelijke overeenkomsten tussen dit joodse verhaal en de uitspraken in Lucas 16 over de wet en echtscheiding geven een mogelijk antwoord op de vraag wat het permanente karakter van de wet en de afkeuring van echtscheiding met elkaar van doen hebben. Daarmee legt Daube, net als Nolland en Plummer, een link tussen de echtscheidingsuitspraak en de uitspraken over de wet. Alle drie slagen er echter niet in de echtscheidingsuitspraak en de rest van het hoofdstuk, waarin omgang met bezit een erg belangrijke rol speelt, te koppelen en negeren dus een groot en belangrijk deel van de context van het vers.

Greens (1997, pp. 599-604) interpretatie van Lucas 16:18 komt grotendeels overeen met die van Nolland. Ook hij verbindt de uitspraak over echtscheiding met uitspraken over de wet die aan het vers voorafgaan en wijst erop dat Jezus niet alleen hamert op de blijvende geldigheid van de wet, maar dat hij een stap verder gaat: "with respect to the one example of divorce and adultery, he offers a surprisingly rigorous interpretation" (p. 603). Maar de echtscheidingsuitspraak in Lucas 16:18 is volgens hem niet alleen een extreem voorbeeld van de blijvende geldigheid van de wet, Green meent dat er ook een link is tussen het vers en de rest van het hoofdstuk. Volgens hem is *βδέλυγμα*, 'gruwel', dat in Luc. 16:15 gebruikt wordt in de kritiek op de farizeeën dat zij zich rechtvaardigen tegenover mensen maar daarbij Gods wil uit het oog verliezen, het sleutelwoord dat verschillende delen van het hoofdstuk met elkaar verbindt. Green laat zien dat het Hebreeuwse woord voor 'gruwel', *תועבה*, in het Oude Testament onder andere gebruikt wordt om immorele financiële transacties (Deut. 25:16), afgoderij (Jes. 1:13; 66:3) en de kwestie van hertrouwen met een ex-vrouw (Deut. 24:4) te typeren. In hoofdstuk 16 van het Lucasevangelie komen ongeveer dezelfde onderwerpen samen: vrijwel het hele hoofdstuk draait om omgang met bezit en de parabel van Lazarus en de rijke man is hét voorbeeld van hoe het niet moet, de farizeeën worden getypeerd als hebzuchtig en dienen daarmee niet God maar verafgoden de mammon, en in vers 18 laat Jezus zich uit over echtscheiding. Maar Greens uitleg dat de samenhang in Lucas 16 ligt in het woord 'gruwel' is naar mijn mening niet aannemelijk. Het woord komt te vaak voor in de Hebreeuwse Bijbel om er conclusies uit te trekken. Het wordt namelijk niet alleen gebruikt in de contexten die Green geeft, ook veel andere zaken worden bestempeld als een gruwel⁴.

Bates (2013, pp. 75-76, 87-91) gaat een heel andere kant op met zijn interpretatie van Lucas 16:18. Hij betoogt dat Jezus, zoals hij geportretteerd wordt in Lucas 16:16-18, Herodes Antipas kleineert door middel van codetaal. Volgens Bates kwam het vaak voor dat gedomineerde individuen

⁴ Onder andere seksuele gemeenschap tussen twee mannen (Lev. 18:22, 20:13), onreine dieren (Deut. 14:3) en het dragen van mannenkleden voor vrouwen en vrouwenkleden door mannen (Deut. 22:5).

en groepen de schijn van onderwerping ophielden in hun “public transcript”, terwijl zij door middel van “hidden transcript” weerstand uitten in de richting van hun onderdrukkende sociaalpolitieke heersers. Dat is volgens hem ook in deze verzen het geval. Hij meent dat Antipas’ wrede behandeling van Johannes de Doper geleid heeft tot een zodanig bedreigende en instabiele situatie dat het voor Jezus veiliger en slimmer was om gecodeerde spottende toespelingen op zijn wangedrag te maken dan om die dingen onomwonden te zeggen. Het vermelden van Johannes de Doper in Lucas 16:16, gevolgd door illegale echtscheiding en hertrouwen, beweert Bates, is voor mensen “met oren om te horen” voldoende om te weten dat het hier over Herodes gaat die zijn vrouw verlaat (16:18a) om te hertrouwen (16:18b) met Herodias, de vrouw van zijn broer. Daarmee schendt hij ook nog eens de wet (16:17) die geslachtsgemeenschap met de vrouw van een broer verbiedt (Lev.18:16). De verzen 17-18 zijn volgens Bates dus geen geïsoleerde uitspraken over scheiding en de wet, maar een verholde bewering, gesproken tot de farizeeën, dat de kritiek van Johannes de Doper op Herodes geldig was.

Bates’ artikel geeft helaas weinig verduidelijking als het gaat om de plaatsing van de echtscheidingsuitspraak van Jezus in het Lucasevangelie. Het is mogelijk dat Jezus inderdaad kritiek op Herodes Antipas geuit heeft door middel van “hidden transcript”, maar voor deze uitleg is het noodzakelijk dat Lucas 16:16-18 oorspronkelijk ook al een eenheid was. De vraag is of dat zo is, aangezien in Mattheüs het equivalent van Lucas 16:18 op een andere plek in het evangelie staat dan die van de verzen 16 en 17⁵. Een duidelijker bezwaar is dat het artikel zich vooral richt op de historische Jezus en wat hij bedoeld heeft met de uitspraken en minder op wat Lucas’ bedoeling met de tekst was. Voor de evangelist Lucas was de methode van “hidden transcript” niet nodig. In zijn evangelie staat zelfs directe kritiek op Herodes Antipas:

Maar toen Herodes, de viervorst, door hem [Johannes de Doper] terechtgewezen werd omwille van Herodias, de vrouw van zijn broer Filippus, en om alle slechte dingen die Herodes deed, heeft hij ook dit nog bij dat alles gevoegd dat hij Johannes in de gevangenis opsloot. (Luc. 3:19-20)

Ook de context van Lucas 16:16-18 geeft geen aanleiding om te denken dat Lucas het hier over Antipas heeft. Bovendien laat deze uitleg van de echtscheidingsuitspraak eveneens de context, waarin geld en bezit een belangrijke rol speelt, links liggen.

De Vos (2007) is de enige die de echtscheidingsuitspraak wel degelijk linkt aan het thema van omgang met bezit. Hij behandelt Jezus’ uitspraak vanuit de sociale wetenschap. De uitspraak moet volgens De Vos geïnterpreteerd worden in de context van een agrarische samenleving, een collectivistische cultuur met eer en schande als dominante waarden. Een agrarische samenleving is een samenleving waarin de meerderheid boer is en probeert te produceren wat nodig is om te kunnen voortbestaan. Een kleine groep, de permanente elite, werkt niet zelf op het land maar leeft van de exploitatie van de boeren. De Vos stelt dat binnen een agrarische samenleving huwelijken doorgaans gearrangeerd werden door de ouders, omdat de economische consequenties ervan te belangrijk werden beschouwd om te worden beslist door jongeren. In agrarische samenlevingen was een huwelijk een sociaal contract, onderhandeld door families, met economische, religieuze en soms politieke consequenties. Een van de functies van huwelijken was de voortzetting van de familie door

⁵ Zie Mat. 19:9, 5:32, 11:12-13 en 5:18.

voortplanting. Maar huwelijken werden volgens De Vos ook uit economische belang ingezet als middel om de overlevingskansen van families te vergroten. Het samenvoegen van twee families was het belangrijkste mechanisme voor het delen van middelen, materieel en arbeid. Huwelijken van de elite werden volgens hem niet zozeer om economische redenen, maar om politieke redenen gesloten. Het was voor hen een middel om het sociale netwerk van de familie te vergroten en meer invloed en status te verkrijgen. Dit komt overeen met de verwachtingen van een collectivistische samenleving: huwelijken bestonden niet in het belang van het echtpaar, maar in het belang van de hele familie.

Volgens De Vos had ook echtscheiding niet alleen effect op het echtpaar, maar op de hele familie. In het geval van boeren betekende echtscheiding een economisch fiasco. Het was een enorme aanslag op de eer van de familie. Echtscheiding betekende het verlies van de gedeelde middelen en samenwerking, het verbreken van de extra familiebanden en de teruggave van huwelijks giften en indirecte huwelijks giften. Het kon een ruzie veroorzaken tussen de twee families, die verwoestend zou zijn in de context van een klein dorp. Anderzijds was echtscheiding wel een reële optie voor de elite, meent De Vos. Echtscheiding en hertrouwen zouden ingezet zijn om sterkere samenwerkingsverbanden aan te gaan. Een echtgenoot kon afgedankt worden als dat een verbinding met een rijkere, machtigere familie opleverde. Volgens De Vos wordt daarom in Lucas 16:18 de elite aangesproken die huwelijk en echtscheiding gebruikt als een instrument voor sociale promotie. Met deze interpretatie is de echtscheidingsuitspraak consistent met de kritiek die Lucas in de rest van het hoofdstuk heeft op het onjuist gebruik van rijkdom.

Het is bewonderenswaardig hoe sterk De Vos de echtscheidingsuitspraak weet te verbinden met het thema van het hoofdstuk. Ik ben echter van mening dat hij erg snel is met het trekken van een conclusie: dat de elite echtscheiding gebruikte als een instrument voor sociale promotie berust op een aanname. Hij trekt die conclusie vanuit een theorie. Hij onderbouwt zijn bewering niet met voorbeelden, hij geeft slechts één verwijzing. Dat lijkt mij niet genoeg om een grotere groep over één kam te scheren.

Opvallend is dat een groot deel van de bijbelwetenschappers de echtscheidingsuitspraak in Lucas 16:18 in samenhang met de spreken over de wet behandelt, maar de rest van het hoofdstuk buiten beschouwing laat. Mijn doel is om, net zoals De Vos dat geprobeerd heeft, ook het verband tussen de echtscheidingsuitspraak en het thema omgang met bezit aan te tonen.

1.3. METHODE EN OPZET

Lucas plaatst Jezus' uitspraak over echtscheiding in een hoofdstuk dat in het teken staat van omgang met bezit en suggereert daarmee dat er een verband is tussen die twee zaken. Welk verband dat precies is, is voor de moderne lezer van het Lucasevangelie niet direct duidelijk. Andere bronnen kunnen het verband wellicht helder maken. Waar De Vos met behulp van de sociale wetenschap de plaatsing van Lucas 16:18 probeert te verklaren, kies ik voor een comparatieve analyse.

Theissen (2001) laat in zijn boek *De godsdienst van de eerste christenen* zien hoe het oerchristendom zich vanuit het jodendom ontwikkeld heeft. Het begon als een stroming binnen het

jodendom en eindigde als het autonome christendom. Volgens Theissen vormde het schrijven van de evangeliën een beslissende stap naar de definitieve scheiding van het christelijke en het joodse geloof: “Met de vorm van het evangelie geeft het oerchristendom zichzelf een eigen basisverhaal en verlaat de vertelgemeenschap van het jodendom” (p. 233). Maar hij beklemtoont wel dat deze afbakening in de synoptische evangeliën altijd plaatsvindt “tegen de achtergrond en in het bewustzijn van een blijvende samenhang” (p. 253). De synoptische evangeliën borduren voort op de canonieke joodse geschriften en zijn dus geworteld in het jodendom.

De vraag is in hoeverre dit ook voor de evangelist Lucas geldt. Het evangelie van Lucas staat bekend als het meest Griekse van de synoptische evangeliën vanwege de auteurs goede beheersing van de Griekse taal en zijn hellenistische invloeden. De algemene opvatting is dan ook dat Lucas heiden geweest moet zijn, wellicht zelfs van Griekse oorsprong. Anderzijds valt Lucas’ kennis van de joodse leer niet te ontkennen. Het is volgens Pokorny (1998, p. 17) daarom waarschijnlijk dat Lucas ten minste tot de godvrezenden behoorde.

Tegenwoordig zijn er steeds meer wetenschappers die stellen dat Lucas joodser was dan men vaak heeft aangenomen. Zo betoogt Uytanlet (2014) dat er in onderzoeken over het evangelie van Lucas en Handelingen vaak onnodig een scheiding wordt gemaakt tussen Lucas’ theologie, die vaak in het licht van joodse geschriften van wordt bestudeerd, en zijn literatuur, die vaak in verband wordt gebracht met Grieks-Romeinse werken. Hij laat in zijn boek *Luke-Acts and Jewish Historiography* zien dat er theologische, literaire en ideologische elementen zijn die in zowel Grieks-Romeinse als joodse teksten voorkomen en die ook in Lucas’ werk aanwezig zijn. Maar het gaat verder: waar Grieks-Romeinse en joodse werken elkaar afwijken, laten Lucas en Handelingen meer verwantschap met de joodse werken zien.

In zijn onderzoek vergelijkt Oliver (2012) het evangelie van Mattheüs, dat bekend staat als een van de meest joodse teksten van het Nieuwe Testament, met het evangelie van Lucas op het gebied van Thora-praxis, vooral de rituele aspecten daarvan, en concludeert dat hun houding tegenover de drie markers van de joodse identiteit – sabbat, de spijswetten en besnijdenis – hetzelfde is. Ook op andere punten met betrekking tot de joodse praxis lijken Mattheüs en Lucas de joodse wet niet af te schaffen. Beide bevestigen de voortzetting van naleving van de Thora binnen de Jezusbeweging, ze verschillen alleen in mening als het gaat om welke wetten voor de joodse en voor de heidense volgelingen van Jezus verplicht zijn. Ook Oliver gaat ervan uit dat Lucas Jood was, zonder de hellenistische en Grieks-Romeinse elementen in zijn evangelie te ontkennen:

“I would like to go one step further in embracing my motto ‘Jewish till proven Gentile ... However problematic it proves to make “positivistic” pronouncements about an author’s identity based solely on a reading of their writings (what other evidence can we work with?), I find it urgent to question and challenge the current consensus about Luke’s Gentile background and to operate under the assumption that the authors of Matthew and Luke were both born and raised in a Jewish environment.” (p. 538)

Of Lucas daadwerkelijk een Jood was of niet, duidelijk is dat zijn werk geworteld is in het jodendom. Ik denk dan ook dat vroeg-joodse geschriften als informatiebron gebruikt kunnen worden voor de uitleg van het Lucasevangelie. Omdat het evangelie zelf geen duidelijkheid verschaft over de link tussen

huwelijk en bezit, maak ik gebruik van het Oude Testament, de vroeg-rabbijnse literatuur en de Dode Zee-rollen. Ik zal in de vroeg-joodse geschriften nagaan wat de relatie was tussen bezit aan de ene kant en huwelijk en echtscheiding aan de andere kant. Als er een samenhang tussen die twee aangetoond kan worden, is het aannemelijk dat die samenhang ook voor het Lucasevangelie geldt.

De opbouw van mijn masterscriptie is als volgt: Ik begin met een werkvertaling van Lucas 16, gevolgd door een structuuranalyse, waarbij ik zowel kijk naar de plaatsing van het hoofdstuk in het geheel van het Lucasevangelie als naar de opbouw van het hoofdstuk zelf. De werkvertaling en structuuranalyse bieden een overzicht van het in deze inleiding kort uitgewerkte probleem. Na deze basis onderzoek ik de samenhang tussen bezit en huwelijk en echtscheiding in respectievelijk het Oude Testament, de vroeg-rabbijnse literatuur en de Qumran-geschriften. In alle drie de hoofdstukken zet ik eerst uiteen wat er in het de teksten over huwelijk geschreven staat, daarna doe ik dat voor het thema echtscheiding en ten slotte kijk ik naar de link tussen huwelijk en echtscheiding aan de ene kant en omgang met bezit aan de andere kant. Ik sluit het geheel af met een conclusie waarin ik de bevindingen van de verschillende hoofdstukken samenvat.

2. WERKVERTALING LUCAS 16:1-31⁶

1 En hij zei ook tegen de discipelen: “Er was een zekere rijke man die een rentmeester had, en hij⁷ was bij hem⁸ aangeklaagd omdat hij zijn⁹ bezit verkwistte.

2 En nadat hij hem geroepen had, zei hij hem: ‘Waarom hoor ik dit over u? Geef rekenschap van uw rentmeesterschap¹⁰, want u kunt niet langer rentmeester zijn.’

3 En de rentmeester zei bij zichzelf: Wat moet ik doen, aangezien mijn heer het rentmeesterschap van mij afneemt?

Spitten kan ik niet,
voor bedelen schaam ik mij.

4 Ik weet¹¹ wat ik moet doen, opdat, wanneer ik weggenomen ben van mijn rentmeesterschap, zij mij in hun huizen ontvangen.

5 En hij ontbood een voor een de schuldenaars van zijn heer bij zich en zei de eerste: ‘Hoeveel bent u mijn heer schuldig?’

6 En hij zei: ‘Honderd bath¹² olie.’

⁶ Wat betreft de verantwoording van tekstkritische keuzes beperk ik me tot de tekstgedeelten waarbij de varianten invloed hebben op interpretatie van het Bijbelgedeelte. Wanneer er sprake is van een negatief apparaat en dus evident is welke variant oorspronkelijk is, volg ik NA²⁷.

⁷ De Griekse tekst luidt: *καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ*. Het aanwijzend voornaamwoord *οὗτος* maakt duidelijk dat de laatstgenoemde persoon, de rentmeester, het onderwerp van het vervolg van de zin is.

⁸ Het persoonlijk voornaamwoord *αὐτῷ* kan zowel naar de rijke man als naar de rentmeester verwijzen. In het eerste geval werd de rentmeester bij de rijke man aangeklaagd vanwege het verkwisten van zijn bezit. In het tweede geval is de datus van het voornaamwoord een datus als bepaling van de belanghebbende persoon, in de context van deze parabel in negatieve zin, en zou het tekstgedeelte vertaald moeten worden als: ‘tegen hem werd de aanklacht ingediend’. In tegenspraak met Bauer (1979), die ervoor kiest het persoonlijk voornaamwoord *αὐτῷ* naar de rentmeester te laten verwijzen, kies ik ervoor om het woord te verbinden aan de rijke man. De voornaamste reden hiervoor is dat het aanwijzend voornaamwoord *οὗτος* hiervoor al duidelijk maakt dat de rentmeester degene is die aangeklaagd is en dat daarom niet extra benadrukt hoeft te worden met een persoonlijk voornaamwoord. Daarnaast gaat het volgende vers ervan uit dat de rijke man weet heeft van wat er over zijn rentmeester gezegd werd. Als het persoonlijk voornaamwoord naar de rijke man verwijst, is de overgang naar het volgende vers dus soepeler.

⁹ Ook hier kan het persoonlijk voornaamwoord zowel naar de rijke man als naar de rentmeester verwijzen, maar de context maakt duidelijk dat het om de bezittingen van de rijke man gaat.

¹⁰ Letterlijk: geef een woord van uw rentmeesterschap.

¹¹ De aoristus drukt de beslissing uit die is gemaakt (Fitzmyer, 1985, p. 1100).

¹² Een Joodse inhoudsmaat. Volgens Bauer (1979), die daarvoor Josephus raadpleegt, komt één bath overeen met 72 sextarii (ruim 39 liter) of met een inhoud tussen de 8 en 9 gallon (tussen ruim 30 en bijna 41 liter). Muller (2001) stemt met 36,5 liter daarmee in. Naast de genoemde tekst zijn er getuigen voor drie andere varianten. Eén daarvan is een alternatieve spelling van *βάτους*, namelijk *βάδους*. Daarnaast bestaan de varianten *κάδους* en *κάβους*, die ook maar één letter van elkaar verschillen. De laatste twee inhoudsmaten staan gelijk aan ongeveer

En hij zei hem: 'Neem uw document¹³, en schrijf, nadat u vlug bent gaan zitten, vijftig.'

7 Daarna zei hij een ander: 'En u, hoeveel bent u schuldig?'

En hij zei: 'Honderd kor¹⁴ tarwe.'

Hij zei hem: 'Neem uw document¹³ en schrijf tachtig.'

8 En de heer prees de rentmeester van onrechtvaardigheid, omdat hij slim gehandeld had;

want de kinderen van dit tijdperk zijn slimmer dan de kinderen van het licht met betrekking tot hun eigen geslacht.

9 Ook ik zeg jullie: Maak voor jullie¹⁵ vrienden met behulp van de mammon van onrechtvaardigheid, opdat, wanneer hij wegvalt, zij jullie ontvangen in de eeuwige tenten.

10 De betrouwbare in het minste is ook in veel betrouwbaar,
en de onrechtvaardige in het minste is ook in veel onrechtvaardig.

11 Indien jullie dan met betrekking tot de onrechtvaardige mammon niet betrouwbaar zijn geweest,

wie zal jullie dan het werkelijke toevertrouwen?

12 En indien jullie in dat wat een ander toebehoort niet betrouwbaar zijn geweest,
wie zal jullie dan het uwe¹⁶ geven?

2 liter (Bauer, 1979). Die lezingen gaan dus uit van een aanzienlijk lagere schuld. Veruit de meeste en overtuigendste getuigen ondersteunen echter de lezingen *βάτους* en *βάδους*.

¹³ Letterlijk: documenten. Bij dit woord wordt vaak de meervoudsvorm gegeven ook al gaat het om een enkel document; dat is hier ook het geval (Bauer, 1979).

¹⁴ Een Joodse inhoudsmaat. Volgens Bauer (1979), die ook hierbij gebruik maakt van Josephus, komt één kor overeen met 10 medimni (ongeveer 393 liter) of met een inhoud tussen de 10 en 12 bushels (tussen de 350 en 420 liter).

¹⁵ Dativus als bepaling van belanghebbende persoon.

¹⁶ Dit tekstgedeelte heeft vijf varianten: *ὑμέτερον*, 'uwe'; *ἡμέτερον*, 'onze'; *ἐμόν*, 'mijne'; *ἀληθινόν*, 'werkelijke'; en *μέγα*, 'grote'. De variant *ἀληθινόν* heeft slechts twee getuigen, waarvan één niet met absolute zekerheid vastgesteld, en kan verklaard worden door de aanwezigheid van hetzelfde woord in het vers ervoor. De varianten *ἐμόν* en *μέγα* hebben respectievelijk vijf en drie getuigen en voor beide geldt dat die getuigen voornamelijk bestaan uit Latijnse vertalingen en citaten van kerkvaders. Tegen de twee overige varianten, die geheel of voornamelijk uit Griekstalige getuigen bestaan, steken ze zwak af. De variant *ἡμέτερον* heeft drie getuigen waarvan de Codex Vaticanus de belangrijkste is. Het is een handschrift uit de vierde eeuw dat behoort tot de Alexandrijnse tekstfamilie, die als betrouwbaar bekend staat. De variant wordt daarnaast ondersteund door een handschrift uit de negende eeuw dat eveneens tot de Alexandrijnse tekstfamilie gerekend wordt en door een getuige uit de Byzantijnse tekstfamilie, namelijk een aantal manuscripten dat normaal gesproken tot de meerderheidstekst behoort maar er op dit punt van afwijkt. Wat betreft het aantal, de kwaliteit en de diversiteit van de getuigen heeft *ὑμέτερον* de beste papieren. De variant heeft dertien getuigen. De twee belangrijkste getuigen zijn Papyrus 75 en de Codex Sinaiticus, beide uit de Alexandrijnse tekstfamilie en daterend uit respectievelijk de derde en de vierde eeuw. Naast deze en enkele andere getuigen uit de Alexandrijnse tekstfamilie heeft de variant ook getuigen uit de Westerse tekstfamilie, waaronder de Codex Bezae Cantabrigensis uit de zesde eeuw, en de Byzantijnse tekstfamilie, waaronder de meerderheidstekst. De diversiteit van de getuigen is bovendien te zien in

13 Geen huisslaaf kan twee heren dienen;
want of hij zal de ene haten en de andere liefhebben
of één vereren en de andere verachten.

Jullie kunnen niet God dienen en Mammon.”

14 Dit¹⁷ alles hoorden ook de farizeeën, die hebzuchtig waren, en zij bespotten hem.

15 En hij zei hen: “Jullie zijn degenen die zichzelf rechtvaardigen voor de mensen, maar God kent jullie harten;

want wat hoog is¹⁸ onder de mensen is¹⁸ een gruwel voor God.

16 De wet en de profeten zijn¹⁸ tot aan Johannes; sindsdien wordt het koninkrijk van God verkondigd en ieder wordt nadrukkelijk genodigd¹⁹ erin te gaan.

de vertalingen; zowel de Vulgaat en een deel van de Oudlatijnse traditie als alle Syrische en alle Koptische vertalingen ondersteunen deze variant.

Met behulp van interne kritiek de oorspronkelijke lezing te achterhalen is lastiger. De variant *ἀληθινόν* lijkt tot stand gekomen te zijn om vers 11 en 12 op elkaar af te stemmen. Voor de variant *μέγα* geldt wellicht ongeveer hetzelfde. Het woord staat niet ook op een andere plaats in het hoofdstuk, maar ligt qua begrip wel enigszins in de lijn van de woorden *πολλῶ* en *ἀληθινόν* in de twee verzen ervoor. Een voor mij overtuigender argument is dat *μέγα* niet de oorspronkelijke tekst kan zijn omdat het geen verklaring biedt voor het ontstaan van de andere varianten. De varianten *ὑμέτερον*, *ἡμέτερον* en *ἐμόν* zijn alle bezittelijk voornaamwoorden. Van deze drie varianten is *ὑμέτερον*, ‘uwe’, de makkelijkste lezing, omdat het de tegenhanger is van de daarvoor genoemde “dat wat een ander toebehoort”. Jezus spreekt immers de discipelen aan. Bij de variant *ἡμέτερον* maakt Jezus zichzelf onderdeel van de groep die hij aanspreekt. De variant *ἐμόν* is minder logisch als tegenhanger van *τῷ ἀλλοτρίῳ* en zou dus oorspronkelijker kunnen zijn. Anderzijds heeft *ἐμόν* meer het karakter van een theologische aanpassing; het is mogelijk dat de variant is ontstaan om de tekst aan de parabel van de verloren zoon, die het vorige hoofdstuk afsluit, te linken. (Zie Luc. 15:31: “En hij zei tegen hem: Kind, jij bent altijd bij mij en al het mijne is van jou.”) Interne kritiek leidt dus niet ontegenzeggelijk tot een variant die de oorspronkelijkste zou zijn. Omdat *ὑμέτερον* de beste tekstgetuigen heeft, ga ik ervan uit dat dat de oorspronkelijke tekst is.

¹⁷ Letterlijk: meervoud.

¹⁸ In het Grieks is het gezegde niet uitgedrukt.

¹⁹ Bauer (1979) geeft als mogelijke vertalingen van *βιάζομαι*: “inflict violence on”, “use force/violence”, of in goede zin: “try hard to enter”, “force a way for oneself”. Ook mogelijk is “enter forcibly into something”. In de context van Lucas 16:16 geeft hij de vertaling: “everyone enters (or tries to enter) the kingdom w. violence”, maar met de opmerking “if, however βιάζεται is to be understood as a passive or in the same sense as the mid in Gen 33:11, Judg 13:15, the sense would be invite urgently” (p. 140).

Onder wetenschappers is er veel onenigheid over hoe Lucas 16:16 vertaald moet worden. De vraag is of *βιάζεται* als in *malam partem* of in *bonam partem* gelezen moet worden, als *medium* of als *passivum*, en wie of wat in het geval van *passivum* de veronderstelde agens is. Alle genoemde opties zijn mogelijk. De opkomende consensus is dat Lucas 16:16 vertaald moet worden als: ‘iedereen wordt nadrukkelijk verzocht het koninkrijk binnen te gaan’. Deze vertaling heeft volgens velen de voorkeur omdat zo *πας* op die manier serieus genomen wordt in de vertaling, Jezus’ discipelen kunnen immers niet beticht worden van geweld tegen het koninkrijk van God en andersom blijkt in het Lucasevangelie ook niet dat iedereen positief reageert op Jezus’ prediking (Cortés & Gatti, 1987, p. 248), en omdat *βιάζεται* als *passivum* geïnterpreteerd wordt en ook *ευαγγελίζεται* in de regel ervoor een *passivum* is. Bates (2013, pp. 83-86) weerlegt deze argumenten: volgens hem wordt *πας* in het Lucasevangelie vaak hyperbolisch gebruikt. Ook maakt het voor de betekenis van *βιάζεται* niet uit dat

17 Het is gemakkelijker dat de hemel en de aarde vergaan dan dat één tittel van de wet sneuvelt.

18 Ieder die zijn vrouw wegstuurt en met een andere vrouw trouwt, pleegt echtbreuk,
wie met een vrouw trouwt die door een man weggestuurd is, pleegt eveneens echtbreuk.

19 Er was een zekere rijke man,
en hij was gekleed in purper en fijn linnen,
die zich dagelijks schitterend vermaakte.

20 En een zekere arme man, met de naam Lazarus, lag bij zijn poortgebouw,
met zweren bedekt

21 en verlangde gevoed te worden door dat²⁰ wat van de tafel van de rijke man viel; maar zelfs de honden kwamen en likten zijn zweren.

22 En het gebeurde dat de arme man stierf en dat hij weggebracht werd door de engelen naar de schoot van Abraham;
en ook de rijke man stierf en werd begraven.

23 En toen hij in Hades zijn ogen opsloeg, zag hij, terwijl hij in pijn was, Abraham van ver en Lazarus in zijn schoot²¹.

ευαγγελίζεται een passivum is, omdat ze niet hetzelfde subject delen. Het klopt dat 'nadrukkelijk verzocht' een mogelijke vertaling is, maar het is volgens Bates niet de meest waarschijnlijke, omdat een in malam partem-interpretatie veertien keer vaker voorkomt in de literatuur.

Ik ga met Bates mee in het idee dat *πας* hyperbolisch gebruikt kan worden en dat de co-tekst niet vereist dat *βιάζεται* als passivum geïnterpreteerd moet worden. Dat betekent echter niet dat een medium-interpretatie noodzakelijk waarschijnlijker is. En hoewel *βιάζεται* in de meeste gevallen in kwade zin vertaald moet worden, geloof ik dat binnen het Lucasevangelie "nadrukkelijk genodigd" passender is. Het evangelie laat duidelijk zien dat Jezus boodschap niet alleen gericht is op mensen met een hoge status, maar dat ook en juist degenen aan de rand van de samenleving, zoals zondaars, tollenaars en armen, worden uitgenodigd om mee te doen. De grenzen van het koninkrijk van God worden door Jezus opengesteld. Die boodschap is ook aanwezig in de parabel van het grote feestmaal in Lucas 14:15-24: na afzegging van de genodigden, wordt de dienaren van de gastheer opgedragen om iedereen die ze tegenkomen mee te nemen om deel te nemen aan de maaltijd.

²⁰ Een aanzienlijk aantal getuigen voegt tussen *ἀπὸ* en *τῶν πιπτόντων* de woorden *των ψιχιων*, 'van de kruimels', toe. Dat is duidelijk een verwijzing naar Mattheüs 15:27 waar een Kanaänitische vrouw Jezus ervan overtuigt dat zij, net als honden die de kruimels van de tafel van hun baas eten, ook recht heeft op iets van Jezus' zorg. Het verbinden van het verhaal in Mattheüs aan deze parabel heeft consequenties voor de interpretatie van de parabel. Jezus' ontmoeting met de Kanaänitische vrouw is een keerpunt. Tot dan toe was zijn verkondiging alleen aan Joden gericht, maar vanaf dat moment opende hij zijn armen ook voor de heidenen. Sommige mensen concluderen hieruit dat Lazarus symbool staat voor de heidenen die eerst genegeerd maar later toch aangenomen werden, terwijl de rijke man staat voor de Joden aan wie het evangelie in eerste instantie gericht was, maar die het zelf verworpen hebben. Buiten dat ik vind dat deze conclusie op weinig gegevens uit de parabel gebaseerd is, meen ik dat deze lezing niet de oorspronkelijke lezing is. Alles wijst erop dat er bewust een connectie is gemaakt tussen de twee verhalen. Het is zeer onwaarschijnlijk dat op een later moment die connectie verwijderd of verzwakt is.

²¹ Letterlijk: meervoud.

24 En roepend zei hij: 'Vader Abraham, heb medelijden met mij en zend Lazarus opdat hij de top van zijn vinger in water doopt en mijn tong verkoelt, want ik lijd pijn in deze vlam.'

25 Maar Abraham zei: 'Kind, herinner je dat jij jouw goede hebt ontvangen in jouw leven en Lazarus evenzo het slechte;

nu wordt hij hier getroost en lijd jij pijn.

26 En bij al dit²² alles, tussen ons en jullie ligt een grote kloof, zodat degenen die willen oversteken van hier naar jullie het niet kunnen, noch die van daar naar ons willen²³ oversteken.'

27 Hij zei: 'Ik vraag u dan, vader, dat u hem zendt naar het huis van mijn vader, 28 want ik heb vijf broers, zodat hij aan hen getuigt, opdat niet ook zij in deze plaats van pijn zullen komen.'

29 Maar Abraham zei²⁴: 'Zij hebben Mozes en de profeten, naar hen moeten zij luisteren.'

30 En hij zei: 'Nee, vader Abraham, maar als iemand van de doden naar hen toe gaat, zullen zij zich bekeren.'

31 En hij zei hem: 'Als zij niet luisteren naar Mozes en de profeten, dan zullen zij ook niet, als iemand uit de dood opstaat, overtuigd worden.'"

²² Letterlijk: meervoud.

²³ In de Griekse tekst is het woord niet een tweede keer uitgedrukt.

²⁴ Letterlijk: tegenwoordige tijd.

3. STRUCTUURANALYSE

In dit hoofdstuk plaats ik eerst het hoofdstuk waar het in deze scriptie om draait in het grotere geheel van het Lucasevangelie om vervolgens de opbouw van het hoofdstuk zelf uiteen te zetten.

3.1. POSITIE VAN HET HOOFDSTUK IN HET LUCASEVANGELIE

Het Lucasevangelie wordt traditioneel ingedeeld op basis van de plaatsaanduidingen in het evangelie. Het evangelie werkt toe naar het verhaal van de dood en opstanding van Jezus dat zich afspeelt in Jeruzalem. Maar voordat hij in Jeruzalem komt, heeft Jezus verschillende plaatsen aangedaan.

Lucas begint zijn evangelie met een kort voorwoord waarin hij aangeeft voor wie hij schrijft en wat het doel van zijn evangelie is. Daarop volgt een inleidend deel, dat bestaat uit de verhalen over de aankondiging van de geboorte van Johannes en van Jezus, over hun geboorte en over Jezus' jeugd en uit verhalen over de volwassen Jezus voorafgaand aan zijn openbare optreden, waarin de verhouding tussen Johannes en Jezus weer aan bod komt. In Lucas 4:14-30 wordt voor het eerst verteld over Jezus' openbare optreden, dat hij in zijn geboortestreek Galilea begint, met zijn eerste verkondiging in zijn geboorteplaats Nazareth. In Galilea stelt Jezus zijn discipelen aan en treedt hij op als onderwijzer en wonderdoener.

Het is Jezus' doel om naar Jeruzalem te gaan. In Lucas 9:31 wordt daar voor het eerst over gesproken. Hij spreekt op de berg met Mozes en Elia "over Zijn heengaan, dat Hij zou volbrengen in Jeruzalem". In Lucas 9:51 gaat Jezus vastberaden op weg naar Jeruzalem. Op dit punt begint het zogenaamde reisverhaal, het deel van het Lucasevangelie dat Jezus' tocht naar Jeruzalem beschrijft en alle gebeurtenissen die onderweg plaatsvonden. Op verschillende plekken wordt het reisdoel nog eens aangestipt. Het reisverhaal is het omvangrijkste deel van het Lucasevangelie. Het bestaat voornamelijk uit toespraken van Jezus en uit gesprekken met zijn tegenstanders. In Lucas 19:28 gaat het reisverhaal over op het laatste deel; Jezus is in Jeruzalem aangekomen. Daar gebeurt waar hij voor was gekomen: hij wordt opgepakt, veroordeeld, gedood, begraven en hij staat op uit de dood.

Lucas 16 is onderdeel van het reisverhaal. Het bestaat, in lijn met een groot deel van de rest van het reisverhaal, uit vertellingen van Jezus, deels in reactie op zijn opponenten. Het hoofdstuk borduurt voort op het hoofdstuk ervoor met de parabellen van het verloren schaap, de verloren penning en de verloren zoon. In beide hoofdstukken gaat Jezus in discussie met de farizeeën. In hoofdstuk 15 richt Jezus zich tot de farizeeën en schriftgeleerden die morden dat hij zich inliet met zondaars. In Lucas 16:1 staat weliswaar dat Jezus zich wendt tot de discipelen, dat de farizeeën en schriftgeleerden ook nog tot Jezus' publiek behoorden, blijkt uit de "ook" in vers 1 en uit de reactie van de farizeeën in vers 14 op wat Jezus daarvoor verteld heeft.

Hoofdstuk 16 is op meer manieren verbonden met hoofdstuk 15. Beide hoofdstukken bestaan (voor een groot deel) uit parabellen. Die parabellen vertonen overeenkomsten. De parabel van de onrechtvaardige rentmeester, die van de rijke man en Lazarus en de slotparabel van hoofdstuk 15, de

parabel van de verloren zoon, beginnen alle met *ἄνθρωπός (δὲ) τις*, 'een zekere man'. De openingsparabel van hoofdstuk 16 en de parabel van de verloren zoon komen verder overeen dat ze een verkwistend karakter bevatten – in de parabel van de onrechtvaardige rentmeester verkwist de rentmeester het bezit van zijn heer, in de parabel van de verloren zoon verkwist de zoon zijn deel van de erfenis – die in de problemen komt en zich daar uitwerkt.

Ook de parabel van de rijke man en Lazarus en die van de verloren zoon zijn met elkaar verbonden. Roose (2009) heeft in haar artikel *Umkehr und Ausgleich bei Lukas* uitgebreid de overeenkomsten tussen de slotparabels van de twee hoofdstukken aangetoond. In beide parabels komt het onderscheid tussen rijk en arm naar voren. In de parabel van de rijke man en Lazarus wordt het belichaamd door twee verschillende personages, in de parabel van de verloren zoon doorleeft de jongste zoon beide. Ook gaan beide parabels over leven en dood, al gaat het in de ene parabel over een fysieke en in de andere om een psychische dood. Verder wordt van de verloren zoon en van Lazarus gezegd dat ze verlangen te eten (*ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι*) van iets dat onreine dieren toebehoort. Andere woordelijke overeenkomsten zijn dat de verloren zoon en de rijke man de vader respectievelijk Abraham van ver zien (*ὄρᾳ ἀπὸ μακρόθεν/μετι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν*) en dat personages als *τέκνον*, 'kind', worden aangesproken. Bovendien verschuift in beide parabels de focus naar de broers van de hoofdpersonages.

Toch begint met hoofdstuk 16 ook een nieuwe eenheid, los van hoofdstuk 15, gemarkeerd door de focus op de juiste houding ten opzichte van en het gebruik van materiële bezittingen. Dit thema is in hoofdstuk 15 weliswaar "aangekondigd" in het voorbeeld van de verloren zoon die zijn bezittingen verkwistte door een losbandig leven, maar in hoofdstuk 15 ligt de focus veel meer op de vreugde na de vondst van wat verloren was gegaan (Fitzmyer, 1985, p. 1095).

Er is veel minder samenhang tussen hoofdstuk 16 en 17 dan tussen hoofdstuk 15 en 16. Na hoofdstuk 16 volgt een hoofdstuk waarin Jezus de discipelen waarschuwt voor het gevaar dat kan komen, hen duidelijk maakt dat ze anderen moeten vergeven en dat ze slechts als knecht hun plicht doen, een hoofdstuk waarin Jezus een groep mensen laat genezen en vertelt over de komst van de Mensenzoon. Hoofdstuk 16 is voornamelijk met hoofdstuk 17 verbonden door de passages over het komende koninkrijk van God. Dat is echter een onderwerp dat in het hele evangelie aanwezig is.

3.2. HOOFDSTUK 16

Lucas 16 is een hoofdstuk dat in het teken staat van de houding ten opzichte van en de omgang met materiële bezittingen. Het thema van het hoofdstuk is de verbindende factor voor de verschillende onderdelen van het hoofdstuk.

Het hoofdstuk begint met de parabel van de onrechtvaardige rentmeester. Opvallend is de enigszins onhandige constructie waarmee de parabel ingeleid wordt. De melding *ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος*, 'er was een zekere rijke man', wordt kunstmatig voorin de zin geplaatst. Het is immers niet de rijke man die de hoofdrol speelt in de parabel, maar de rentmeester. Bovendien speelt de rijkdom van de man geen grote rol in de parabel. Duidelijk is daarom dat deze constructie de functie heeft om

de twee parabels van het hoofdstuk met elkaar te verbinden, want ook de parabel van de rijke man en Lazarus begint met *ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος*.

De onrechtvaardige rentmeester bedenkt op het moment dat hij ontslagen dreigt te worden, omdat zijn heer te horen heeft gekregen dat hij zijn eigendommen verkwistte, hoe hij zijn toekomst in veiligheid kan brengen. Vers 3 en 4 worden aan elkaar gelinkt door de vraag *τί ποιήσω*, 'wat moet ik doen?' in vers 3 en de uitkomst *ἔγνων τί ποιήσω*, 'ik weet wat ik moet doen' in vers 4. De rentmeester brengt zijn toekomst in zekerheid door vrienden te maken met de schuldenaars van zijn heer door nieuwe schuldbewijzen met korting uit te schrijven. Dat zal ervoor zorgen dat als hij ontslagen is, zij hem als dank voor wat hij heeft gedaan in hun huizen zullen ontvangen. De woorden *ὁ οἰκονόμος*, 'de rentmeester', *τῆς οἰκονομίας*, 'van mijn rentmeesterschap' en *τοὺς οἴκους*, 'de huizen' hebben dezelfde woordstam. De rentmeester vond onderdak bij zijn heer. Bij zijn ontslag had hij dus ook een nieuw dak boven zijn hoofd nodig die hij bij de schuldenaars van zijn meester kan vinden.

De rentmeester wordt geprezen. Niet vanwege zijn onrechtvaardigheid, maar omdat hij slim gehandeld heeft. De vraag is door wie hij wordt geprezen: *ὁ κύριος* kan zowel op de heer van de rentmeester, de rijke man, als op Jezus slaan. De vraag is dus of vers 8 nog bij de parabel hoort of bij de toepassingen op de parabel. Ik ga ervan uit dat het de heer van de rentmeester is die hem prijst voor zijn slimheid. Daarvoor zijn verschillende argumenten. Ten eerste geeft de "ook ik zeg u"-uitspraak in vers 9 een nieuw begin aan, wat erop wijst dat vers 8 nog onderdeel is van de parabel. Ook zijn er getuigen die *διο λεγω υμιν*, 'daarom zeg ik jullie', ingevoegd hebben op de plek van *ὅτι*, 'want', in vers 8b. Ook die lezing ondersteunt de opvatting dat men het versgedeelte waarin de heer de rentmeester prijst nog tot de parabel rekende. Een ander argument is dat de parabel merkwaardig afgekapt is als die met vers 7 zou eindigen. Een reactie van de rijke man op wat de rentmeester heeft gedaan is nog te verwachten. Daarnaast wordt op andere plaatsen in het evangelie in de context van een parabel *ὁ κύριος* vaker gebruikt voor een figuur uit de parabel dan voor Jezus (Nolland, 1993, p. 800).

Ik reken vers 8a tot de parabel van de onrechtvaardige rentmeester, vers 8b niet. De opmerking in dat deel van het vers, "want de kinderen van dit tijdperk zijn slimmer dan de kinderen van het licht met betrekking tot hun eigen geslacht", kan niet uit de mond van de heer uit 8a komen. Omdat vers 9 duidelijk de toepassingen van Jezus op de parabel inluidt, ga ik ervan uit dat vers 8b geen toepassing van Jezus op de parabel is, maar een redactioneel commentaar. Het commentaar stelt de kinderen van dit tijdperk gelijk aan de rentmeester, vanwege hun verstandigheid die de kinderen van het licht overstijgt.

Lucas 16:9 is de eerste van de drie toepassingen op de parabel van de onrechtvaardige rentmeester. De rentmeester en de kinderen van de wereld zijn in hun slimheid een voorbeeld voor de leerlingen van Jezus. Voor hen is de uitdaging om dezelfde scherpzinnigheid te vertonen in het verzekeren van hun toekomst. De uitdaging wordt toegepast op het domein van omgang met geld: door vrienden te maken met behulp van de onrechtvaardige mammon zijn ze verzekerd van een plekje in de eeuwige tenten. Door deze toepassing op het domein van omgang met geld wordt de parabel geïntegreerd in het thema van het hoofdstuk en wordt er een verbinding gemaakt met de parabel van de rijke man en Lazarus: "while we have money at our disposal during our lives, we

should make use of it in meeting the needs of the Lazaruses who are around us” (Nolland, 1993, p. 808). Vers 9 is op semantisch en syntactisch niveau op verschillende manieren met de parabel verbonden. Waar in de parabel gesproken wordt over *τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας*, ‘de rentmeester van onrechtvaardigheid’, heeft vers 9 het over *τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*, ‘de mammon van onrechtvaardigheid’. Ook is vers 9 een variatie op vers 4: de rentmeester maakt vanuit zijn positie vrienden met de schuldenaren van zijn baas opdat zij hem “in hun huizen ontvangen” en de discipelen van Jezus worden uitgedaagd om met behulp van de onrechtvaardige mammon vrienden te maken “opdat zij jullie ontvangen in de eeuwige tenten”.

Jezus dringt in de tweede toepassing (vers 10-12) aan op de noodzaak van trouw in het omgaan met aardse bezittingen om ook werkelijk belangrijke dingen toevertrouwd te krijgen. Vers 10 begint algemeen, maar in de twee verzen daarna wordt weer een link gelegd met geld. De combinatie van de woorden ‘trouw’ en ‘toevertrouwd’, die ook in het Grieks op elkaar lijken, is een mooie woordspeling. De verzen 10-12 hebben een duidelijke opbouw, alle drie bevatten een antithetisch parallelisme. In vers 10 staat *πιστὸς*, ‘trouw’, tegenover *ἄδικος*, ‘onrechtvaardig’ en *ἐλαχίστω*, ‘het minste’ tegenover *πολλῶ*, ‘veel’, in vers 11 staat *τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ*, ‘de onrechtvaardige mammon’, tegenover *τὸ ἀληθινόν*, ‘het werkelijke’, en in vers 12 staat *ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ*, ‘dat wat van een ander is’ tegenover *τὸ ὑμέτερον*, ‘het uwe’. ‘Het minste’ in vers 10 staat gelijk aan ‘de onrechtvaardige mammon’ en ‘dat wat van een ander is’ in vers 11 en 12; ‘veel’ in vers 10 staat gelijk aan ‘het werkelijke’ en ‘het uwe’ in vers 11 en 12. De betekenis van de verzen is waarschijnlijk iets als dit: “Earthly wealth is not only trivial and unreal; it does not belong to us. It is ours only as a loan and a trust, which may be withdrawn at any moment. Heavenly possessions are immense, real, and eternally secure.” (Plummer, 1975, p. 386)

De derde toepassing (vers 13) heeft geen directe link met de parabel, maar vat een algemene houding ten opzichte van rijkdom samen: het dienen van God en het dienen van de mammon kan niet samengaan. In dit vers is mammon tot een godheid gemaakt. Mammon en God staan tegenover elkaar. Het verschil tussen het aardse en het hemelse is dus, net als in het vorige vers, aanwezig.

De toepassingen op de parabel van de onrechtvaardige rentmeester worden gevolgd door de reactie van de farizeeën op het voorgaande: zij bespotten Jezus’ boodschap. Van de farizeeën wordt gezegd dat ze hebzuchtig zijn, een opmerking die goed past binnen het thema van het hoofdstuk. Met hun hebzucht dienen ze de mammon. Volgens Nolland (1993, p. 810) probeerden de farizeeën Jezus’ boodschap in diskrediet te brengen omdat het een bedreiging vormde voor de zorgvuldig gekoesterde goede reputatie. Plummer (1975, pp. 387-388) meent dat de farizeeën hun hebzucht niet zagen als toewijding aan de mammon, maar als een speciale zegen voor hun nauwkeurigheid in het houden aan de wet. Ze zagen zichzelf als een bestendig bewijs voor de connectie tussen rijkdom en rechtvaardigheid en konden dus niets met Jezus’ boodschap dat rijkdom gevaarlijk kan zijn.

Jezus wijst hen echter terecht: de farizeeën willen voor mensen als rechtvaardig doorgaan, maar God kent hun hart; wat hoog is onder de mensen is een gruwel voor God. Dit laatste deel van het vers maakt duidelijk dat er een contrast is tussen hun uiterlijk vertoon en de innerlijke realiteit. Het woord *δικαιοῦντες*, ‘die rechtvaardigen’, zit in hetzelfde woordveld als ‘de onrechtvaardige rentmeester’, de ‘onrechtvaardige mammon’ eerder in het hoofdstuk.

Na de terechtwijzing van de farizeeën volgen de twee spreuken van Jezus over de wet en zijn uitspraak over echtscheiding. Tussen de spreuken van de wet en het thema omgang met bezit lijkt geen link te zijn. De spreuken over de wet staan echter niet helemaal geïsoleerd. Ook in de parabel van Lazarus en de rijke man wordt namelijk gewezen op de geldigheid van de wet en de profeten. De echtscheidingsuitspraak in vers 18 kan op semantisch niveau aan geen enkele andere tekst in het hoofdstuk gelinkt worden. Zoals gezegd meent Nolland (1993, pp. 796, 814, 820) dat Jezus' echtscheidingsuitspraak illustreert dat in de context van het komende koninkrijk van God de eisen van de wet verscherpt worden. Ik kan daarin meegaan²⁵, maar ik denk niet dat de echtscheidingsuitspraak in dit hoofdstuk *louter* als illustratie voor de verscherping van de wet dient.

Hoofdstuk 16 eindigt met de parabel van de rijke man en Lazarus. Waar de rentmeester de zaak lijkt te illustreren van iemand die door een wijs gebruik van de aanwezige mogelijkheden een goede toestand in de toekomst waarborgt, laat de rijke man uit de parabel van Lazarus de zaak zien van iemand die door misbruik van zijn voordelen op aarde zijn geluk in het hiernamaals ruïneert (Plummer, 1975, p. 380).

De parabel van de rijke man en Lazarus vormt een argumentatieve eenheid, maar is wel in twee delen op te delen. Het eerste deel vertelt over het lot van de twee mannen, zowel in hun aardse leven als na dat leven. Het tweede deel is een dialoog tussen de rijke man en Abraham.

De parabel heeft een chiasmatische structuur. De parabel begint met de beschrijving van de twee personen in hun leven hier op aarde (16:19-21). De rijke man en Lazarus zijn in alles tegengesteld. De man is rijk, Lazarus is arm. Lazarus leeft buiten, terwijl de tekst impliceert dat de rijke in het bezit is van een grote woning. Er staat immers dat Lazarus aan zijn poortgebouw ligt. De rijke man gaat gekleed in purper en fijn linnen, ontzettend kostbare kleding die voornamelijk gedragen werd door koningen. Van Lazarus wordt daarentegen gezegd dat hij bedekt is met zweren. De volgende tegenstelling is dat de rijke man een overdadig leven leidt en Lazarus alleen maar kan hopen dat hij er een fractie van kan meepikken. Vanaf vers 22 keren de verhoudingen echter drastisch om. Het aardse leven van beide mannen komt ten einde. Eerst sterft Lazarus en daarna de rijke man. De rijke man krijgt een begrafenis. Maar al snel blijkt dat het geluk nu aan de kant van Lazarus is, want Lazarus wordt door engelen naar de schoot van Abraham geleid, terwijl de rijke man pijn lijdt in Hades. Waar Lazarus in het aardse leven verlangde naar wat medeleven van de rijke man, is het nu de rijke man die verlangt naar hulp van Lazarus.

Het laatste deel van de parabel (16:24-31) bestaat uit een dialoog tussen de rijke man en Abraham. De rijke man doet Abraham drie verzoeken, maar alle worden afgewezen. De verzoeken

²⁵ In het evangelie van Mattheüs is de link erg duidelijk. Daar zegt Jezus expliciet dat hij niet gekomen is om de wet en de profeten af te schaffen, maar om ze te vervullen (Mat: 5:17) en: "als uw gerechtigheid niet overvloediger is dan die van de schriftgeleerden en de Farizeeën, zult u het Koninkrijk der hemelen beslist niet binnengaan" (Mat. 5:20). Daarop volgt een opsomming van wetten uit het Oude Testament en Jezus' intensivering van die wetten. Ook Jezus' echtscheidingsuitspraak staat daartussen: "Er is ook gezegd: Wie zijn vrouw verstoot, moet haar een echtscheidingsbrief geven. Maar ik zeg u dat wie zijn vrouw verstoot om een andere reden dan hoererij, maakt dat zij overspel pleegt; en wie met de verstotene trouwt, pleegt ook overspel." (Mat. 5:31-32).

van de rijke man worden steeds algemener. Eerst vraagt hij Abraham om Lazarus te zenden zodat Lazarus hem wat verkoeling kan brengen. Abraham wijst het verzoek met twee redenen af: ten eerste heeft de rijke man zijn portie geluk al in het aardse leven gehad en moet dat in het hiernamaals gecompenseerd worden. De tweede reden die hij geeft is dat het vanwege een onoverbrugbare kloof onmogelijk is om van de ene naar de andere kant te gaan. De rijke lijkt zich in het antwoord van Abraham te vinden, want hij gaat er verder niet op in. Wel dient hij een tweede verzoek in: hij vraagt Abraham Lazarus naar zijn broers te zenden om aan hen getuigenis af te leggen, opdat de broers niet in dezelfde situatie komen. Ook dit verzoek wijst Abraham af. De broers hebben Mozes en de profeten en moeten naar hen luisteren. Hierop dringt de rijke man er nogmaals op aan dat het nodig is dat iemand uit de doden naar zijn broers toegaat omdat zij zich dan zullen bekeren. Abraham wijst zijn verzoek voor de derde keer af, want volgens hem zullen de broers niet overtuigd worden door een opstanding uit de dood als zij ook niet overtuigd worden door Mozes en de profeten. De blijvende geldigheid van de wet waarop in vers 17 op werd gehamerd, wordt hier nog eens bevestigd.

Volgens Leonhardt-Balzer (2007, p. 647-660) laat de parabel van de rijke man en Lazarus zien dat Gods gerechtigheid niet toelaat dat de ene in luxe leeft en de andere in ellende, zonder dat er na de dood compensatie plaatsvindt. Dat blijkt duidelijk uit Abrahams antwoord op de eerste vraag van de rijke man. Maar de parabel laat ook zien dat het lot gekeerd kan worden door Mozes en de profeten te gehoorzamen. Geloof in Jezus leidt tot een nieuw bewustzijn van de Thora en sociale verantwoording. De rijke had in zijn leven twee keuzes: of hij legde zijn geld af om na zijn dood niet aan de verkeerde kant te komen wat betreft balans, of hij gebruikte het geld ten behoeve van degenen die het hard nodig hadden, zoals de wet en de profeten voorschrijven.

3.3. CONCLUSIE

De structuuranalyse bevestigt dat vrijwel alle delen van hoofdstuk 16 te maken hebben met de houding ten opzichte en het gebruik van materiële bezittingen. Voor de verzen 16-18 is die samenhang met het thema minder duidelijk. De twee spreken over de wet de profeten in vers 16 en 17 lijken in eerste instantie niets te maken te hebben met het thema. In de parabel van de rijke man en Lazarus wordt echter ook gewezen op de geldigheid van de wet en de profeten en daar wordt het wel degelijk gelinkt aan het thema. Abraham geeft immers aan dat de rijkdom van de rijke man ervoor gezorgd heeft dat hij het in het hiernamaals minder goed heeft, terwijl in de parabel ook aangegeven wordt dat zijn lot voorkomen had kunnen worden als hij naar de wet en de profeten geluisterd had. Hij had zijn geld moeten gebruiken ten gunste van de minder bedeelden. Dat idee zit binnen de context van het hoofdstuk wellicht ook achter de uitspraken over de wet in vers 16 en 17. Nu de samenhang tussen de spreken over de wet en de profeten en de omgang met bezit duidelijker is geworden, is de echtscheidingsuitspraak in Lucas 16:18 het enige vers waarbij de link nog niet zichtbaar is. Dit versterkt mijn idee dat er daadwerkelijk een verband is tussen huwelijk en omgang met bezit.

4. HUWELIJK EN ECHTSCHIEDING IN HET OUDE TESTAMENT

Huwelijk en echtscheiding zijn nauwelijks geïnstitutionaliseerd in de Hebreeuwse Bijbel. Nergens in de wetten van het Oude Testament wordt iets gezegd over de wijze waarop een regulier huwelijk tot stand kwam en de enige wetstekst die de procedure voor echtscheiding bespreekt, houdt zich vooral bezig met het speciale probleem van de hervatting van de eerste echtelijke relatie na een tweede huwelijk. In de wetten wordt meer aandacht besteed aan verboden seksuele relaties dan aan huwelijk en echtscheiding. Veel meer dan een wettelijke institutie is er sprake van een sociale institutie. Jackson (2011, p. 221) definieert sociale instituties als reeksen van gedragspatronen, met een zekere mate van normativiteit (“gewoontes”), door mensen in de samenleving begrepen als kaders voor het bevatten en reguleren van verschillende gebieden van het sociale leven. Het huwelijk als sociale institutie is vooral te vinden in de narratieven van de Hebreeuwse Bijbel.

4.1. HUWELIJK

De regels en gebruiken rondom het huwelijk hebben zowel betrekking op het stichten als op het handhaven ervan.

4.1.1. Aanvang van het huwelijk: geslachtsgemeenschap

De enige twee wetten in het Oude Testament die wat zeggen over de aanvang van het huwelijk gaan alleen in op bijzondere situaties. In Exodus 22:16-17 staat wat er moest gebeuren als iemand een maagd die niet in ondertrouw was, verleidde en met haar sliep. Hij moest haar tot vrouw nemen door de volledige betaling van de bruidsschat (*מהר הימחרת*), of, als haar vader weigerde haar aan hem te geven, een geldsom betalen die overeenkwam met de bruidsschat voor een maagd. Deuteronomium 22:28-29 is vergelijkbaar met Exodus 22:16-17, maar handelt over een verkrachter in plaats van een verleider. Als een man een maagd die nog niet in ondertrouw was, greep en met haar sliep en zij werden ontdekt, dan moest de man aan de vader van het meisje vijftig sjekel geven. Omdat hij haar onteerd had, moest hij haar tot vrouw nemen en mocht hij haar zijn leven lang niet wegsturen.

Dat geslachtsgemeenschap leidde tot een statusverandering van een vrouw is ook op te maken uit de regels met betrekking tot slaven in Exodus 21:1-11. De perikoop handelt over de Hebreeuwse schuldslaaf en de als slavine verkochte Hebreeuwse dochter. Wanneer iemand een Hebreeuwse slaaf kocht, moest deze zes jaar dienen. In het zevende jaar was hij vrij om te vertrekken. Als hij alleen gekomen was, moest hij ook alleen weggaan en als hij met zijn vrouw gekomen was, dan mocht zijn vrouw met hem mee. Als zijn meester hem, terwijl hij daar slaaf was, een vrouw had gegeven en hij daar kinderen mee had gekregen, dan moest hij zijn vrouw en kinderen achterlaten als hij als vrij man wilde vertrekken, want zijn vrouw en kinderen bleven eigendom van zijn meester. De andere optie was om voorgoed als slaaf bij zijn meester te blijven. Een dochter die als slaaf verkocht was, kon niet vrijkomen zoals mannelijke slaven. Dat heeft alles te maken met de

seksuele omgang met haar: wanneer de meester haar voor zichzelf had bestemd maar zij hem niet meer aanstond, moest hij haar vrij laten kopen omdat hij haar ontrouw was geweest. Als hij haar voor zijn zoon bestemd had, moest hij haar behandelen als een dochter. Als die zoon naast haar nog een andere vrouw nam, mocht hij haar niet tekort doen wat betreft voedsel, kleding en gemeenschap. Het verschil tussen de slaaf en slavin is dat de mannelijke slaaf gebruikt kon worden om permanente slaven te genereren voor zijn meester zonder dat zijn status daarvan wijzigde. Zijn seksuele diensten waren dus niet anders dan andere diensten die hij aan zijn meester verleende. Voor een Hebreeuwse schuldslavin gold dat niet. Zij kon niet gebuikt worden voor seksuele diensten zonder dat haar status daarbij veranderde (Jackson, 2011, p. 229; Guenther, 2005, p. 389).

In Deuteronomium 21:10-14 zien we eveneens dat een krijgsgevangene die tot vrouw genomen was niet zomaar weer weggestuurd mocht worden; zij had niet meer de status van een slaaf wanneer haar meester gemeenschap met haar had gehad:

Wanneer u ten strijde trekt tegen uw vijanden, en de HEERE, uw God, geeft hen in uw hand, zodat u hen als gevangenen wegvoert, en u ziet onder de gevangenen een vrouw die mooi van gestalte is, en u vat liefde voor haar op en u neemt haar voor uzelf tot vrouw, dan moet u haar uw huis binnenbrengen. Zij moet vervolgens haar hoofd kaalscheren, haar nagels knippen en de kleren van haar gevangenschap uittrekken. Zij moet in uw huis gaan wonen en een maand lang haar vader en haar moeder bewenen. Daarna mag u bij haar komen en haar man zijn, en zij zal u tot vrouw zijn. En als zij u niet meer genegen is, moet het zó zijn dat u haar laat gaan waarheen zij wil. U mag haar in geen geval voor geld verkopen of haar als slavin behandelen, want u hebt haar al vernederd.

Ook in de narratieven van het Oude Testament zien we dat geslachtsgemeenschap het begin van een huwelijk kon zijn. Een voorbeeld hiervan is de ontvoering van de vrouwen van Silo door de Benjaminiten (Recht. 21:16-23). Na een veldslag die slechts zeshonderd Benjaminiten hebben overleefd, dreigt de stam Benjamin uit te sterven omdat de mannen van Israël gezworen hebben dat ze hun dochters niet zullen laten trouwen met de Benjaminiten. Om toch aan vrouwen te komen, gaan de Benjaminiten naar Silo en roven daar tijdens een jaarlijks feest de vrouwen van Silo en nemen hen als vrouw mee terug naar hun stamgebied om daar samen een leven op te bouwen.

Een ander voorbeeld, een die lijkt op de situatie beschreven in Deuteronomium. 22:28-29, is de verkrachting van Tamar door Amnon (2 Sam. 13:1-22). Als Tamar doorheeft dat haar halfbroer Amnon seks met haar wil, weigert ze en dringt ze erop aan dat hij eerst naar koning David, haar vader, gaat om hem om toestemming te vragen, zodat ze niet van haar eer beroofd wordt. Maar Amnon wil niet naar haar luisteren en overweldigt, onteert en verkracht haar. Vervolgens stuurt hij haar weg, omdat hij haar na de daad grondig haat. Dat gaat in tegen de wet in Deuteronomium 22 die de verkrachter verplicht zijn leven lang bij het slachtoffer te blijven. Jackson (2011, p. 170) geeft aan: "Tamar is claiming that the rape did in fact create a marriage, and that Amnon is now publicly humiliating her by divorcing her immediately after he has thus initiated the relationship". Tamars reactie op Amnons handelen, "dit kwaad zou groter zijn dan het andere dat je mij aangedaan hebt" (2 Sam. 13:16), is in deze context dan ook zeer begrijpelijk.

In tegenstelling tot de hiervoor genoemde voorbeelden wordt de verkrachting van Dina door Sichem (Gen. 34) niet als het begin van een huwelijk beschouwd. In Genesis 34 wordt verteld dat Sichem Dina verkracht, maar dat zijn lust overgaat in liefde en hij daarom met haar wil trouwen. Hij verzoekt zijn vader te regelen dat Dina zijn vrouw wordt. Als zijn vader de familie van Dina een voorstel doet, lijkt het alsof haar broers erin meegaan en Dina als vrouw aan Sichem willen geven. Wat ze echter werkelijk doen, is op een bloederige manier wraak nemen vanwege de onttering van hun zus.

4.1.2. Aanvang van het huwelijk: onderhandeling over bruidsprijs en huwelijksgift

Een huwelijk kon zonder dat er een onderhandeling tussen de twee families van de huwelijkspartners aan voorafging tot stand komen. Het was echter gebruikelijk dat er afspraken gemaakt werden bij aanvang van een huwelijk, zoals het verhaal van Dina al laat zien: Sichem vraagt zijn vader om te regelen dat hij met haar kan trouwen en de broers van Dina zijn zijn onderhandelingspartners. De onderhandelingen hadden voornamelijk betrekking op financiële regelingen. Een vader ontving een bruidsprijs wanneer hij zijn dochter aan iemand ten huwelijk gaf. De bruidsprijs is een geldbedrag, of een equivalent daarvan in natura, dat betaald werd door de toekomstige echtgenoot. In Exodus 22:15-16 wordt de betaling van de bruidsprijs expliciet genoemd, maar wordt geen bedrag genoemd. In Deuteronomium 22:29 staat dat een verkrachter vijftig sjekel moest betalen aan de vader van zijn slachtoffer. Het lijkt erop dat die vijftig sjekel de bruidsprijs betreft.

Ook in de narratieven van het Oude Testament zien we dat het betalen van een bruidsprijs gebruikelijk was. Waar de hoogte van de bruidsprijs in de wet inmiddels vast lijkt te staan, laten de narratieven zien dat de prijs onderhandelbaar was. In het verhaal over Dina staat dat de vader van Sichem de familie van Dina een voorstel doet om huwelijksverbanden tussen de families aan te gaan. Daarna neemt Sichem zelf het woord en spreekt tot hen: "Laat mij genade vinden in uw ogen, en ik zal geven wat u maar van mij wenst. Maak de bruidsschat en het huwelijksgeschenk gerust groot voor mij. Ik zal geven wat u van mij wenst; alleen: geef me het meisje tot vrouw" (Gen. 34: 11-12).

Het verhaal van Jacob bij zijn oom Laban laat zien dat de bruidsprijs niet per definitie in geld uitgedrukt werd, maar ook in natura ingelost kon worden. Op de vraag van Laban wat zijn loon moet zijn voor het werk dat Jacob bij hem verricht, geeft hij het antwoord: "Ik zal zeven jaar voor u werken om Rachel, uw jongste dochter" (Gen. 29:18). Omdat zijn oom hem bedriegt en na de zeven jaar niet zijn dochter Rachel maar haar oudere zus Lea aan hem geeft, werkt Jacob nogmaals zeven jaar bij zijn oom om toch ook met Rachel te kunnen trouwen.

Ook in andere verhalen is er sprake van een bruidsprijs in natura. Hosea betaalde voor zijn bruid vijftien zilverstukken, maar daarnaast ook anderhalve homer gerst (Hos. 3:2). Othniël verkeeg Achsa, de dochter van Kaleb, door de stad Kirjath-Sefer in te nemen (Joz. 15:16-17; Rech. 1:11-15). Ook de huwelijksprijs die David (1 Sam. 18:17-30) voor de dochter van Saul betaalde, is geen geldelijk bedrag. Saul zei tegen David dat hij zijn oudste dochter Merab aan hem tot vrouw wil geven. Maar als het moment aangebroken is dat zij met David zou trouwen, is ze al uitgehuwelijkt aan een ander. Saul biedt daarop zijn dochter Michal aan als vrouw voor David. David antwoordt dan dat het voor een arm man als hij niet eenvoudig is om schoonzoon van de koning te worden. Dat suggereert dat hij niet genoeg geld had om een bruidsprijs te betalen. Saul had daar al rekening mee gehouden en laat zijn

dienaren tegen David zeggen: “De koning begeert geen andere bruidsprijs dan honderd voorhuiden van Filistijnen als wraakneming op de vijanden van de koning” (1 Sam. 18:24, NBG 1951). Saul gebruikt de onderhandeling voor de bruidsprijs overigens als list. Hij is bang voor David en hoopt dat David in de strijd tegen de Filistijnen om zal komen.

De oudtestamentische wetboeken maken geen melding van het geven van een huwelijksgift, geld of goederen, aan de bruid door haar vader. In de narratieven komt het wel voor. In 1 Koningen 9:16 wordt bijvoorbeeld verteld dat de farao, de koning van Egypte, de stad Gezer aan zijn dochter meegaf toen zij met Salomo trouwde. En in Genesis 29:24, 29 staat dat Laban zijn slavin Zilpa aan zijn dochter Lea en zijn slavin Bilha aan zijn dochter Rachel meegaf bij hun beider huwelijken met Jacob.

4.1.3. Uitzoeken van de huwelijkspartner

In de wet staat weinig geschreven over het kiezen van een huwelijkspartner. De wet handelt alleen over verboden relaties. Zo verbood God huwelijksverbanden met de Hethieten, de Gergasieten, de Amoriëten, de Kanaänieten, de Ferezieten, de Hevieten en de Jebusieten, omdat die volken ervoor zouden zorgen dat het volk van God hem ontrouw zouden worden (Ex. 34:11-16; Deut. 7:2-4). In Leviticus 18 staat een lange lijst van personen met wie gemeenschap verboden was. Het gaat voornamelijk om nabije bloedverwanten. In Leviticus 21 staan beperkingen wat betreft de keuze van een huwelijkspartner voor een priester; een priester mocht alleen trouwen met een maagd, dus prostituees, gescheiden vrouwen en weduwes waren voor hem verboden.

Huwelijken werden doorgaans gearrangeerd door de ouders. Deuteronomium 22:16 is daar heel duidelijk over: “Ik heb mijn dochter aan deze man tot vrouw gegeven”. In Genesis 21:21 staat geschreven dat Hagar een vrouw voor haar zoon Ismaël nam uit het land Egypte. Ook voor de andere zoon van Abraham werd een vrouw uitgekozen. Abraham stuurde zijn knecht eropuit, naar zijn geboorteland toe, het land van zijn familie, om daar een vrouw voor Isaak te vinden (Gen. 24). Dit verhaal staat niet op zichzelf; dikwijls werd er binnen de familie een huwelijkspartner uitgekozen. Zo ook bij Jacob. Jacob koos zelf zijn vrouw uit, maar kreeg van zijn vader wel een heel gerichte instructie: hij mocht niet met een Kanaänitische vrouw trouwen, maar hij moest naar Paddan-Aram gaan, naar het huis van zijn Bethuel, de vader van zijn moeder, om daar met een van de dochters van zijn oom Laban te trouwen (Gen. 28:1-5). Esau had daarvoor zelf al twee vrouwen gekozen, Jehudith en Basemat. Maar toen hij zag dat vrouwen uit Kanaän niet deugden in de ogen van zijn vader, koos hij alsnog ook een vrouw uit zijn bloedverwanten (Gen. 28:6-9). Ook Simson koos zelf zijn vrouw uit. Hoewel zijn ouders liever hadden dat hij met iemand van zijn eigen volk trouwde, koos hij toch voor een Filistijns meisje (Recht. 14:1-10).

4.1.4. Huwelijksceremonie

In Deuteronomium 22:22-24 wordt een onderscheid gemaakt tussen een getrouwde vrouw en een meisje dat nog maagd is, maar dat wel in ondertrouw is met een man. Een huwelijksvoltrekking bestond dus, of kon bestaan, uit twee delen. Weinig informatie wordt gegeven over hoe die twee zich tot elkaar verhielden. In de oudtestamentische geschriften staat ook maar weinig geschreven over de

huwelijksceremonie. Een aantal teksten legt vooral de nadruk op hoe mooi de bruid en de bruidegom waren (Jes. 49:18, 61:10; Jer. 2:32).

Het verhaal van Jacob geeft de meeste informatie over de overgang naar een gehuwd leven. Nadat Jacob zeven jaar bij zijn oom Laban had gewerkt om Rachel tot vrouw te nemen, verzamelde Laban alle inwoners van de plaats en richtte een maaltijd aan. 's Avonds bracht hij zijn dochter Lea in plaats van Rachel naar Jacob toe, die met haar sliep. Dat dat het moment was dat Jacob en Lea daadwerkelijk als man en vrouw gezien werden, kan men concluderen uit Jacobs opmerking naar zijn schoonvader als hij er de volgende ochtend achter komt dat het niet Rachel, maar Lea was met wie hij geslapen heeft: "Wat hebt u me nu aangedaan? Heb ik niet voor u gewerkt om Rachel? Waarom hebt u me dan bedrogen?" (Gen. 29:25). De huwelijksnacht werd nog gevolgd door een bruiloftsweek, daarna werd ook Rachel aan Jacob als vrouw gegeven.

Ook bij Simsons bruiloft wordt gesproken over het aanrichten van een maaltijd: "Toen ook zijn vader bij de vrouw aangekomen was, richtte Simson daar een maaltijd aan, want zo deden de jongemannen" (Recht. 14:10). Ook is er sprake van een zevendaags huwelijksfeest: "En Simson zei tegen hen: Laat mij u toch een raadsel opgeven. Als u mij dat binnen de zeven dagen van deze bruiloft goed kunt uitleggen en kunt ontdekken wat het betekent, zal ik u dertig stel onderkieren geven, en dertig stel bovenkieren" (Recht. 14:12).

De verhalen over de bruiloften van Jacob en Simson zijn een uitzondering. In de meeste verhalen waar de aanvang van een huwelijk wordt gesproken, wordt niets verteld over de feestelijkheden eromheen. Het belangrijkste was het consumeren van de huwelijksnacht, zoals ook in Genesis 24:67 te lezen is: "Toen bracht Izak haar in de tent van zijn moeder Sara. En hij nam Rebekka en zij werd hem tot vrouw en hij had haar lief."

4.1.5. Doel van het huwelijk

In de Hebreeuwse Bijbel ligt weinig nadruk op de relatie tussen man en vrouw anders dan het vermogen van de vrouw om wettige nakomelingen te produceren (Jackson, 2011, p. 224). Hoe belangrijk het was om kinderen te krijgen, blijkt uit de verhalen van de vrouwen bij wie de moederschoot gesloten bleef. Hun onvruchtbaarheid deed Sara, Rachel, en op een bepaald moment ook Lea, besluiten om hun slavinnen aan hun man aan te bieden, zodat zij door hen toch nog kinderen konden krijgen.

Het belang van voortplanting en het behoud van erfgoed is nog duidelijker te zien in de praktijk van leviraatshuwelijken. In Deuteronomium 25:5-6 staat:

Wanneer broers bij elkaar wonen en een van hen sterft zonder dat hij een zoon heeft, dan mag de vrouw van de gestorvene niet de vrouw van een vreemde man buiten de familie worden. Haar zwager moet bij haar komen en haar voor zichzelf tot vrouw nemen, en zo zijn zwagerplicht tegenover haar vervullen. En het moet zó zijn dat het eerste kind dat zij baart, op naam van zijn gestorven broer zal staan, zodat diens naam niet uit Israël wordt uitgewist.

Het leviraatshuwelijk staat ook beschreven in het verhaal van Boaz en Ruth (Ruth 3-4) en in het verhaal van Juda en Tamar (Gen. 38:6-26). Als een getrouwde man stierf zonder kinderen, moest zijn broer met de weduwe, zijn schoonzus, trouwen. De eerste nakomeling uit dit huwelijk werd

beschouwd als een kind van de overleden man. Zo werd zijn naam in stand gehouden en kon het bezit van de overleden man in handen van de familie blijven.

4.1.6. *Polygamie*

Polygamie was in de wet van Mozes toegestaan. Er is geen wet die letterlijk zegt dat iemand meer dan één vrouw mag hebben, maar de situatie van iemand die meerdere vrouwen heeft staat wel beschreven in de wet. In Exodus 21:10-11, een wet die handelt over de slavin die van status verandert wanneer haar meester of diens zoon haar voor zich bestemt, staat dat wanneer de man een andere vrouw erbij neemt, hij de eerste vrouw niet tekort mag doen op het gebied van voedsel, kleding en gemeenschap. Als hij daar niet in slaagt, mag ze bij hem weggaan. En in Deuteronomium 21:15-17 staat dat als iemand twee vrouwen heeft en hij van de ene meer houdt dan van de andere, en beide een zoon voor hem baren, maar degene die hij het minst liefheeft eerder dan de andere, hij de zoon van de vrouw die hij het meest liefheeft niet mag bevoordelen ten koste van zijn eerstgeboren zoon, de zoon van de vrouw die hij het minst liefheeft.

Hoewel polygamie in de wet was toegestaan, is er geen bewijs dat de praktijk ervan wijdverspreid was in Israël, behalve misschien in tijden van oorlog wanneer de mannelijke populatie was gedaald (Instone Brewer, 2000, p. 75). Polygamie wordt in het Oude Testament bijna altijd in verband gebracht met kinderloosheid – Sara gaf haar slavin Hagar aan Abraham als vrouw omdat zij zelf geen kinderen kon krijgen, Rachel gaf haar slavin Bilha aan Jacob als vrouw omdat haar moederschoot gesloten bleef, en Lea gaf haar slavin Zilpa aan Jacob toen zij gestopt was met kinderen krijgen – en werd regelmatig geassocieerd met problemen – Jacob had twee vrouwen, omdat hij door zijn schoonvader bedrogen was. De latere profeten verkondigden monogamie als ideaal, maar verboden polygamie niet.

In de Hebreeuwse Bijbel komen alleen vormen van polygynie voor, één man met meerdere vrouwen. Er wordt niets gezegd over polyandrie, één vrouw met meerdere mannen. “A pragmatic reason may account for the custom of acquiring multiple wives: having many children to tend the flocks and sow the fields was an advantage in an agricultural society” (King & Stager, 2001, p. 55). Een vrouw had dus niet het alleenrecht op een man, maar een man had wel het alleenrecht op de seksuele activiteiten van zijn vrouw. Dat is te zien in de wetten met betrekking tot overspel. In Deuteronomium 22:22 staat: “Wanneer ergens een man aangetroffen wordt terwijl hij met een vrouw slaapt die met een andere man getrouwd is, dan moeten zij beiden sterven, de man die met de vrouw geslapen heeft, en de vrouw. Zo moet u het kwaad uit Israël wegdoen.” En in de Tien Geboden staat geschreven: “U zult niet begeren de vrouw van uw naaste” (Deut. 5:21; Ex. 20:17).

4.2. ECHTSCHIEDING

De enige oudtestamentische wettekst die de procedure voor echtscheiding bespreekt, houdt zich vooral bezig met het speciale probleem van de hervatting van de eerste echtelijke relatie na een tweede huwelijk:

Wanneer een man een vrouw genomen heeft en met haar getrouwd is, en het gebeurt dat zij geen genade meer vindt in zijn ogen, omdat hij iets schandelijks aan haar gevonden heeft, en hij haar een echtscheidingsbrief schrijft, die in haar hand geeft en haar uit zijn huis wegstuurt, en als zij dan uit zijn huis vertrekt, weggaat en de vrouw van een andere man wordt, en die laatste man ook een afkeer van haar krijgt, haar een echtscheidingsbrief schrijft, die in haar hand geeft en haar uit zijn huis wegstuurt, of als die laatste man, die haar voor zichzelf tot vrouw genomen heeft, sterft, dan mag haar eerste man, die haar heeft weggestuurd, haar niet terugnemen om hem tot vrouw te zijn, nu zij onrein geworden is; want dat is voor het aangezicht van de HEERE een gruwel. U mag geen zonde brengen over het land dat de HEERE, uw God, u als erfelijk bezit geeft. (Deut. 24:1-4)

In deze tekst wordt gesproken over een echtscheidingsbrief. Ook in Jesaja 50:1 wordt het overhandigen van een scheidingsbrief genoemd: “Zo zegt de HEERE: Waar is de echtscheidingsbrief van uw moeder waarmee Ik haar weggezonden heb?” Uit deze teksten kunnen we opmaken dat een huwelijk beëindigd werd door het geven van een echtscheidingsbrief. In de narratieven staat zoiets echter nergens vermeld, daar lijkt de manier om uit elkaar te gaan minder bepaald te zijn. Echtscheiding betekende gewoonlijk uitdrijving uit de echtelijke woning. Zo werd Hagar samen met haar zoon door Abraham weggestuurd (Gen. 21:14). Bij Simson was het omgekeerd. Hij woonde bij zijn schoonfamilie en was op zijn bruiloft zo kwaad geworden dat hij terug ging naar zijn vader. Zijn vrouw werd aan een ander gegeven, omdat zijn weglopen opgevat werd als echtscheiding (Recht. 14:19-20; 15:2). Het lijkt er dus op dat niet altijd bijzondere formaliteiten vereist zijn geweest voor de beëindiging van een huwelijk.

Over de redenen om tot echtscheiding over te gaan is niet veel bekend. In Deut. 24:1 staat dat de man iets “schandelijks” (ערוֹת) aan zijn vrouw gevonden heeft, maar er wordt niet gespecificeerd wat dat was.

4.3. RELATIE TUSSEN HUWELIJK/ECHTSCHIEDING EN BEZIT

Een duidelijke relatie tussen huwelijk en bezit is de gewoonte van het betalen van een bruidsprijs, een geldbedrag, of een equivalent daarvan in natura, dat aan de vader van de bruid gegeven werd door zijn toekomstige schoonzoon. Uit de oudtestamentische teksten blijkt niet duidelijk wat de functie van deze bruidsprijs is. In Exodus 22:16-17 wordt een verleider van een maagd verplicht haar tot vrouw te nemen door volledige betaling van de bruidsschat of om een geldsom af te wegen die overeenkomt met de bruidsschat voor een maagd. Het lijkt er dus op dat een man de vader van de bruid betaalde voor haar maagdelijkheid.

De context waarin bovenstaande wet staat is opmerkelijk. Het staat in een lijst met wetten over diefstal in ruime zin: het afnemen van het bezit van een ander, zowel expres als per ongeluk. Die wetten vertellen wat de verplichtingen zijn voor iemand die een rund of een stuk kleinvee gestolen heeft (Ex. 22:1-4), voor iemand die zijn vee op andermans land heeft laten grazen (Ex. 22:5), voor iemand die een vuur heeft aangestoken dat overgeslagen is op het land van een ander (Ex. 22:6),

voor iemand die geld of goederen gestolen heeft uit een huis, terwijl dat geld en die goederen niet van die huiseigenaar waren (Ex. 22:7-8), voor iemand die een rund, een ezel, een schaap, een kledingstuk of een ander verloren voorwerp verduisterd heeft (Ex. 22:9, 12), en voor iemand die een dier van iemand geleend heeft, dat vervolgens beschadigd is geraakt of gestorven (Ex. 22:14-15). Op deze wetten volgt de wet die vertelt wat een verleider moet doen; hij wordt beschouwd als een dief omdat hij de maagdelijkheid van een vrouw heeft ontnomen.

Uit het verhaal van David die met de dochter van Saul trouwt (1 Sam. 18), blijkt dat waarschijnlijk niet alleen maagdelijkheid telde voor de prijs van een bruid. Als de dienstboden van Saul aan David vertellen dat hij met de dochter van de koning mag trouwen, reageert hij enigszins spottend met de vraag of het in hun ogen eenvoudig is om als een arme man de schoonzoon van de koning te worden. Uit Sauls reactie op Davids opmerking blijkt dat het om de hoogte van de bruidsprijs gaat die David nooit zou kunnen betalen. Als die bruidsprijs alleen maar gerekend werd voor de maagdelijkheid van een vrouw, zou de prijs voor de dochter van een koning niet verschillen van die voor een willekeurige andere vrouw die maagd is. Deze tekst suggereert echter dat voor de dochter van een koning meer gevraagd werd dan voor een gemiddelde vrouw. Sociale status lijkt dus ook mee te spelen voor de hoogte van een bruidsprijs.

Een man had alleenrecht op een vrouw, andersom was dat niet zo. In de Tien Geboden (Deut. 5:21; Ex. 20:17) staat dat men niet de vrouw van een ander mag begeren. Ook hier is de context opmerkelijk. Het niet mogen begeren van de vrouw van een ander staat in de directe nabijheid van het niet mogen begeren van het huis van een ander, zijn akker, zijn slaaf, zijn slavin, zijn rund, zijn ezel of wat hem ook maar toebehoort. In Jeremia 6:12 gebeurt ongeveer hetzelfde, daar staat: "Hun huizen zullen overgaan in de handen van anderen, samen met de akkers en de vrouwen." Al die dingen vallen onder het bezit van een man; het lijkt er dus op dat zijn vrouw gelijkgesteld wordt aan zijn bezit. In Exodus 22:17 wijst in de Hebreeuwse tekst niets erop dat zij niet samen gelezen zouden moeten worden. In Deuteronomium 5:21 staat na de zin *אשת אשתך*, 'u zult niet begeren de vrouw van uw naaste' een scheidingsteken, de *setumah*. Dat scheidingsteken suggereert dat er een bepaald onderscheid gemaakt wordt tussen het begeren van de vrouw en het begeren van de bezittingen van een ander. Dat wijst erop dat een vrouw niet helemaal gelijk gesteld kan worden aan de bezittingen van een man.

Dat laatste wordt bevestigd door het feit dat voor een Hebreëer verboden was om zijn echtgenote te verkopen, zelfs als de vrouw en voormalig krijgsgevangene was, terwijl het voor hem wel toegestaan was om zijn slaven en zelfs zijn kinderen te verkopen (2 Kon. 4:1; Neh. 5:5). De status van een vrouw was dus anders dan die van andere bezittingen (Levine, 2001, p. 89).

Toch zijn er meer aanwijzingen dat vrouw en bezit op een bepaalde manier met elkaar verbonden zijn. In Deuteronomium 22:22, het verbod op overspel, wordt gesproken over een vrouw die getrouwd is. In het Hebreeuws staat daar *אשה בעלת-בעל*. Het werkwoord *בעל* betekent 'bezitten', 'beheersen' of 'tot vrouw nemen' en het zelfstandig naamwoord betekent 'man', 'heer', 'eigenaar' of 'inwoner' (Broers, 2007). Ook het woordgebruik in Hosea 3 is in die lijn. In dat hoofdstuk draagt God Hosea op om een vrouw te beminnen, een vrouw die ondanks de liefde van haar man overspelig is. Hun huwelijk staat symbool voor de relatie tussen God en zijn volk. In vers 2 staat dan: "voor vijftien

zilverstukken en anderhalve homer gerst kocht ik haar (כארה) toen voor mij”. De betekenis van het woord כרה betekent ‘handel drijven’, ‘kopen’ (Broers, 2007). Ook op andere plekken wordt het zo vertaald (cf. Deut. 2:6; Job 40:30). Ook hier lijkt het er dus op dat de vrouw als een vorm van bezit werd gezien. Het nemen van een vrouw wordt in ieder geval in economische termen beschreven.

5. HUWELIJK EN ECHTSCHEIDING IN DE RABBIJNSE LITERATUUR

In het vorige hoofdstuk zagen we dat de oudtestamentische wetten beperkt informatie verschaffen over de regels met betrekking tot huwelijk en echtscheiding. Het huwelijk was in de tijd van de Hebreeuwse Bijbel nog nauwelijks geïstitutionaliseerd. De meeste informatie is dan ook te halen uit de narratieven. Hoewel de oudtestamentische verhalen niet de functie hebben om zo nauwkeurig mogelijk informatie te bieden op het gebied van huwelijk en echtscheiding, laten ze wel enigszins de gebruiken omtrent huwelijk en echtscheiding zien.

In vergelijking met de Hebreeuwse Bijbel, biedt de rabbijnse literatuur een schat aan wetinformatie over huwelijk en echtscheiding. De rabbijnse literatuur is zeer omvangrijk; in de ruime zin van het woord bevat het de geschriften van de rabbijnen van voor Jezus' geboorte tot nu. Voor dit comparatieve onderzoek is vooral de literatuur tot aan de eerste eeuwen van de huidige jaartelling relevant, de tijd waarin ook het Lucasevangelie geschreven is. Ik richt me in dit hoofdstuk dan ook op huwelijk en echtscheiding zoals erover geschreven staat in de Misjna. De Misjna is rond 200 na Christus tot stand gekomen en ligt ten grondslag aan latere rabbijnse werken, zoals de Tosefta en de Talmoed. Het bestaat uit een groot aantal joodse rechtsregels. Maar meer dan een wetboek is de Misjna een verzameling wetten, want, zoals Wegner zegt, “a comprehensive code would have included basic rules of law as well as more complex provisions, but the Mishnah’s framers often take the basic rules for granted, focusing instead on “hard cases” that threaten the smooth working of the system” (p. 5). Uit de “hard cases” kunnen vaak wel de basisregels afgeleid worden.

De Misjna is verdeeld in zes afdelingen. Een daarvan is voor het onderwerp van deze scriptie voornamelijk van belang: de Seder Nasjiem richt zich in zijn geheel op zaken omtrent vrouwen. De meeste traktaten binnen de Seder Nasjiem handelen over zaken rondom het huwelijk. Zo gaat het traktaat Ketoebot over huwelijkscontracten, Kiddoesjien over het sluiten van het huwelijk en Gittien over het beëindigen ervan.

5.1. HUWELIJK

Hoewel in Deuteronomium 22:22-24 onderscheid gemaakt wordt tussen iemand die in ondertrouw is en een getrouwde vrouw, is niet duidelijk hoe die twee zich precies tot elkaar verhielden. In de rabbijnse literatuur wordt meer aandacht besteed aan de twee fases van de huwelijksvoltrekking. Het eerste deel van het huwelijk, de ondertrouw of het voorlopig huwelijk, wordt *ירוסין*, ‘eroesien’, of *ידושין*, ‘kiddoesjien’, genoemd. Het tweede deel van het huwelijk, het moment dat een man en een vrouw volledig in het echt verbonden worden, heet *נישואין*, ‘nissoe’ien’.

5.1.1. Uithuwelijking

In Kiddoesjien 2.1 staat dat een man het voorlopig huwelijk ofwel persoonlijk ofwel door zijn gevolmachtigde tot stand kon brengen, dat een vrouw ofwel persoonlijk ofwel door haar

gevolmachtigde in het voorlopig echt verbonden kon worden en dat een man zijn dochter, als zij nog minderjarig was, ofwel persoonlijk ofwel door zijn gevolmachtigde in het voorlopig echt kon verbinden.

Alleen een man kon een huwelijk tot stand brengen. Een vrouw werd nog persoonlijk betrokken bij haar eigen ondertrouw, een minderjarige niet. Zij viel volledig onder het gezag van haar vader: hij had beschikkingsrecht over zijn dochter bij haar uithuwelijking, over het geld, over de akte en over het geslachtsverkeer. Ook had hij recht op wat zij vond, controle over het werk van haar handen en recht op de nietigverklaring van haar geloften. Ten slotte nam hij in het geval van echtscheiding haar scheidsbrief in ontvangst (Ket. 4.4).

Swidler (1979, p. 141) geeft aan dat het gebruikelijk was dochters in de leeftijd tussen de twaalf en twaalf en een half jaar in ondertrouw te laten gaan. Pas na de leeftijd van twaalf en een half jaar had een vrouw zelf zeggenschap over haar huwelijk; op die leeftijd was ze volwassen (Nid. 5.7). Ook Archer (1990, pp. 152-153) laat zien dat het in het Oude Nabije Oosten gebruikelijk was om op jonge leeftijd te trouwen. Een van de redenen was dat het op jonge leeftijd uithuwelijken van een dochter de meest voor de hand liggende manier was om te garanderen dat het meisje nog maagd was bij haar huwelijk. Die verantwoordelijkheid lag bij de vader. Archer meent dan ook dat het door de vrouw zelf contracteren van het voorlopig huwelijk vrijwel niet voorkwam:

Having seen that early marriage was the norm, we may now return to our original mishnah and appreciate that of the betrothal arrangements listed there, only the last one would have had any reality for the majority of women in Graeco-Roman Palestine (at least in so far as first marriage was concerned). (p. 153)

Dat er al op jonge leeftijd uitgehuwelijkt kon worden, bevestigt Kiddoesjen 3.5. Zelfs een ongeboren kind kon uitgehuwelijkt worden:

“Als iemand tot een ander zegt: ‘Als uw vrouw een meisje baart, is dit echtelijk aan mij verbonden’, dan is het niet echtelijk verbonden. Doch indien de vrouw van den ander zwanger was en haar vrucht reeds was te bemerken, zijn zijn woorden van kracht, en indien zij dan een meisje baart, is het echtelijk verbonden.”²⁶

Ook Kiddoesjen 3.7 suggereert een vroege uithuwelijking. In die halacha staat de situatie beschreven dat een man zijn dochter uitgehuwelijkt heeft, maar niet meer weet met wie. Tenzij de vader aan ernstige vergeetachtigheid leed, moet dit wel om een situatie gaan waarbij de uithuwelijking al lang geleden geregeld was. Deze voorbeelden impliceren dat de toestemming van de dochter wat betreft haar uithuwelijking niet noodzakelijk was.

5.1.2. Huwelijkspartner

Net zoals in de Hebreeuwse Bijbel worden in de rabbijnse literatuur incestueuze relaties verboden. Ketoebot 3.2 handelt over personen voor wie geen boetegeld wordt opgelegd wanneer er sprake is van verleiding. Daar staat dat iemand die seksuele omgang heeft met zijn dochter, de dochter van zijn dochter, de dochter van zijn zoon, de dochter van zijn vrouw, met de dochter van haar zoon en met de dochter van haar dochter geen boete opgelegd krijgt, want hij krijgt de doodstraf. Een huwelijk met

²⁶ In deze scriptie maak ik voor de vertaling van de Misjna gebruik van Hammelburg (1990).

een man die zodanig verwant was dat het huwelijk verboden was, resulteerde in het verlies van het recht op een bruidsschat voor de vrouw (Ket. 11.6). Bovendien werden kinderen die uit een incestueuze relatie werden geboren, beschouwd als bastaards (Kid. 3.12).

De Misjna noemt ook verboden huwelijken die niet-incestueus zijn, maar die te maken hebben met iemands afkomst. Kiddoesjien 4.1 onderscheidt tien klassen van afstamming: priesters, Levieten, gewone Israëlieten, ontwijde priesters, proselieten, vrijgelatenen, bastaards, Nethiniem, verzwegenen (kinderen van wie de vader niet bekend was) en vondelingen. Van die groepen mochten priesters, Levieten en Israëlieten onderling huwelijken aangaan; Levieten, Israëlieten, ontwijde priesters, proselieten, vrije slaven mochten met elkaar trouwen; en proselieten, vrijgelaten slaven, bastaards, Nethiniem, verzwegenen en vondelingen waren vrij om met elkaar te trouwen.

Ook in de rabbijnse literatuur gelden strengere regels voor de priesters. Er werd een overtreding begaan als een priester trouwde met een weduwe of een gescheiden vrouw (Kid. 3.12). Wanneer er kinderen uit een dergelijk huwelijk met een weduwe of gescheiden vrouw voortkwamen, kregen die niet de priesterlijke status.

5.1.3. Aanvang van het huwelijk

We zagen in de teksten van het Oude Testament dat een huwelijk tot stand kon komen door de overhandiging van een bruidsprijs, vaak voorafgegaan door onderhandelingen tussen de beide families. De overhandiging van de bruidsprijs werd gevolgd door geslachtsgemeenschap. In bijzondere gevallen kwam een huwelijk alleen door geslachtsgemeenschap tot stand – al werd in het geval van verleiding achteraf alsnog een vergoeding ter hoogte van de bruidsprijs gegeven. In de Misjna worden de overhandiging van geld en geslachtsgemeenschap eveneens genoemd als manieren om een echtelijke verbintenis aan te gaan, maar daar worden ze aangevuld met het overhandigen van een document: “Een vrouw wordt op drie wijzen verworven ... Zij wordt verworven door geld, door een document of door bijwoning” (Kid. 1.1).

Archer (1990, pp. 155-158) wijst erop dat de tekst ambigu is: zowel de interpretatie dat aan een van de drie elementen voldaan moet worden als de interpretatie dat een man alleen een vrouw kan verkrijgen door een combinatie van de drie elementen is mogelijk. Archer meent dat de tweede interpretatie de oorspronkelijke betekenis van de tekst is geweest, zo worden in het boek Tobit de drie samen genoemd, maar dat die in de loop van de tijd vervangen is door de eerste interpretatie.

Die transitie van de ene naar de andere betekenis heeft te maken met de verandering die het joodse huwelijk heeft doorgemaakt. Aanvankelijk werd er weinig onderscheid gemaakt tussen ondertrouw en huwelijk en volgde de huwelijksceremonie nagenoeg direct op de ondertrouw. Indien er toch enige tijd tussen beide ceremonies zat, was het gebruikelijk voor de man een simpele ondertrouwakte, een sjetar, te schrijven waarin hij zijn aanspraak op een vrouw beschermde. In de akte stonden de overeenkomsten met de ouders van het bruidspaar vastgelegd. Hoewel een dergelijke sjetar in eerste instantie alleen in uitzonderingsgevallen geschreven werd, werd het opstellen van de akte geleidelijk een standaardprocedure voor voorlopige huwelijken. Na de ondertrouw verleende vader van de vrouw zijn toekomstige schoonzoon het recht op seksuele

gemeenschap met zijn dochter in ruil voor ontvangen gelden. De wettelijke verwerving van een vrouw bestond dus uit de drie genoemde elementen.

Gaandeweg, echter, werden ondertrouw en huwelijk meer van elkaar onderscheiden. Het huwelijk volgde niet meer direct op de ondertrouw, want er werd een bepaalde tijdsspanne tussen de twee ceremonies verplicht gesteld. In Ketoebot 5.2 staat dat aan een meisje dat voor het huwelijk opgeëist is twaalf maanden gegeven moest worden om zich voor te bereiden op het huwelijk. Evenzo moest aan een man die twaalf maanden voorbereidingstijd gegeven worden. Een weduwe kreeg dertig dagen de tijd. Deze wijziging maakte dat Kiddoesjen 1.1 niet meer geïnterpreteerd kon worden als 'geld, akte én geslachtsgemeenschap', omdat geslachtsgemeenschap als middel voor ondertrouw niet meer toepasbaar was: in de tijd tussen de ondertrouw en het huwelijk bleef een meisje onder de controle van haar vader en was geslachtsgemeenschap verboden (Ket. 1.2, 1.4). Ook ondertrouw door middel van een akte was niet meer geldig, omdat naast de genoemde veranderingen het geschreven huwelijkscontract, de ketoeba, geïntroduceerd werd. In dit document stonden de verschillende financiële verplichtingen van de man ten opzichte van zijn vrouw en kinderen beschreven. Het contract trad pas na de huwelijksceremonie in werking, maar werd opgesteld ten tijde van de ondertrouw omdat het de oude praktijk van het schrijven van de sjetar overnam. De enige manier om een vrouw te verwerven was dus nog door geld. Het aanbieden van het geld door de bruidegom in combinatie met een formele intentieverklaring, "wees hierdoor aan mij echtelijk verbonden" (Kid. 2.1), was nodig om een geldig ondertrouwcontract te bewerkstelligen.

5.1.4. Bruidsprijs en huwelijksgift

In de narratieven van het Oude Testament zagen we dat de bruidsprijs verschillende vormen aan kon nemen. In de wetten leek er sprake te zijn van een vaste bruidsprijs. Ook in de Misjna is de bruidsprijs vastgesteld. In Ketoebot 1.2 staat dat de bruidsprijs voor een maagd tweehonderd zuz telde en die voor een weduwe een mané. Tweehonderd zuz staat gelijk aan de vijftig sjekel die in Deuteronomium 22:29 wordt genoemd. Een mané staat gelijk aan honderd zuz. Een weduwe kreeg dus de helft van de bruidsprijs voor een maagd.

Dat een man daadwerkelijk maagdelijkheid mocht verwachten voor die tweehonderd zuz blijkt uit dezelfde halacha. Er staat namelijk dat er tegen de bruid een aanklacht betreffende maagdelijkheid ingediend kon worden. Er werd zelfs rekening mee gehouden als het gaat om op welke dagen er getrouwd werd:

"Een maagd wordt op Woensdag gehuwd en een weduwe op Donderdag; omdat de gerechtshoven tweemaal in de week in de steden zitting houden, op Maandag en op Donderdag, zoodat [de man], indien hij een klacht betreffende maagdelijkheid [in te dienen] heeft, direkt 's ochtends naar het gerechtshof kan gaan" (Ket. 1.1).

De tweehonderd zuz voor een maagd en de mané voor een niet-maagd waren minimumbedragen. Ook als een man geen ketoeba voor zijn vrouw had geschreven waarin haar bruidsprijs geschreven stond of als hij een ketoeba geschreven had met lagere bruidsprijs, was hij dat minimumbedrag aan zijn vrouw verschuldigd:

Heeft [de echtgenoot] geen Kethoebbá voor haar geschreven, dan int een [als] maagd [gehuwde toch] tweehonderd Zoez en een [als] weduwe [gehuwde] een Mané, omdat dit een bepaling van het gerechtshof is. Heeft hij haar een veld ter waarde van een Mané schriftelijk als pand voor de tweehonderd Zoez toegewezen en heeft hij haar [daarbij] niet geschreven: “alle goederen die ik heb, zijn waarborg voor uw Kethoebbá-bedrag”, dan is hij [toch tot volledige uitkering] verplicht, omdat dit een gerechtelijke verordening is. (Ket 4.7)

Als een man minder dan het minimumbedrag toeweest, dan was het huwelijk volgens rabbi Meier zelfs ongeldig: “Als iemand een maagd minder dan tweehonderd [Zoez], of een weduwe minder dan een Mané toewijst, dan is de [echtelijke omgang] een samenleving in ontucht” (Ket. 5.1).

Minder dan de vastgestelde bruidsprijs betalen was dus verboden. Een man kon er wel voor kiezen om meer dan het minimumbedrag te betalen: “Ofschoon [de geleerden] gezegd hebben: ‘Een [als] maagd [gehuwde] ontvangt tweehonderd [Zoez] en een [als] weduwe [gehuwde] een Mané’, kan de man, indien hij [eraan] toevoegen wil, al ware het honderd Mané, [eraan] toevoegen” (Ket. 5.1).

Waar in de Hebreeuwse Bijbel de bruidsprijs *mohar* genoemd werd, wordt in de Misjna het woord *ketoeba* gebruikt, vernoemd naar het document waarin de bruidsprijs geschreven staat. De ketoeba, het huwelijkscontract, was hoofdzakelijk een financiële overeenkomst tussen de bruid en de bruidegom. In het contract stonden de verschillende verplichtingen van een man ten aanzien van zijn vrouw en kinderen vermeld, met als doel het onderhoud van de vrouw te verzekeren in het geval van overlijden van de man of in het geval van echtscheiding. Maar het woord ketoeba werd niet alleen gebruikt voor het contract, het werd ook gebruikt om de bruidsprijs aan te duiden.

De naamswijziging kwam tegelijk met de veranderingen met betrekking tot de bruidsprijs zelf die in de tannaïtische bronnen beschreven staan. In eerste instantie werd de ketoeba door de man aan de vader van de bruid gegeven en ging de bruid na de scheiding met of het overlijden van de man terug naar haar vader, waar zij door hem onderhouden werd. Maar het feit dat de ketoeba al voor het huwelijk verzameld moest zijn, leidde ertoe dat mannen de huwelijksplicht niet meer vervulden omdat zij het vereiste bedrag niet konden betalen. Daarom werd bepaald dat de ketoeba niet in het huis van de vader van de bruid, maar in het huis van de vader van de bruidegom bewaard moest worden of dat de bruidegom met het geld investeerde in huishoudelijke gebruiksvoorwerpen voor de vrouw. Het probleem werd pas helemaal opgelost toen Simeon ben Shetah instelde dat de eigendommen van de man garant stonden voor het geld van de ketoeba: “Zoo mag ook een man niet tot zijn vrouw zeggen: ‘hier ligt uw Kethoebbá-bedrag op de tafel’; maar al zijn goederen zijn waarborg voor haar Kethoebbá-bedrag” (Ket. 8.8). Het was dus niet meer nodig om de bruidsprijs voor de ondertrouw al te betaald of verzameld te hebben, waardoor ook mensen met weinig geld konden trouwen. De veranderingen leidden niet alleen tot meer huwelijken, ook maakten ze scheiden onaantrekkelijk. Een man leed financieel verlies op het moment dat hij zijn vrouw verliet, omdat hij dan de ketoeba moest betalen. Er kon aanspraak gemaakt worden op al zijn bezittingen. Voor mannen die weinig bezittingen hadden, was echtscheiding dus erg lastig of zelfs onmogelijk.

Omdat het in de eerste eeuw voor Christus niet meer gebruikelijk was dat de bruidsprijs van hand tot hand ging, maar dat de som geregistreerd werd in de ketoeba en alleen betaald werd in het geval van echtscheiding, werd het gebruik ingesteld een klein bedrag te betalen bij de verloving, om

het oorspronkelijke karakter van de verloving en het huwelijk te behouden die een werkelijke en onmiddellijke overdracht van goederen vereisten in ruil voor de vrouw (Archer, 1990, p. 163). Het Huis van Sjammai vroeg een minimumbedrag van één denarius, een vrij laag bedrag waarvan de inning toch enige inspanning vereiste, wat beschouwd moet worden als een maat voor de ernst van het voornemen van de betaler. Volgens de School van Hillel was slechts een bedrag van één perutah (Kid. 2.1) verplicht, een bedrag dat iedereen zonder moeite kon betalen (Ilan, 1995)

Net zoals een man financiële verplichtingen had tegenover de familie van het meisje, had de vader van de bruid de verplichting om haar een huwelijksgeschenk mee te geven. Ook de minimumprijs van dit huwelijksgeschenk staat in de Misjna vastgelegd: "Wie zijn dochter zonder overeenkomst uithuwt, mag haar niet minder dan vijftig Zoez geven" (Ket. 6.5). Ook als een meisje wees was, mocht zij niet minder dan vijftig zuz mee haar huwelijk in nemen. Dat geld kwam uit een kas. Indien er voldoende in de kas was, moest men haar voorzien in overeenstemming met haar stand (Ket. 6.5).

5.1.5. Doel van het huwelijk

Net als het Oude Testament laat ook de Misjna zien dat het belangrijk was dat er kinderen voortkwamen uit een huwelijk. In Jevamot 6.6 wordt verwezen naar Genesis 1:22, de opdracht van God aan de mens om vruchtbaar te zijn en talrijk te worden. Zolang een man nog geen kinderen had – minimaal twee zoons volgens het Huis van Sjammai, een zoon en een dochter volgens het Huis van Hillel – mocht hij de seksuele omgang niet nalaten, ook niet als de vrouw na tien jaar nog steeds geen kind gebaard had.

Het krijgen van kinderen was zo belangrijk dat het weigeren van seksuele omgang zelfs financiële consequenties had. Als een vrouw ervoor koos zich te onthouden dan werd haar ketoebabedrag in mindering gebracht. Per week van onthouding werd er zeven denarie of tropaika van het bedrag afgetrokken. Andersom was de man zijn vrouw een hoger ketoebabedrag verschuldigd als hij zich onthield van seksuele omgang, namelijk drie denarie of tropaika per week (Ket. 5.7).

5.2. ECHTSCHEIDING

5.2.1. Echtscheidingsbrief

Echtscheiding gebeurde met goedvinden van de man en ging van hem uit. Net als de wet in Deuteronomium 24 wordt ook in de rabbijnse literatuur gesproken over een echtscheidingsbrief. De scheidingsbrief werd door de man, of in opdracht van hem, geschreven en door hem, of door een gevolmachtigde, aan de vrouw, of iemand die zij daarvoor de opdracht had gegeven, in ontvangst genomen. De echtscheiding was valide als een geldige echtscheidingsbrief, in bijzijn van twee getuigen, overhandigd werd met de bedoeling dat de vrouw van de man gescheiden werd.

5.2.2. Gronden voor echtscheiding

Alleen een man was bevoegd om een echtscheiding te initiëren. Slechts in heel beperkte en bijzondere gevallen was het voor de vrouw toegestaan om een echtscheiding aan te vragen, namelijk als een man een aandoening of een beroep had die veel stank met zich meebracht:

Deze zijn het die men dwingt, [hun vrouwen van zich] te scheiden: een man, die door huidontsteking is aangetast, die een poliep heeft, die [uitwerpselen van honden] verzamelt, een kopersmelter, een leerlooier, hetzij [hun gebreken reeds] aan hen waren, voordat zij trouwden, hetzij zij [eerst], nadat zij getrouwd waren, aan hen ontstaan zijn. Van al deze zegt R. Meier, dat de [vrouw], ofschoon [de man vóór het huwelijk daaromtrent] met haar overeengekomen is, zeggen kan: “ik heb gemeend, dat ik het verdragen kan, maar nu kan ik het toch niet verdragen”. Doch de andere geleerden zeggen: zij moet het [ook] tegen haar wil uithouden, behalve [met] een, die door huidontsteking is aangetast. (Ket. 7.10)

Voor een man waren er veel verschillende redenen om van een vrouw te scheiden. Niet alle redenen werden door iedereen geaccepteerd. Gittien 9.10 laat zien dat er tussen de verschillende leerscholen een verschil in mening was op grond waarvan een man tot echtscheiding over mocht gaan:

De School van Sjammáj zegt: Men mag zijn vrouw slechts van zich scheiden, als men bij haar iets schandelijks ontdekt heeft; want er is gezegd (Deut. 24:1): “omdat hij iets schandelijks aan haar gevonden heeft”. Maar de School van Hillél zegt: ook als zij zijn eten heeft laten aanbranden, want er is gezegd: “omdat hij iets schandelijks aan haar gevonden heeft”. Rabbi Akibá zegt: ook als hij een andere gevonden heeft, die mooier is dan zij, want er is gezegd (Deut. 24:1): “gebeurt het dan dat zij geen gunst in zijn oogen vindt”.

Het Huis van Sjammai legt de nadruk op *ערות*, wat zowel ‘schandelijk’ als ‘ontuchtig’ betekent en lijkt daarmee echtscheiding alleen in het geval van overspel toe te staan. Het Huis van Hillel vindt het woord “iets” belangrijker en gaat dus soepeler om met de regels met betrekking tot echtscheiding. Volgens rabbi Akibá hoeft er zelfs niets aan de echtgenote op te merken zijn: zodra een man zijn vrouw niet meer goedgunstig is, mag hij van haar scheiden.

De overgang van een bruidsprijs die aan het begin van het huwelijk aan de vader van de bruid werd betaald naar de ketoeba die uitbetaald werd op het moment van echtscheiding, gaf de vrouw meer zekerheid op twee gebieden. Ten eerste beschermde de verplichte betaling de vrouw tegen de gevaren van een willekeurige echtscheiding. Daarnaast had ze in ieder geval een bepaalde financiële zekerheid als het toch tot een echtscheiding kwam. Maar een vrouw had niet altijd recht op het ketoebabedrag. Het bedrag werd alleen uitgekeerd als de echtscheiding niet aan de vrouw zelf te wijten was. Zo was een huwelijk ongeldig als een vrouw voor de aanvang van het huwelijk een belofte had gedaan en haar man daar niet over had ingelicht, of als ze haar gebreken had verzwegen (Ket. 7.7-8). Bij echtscheiding had zij geen recht op haar ketoebabedrag. Ook een vrouw die onvruchtbaar bleek, kreeg bij haar echtscheiding geen geld mee (Git. 4.8; Ket. 11.6). Daarnaast geeft Ketoebot 7.6 aan dat vrouwen die handelden tegen de wet van Mozes of tegen de joodse zede hun ketoeba niet uitgekeerd kregen:

De volgende vrouwen worden gescheiden zonder [uitkeering van] het Kethoebbá-bedrag: een, die handelt tegen de wet van Mosjé (Mozes) of tegen de Joodsche zede. Wat is [vergriep

tegen] de wet van Mosjé? Zij geeft hem [bijv.] te eten wat niet verdiend is, of heeft in haar ongesteldheid omgang met hem, of zondert geen deegheffing af of zij doet een gelofte en houdt haar niet. En wat is [vergriep tegen] de Joodsche zede? Zij gaat [bijv.] uit met een ontbloot hoofd, of zij spint op straat, of zij onderhoudt zich met iedereen. Abbá Sjael zegt: ook een, die zijn vader in zijn tegenwoordigheid beschimpt. Rabbi Tarfon zegt: ook een luidruchtige. Welke vrouw wordt luidruchtig genoemd? Een, van wie, als zij in haar huis spreekt, haar burens haar stem horen.

Bovenstaande halacha laat wel ruimte over om zelf in te vullen wat er onder handelen tegen de joodse zede viel.

5.3. RELATIE TUSSEN HUWELIJK/ECHTSCHIEDING EN BEZIT

Een man initieerde zowel huwelijk als echtscheiding. Voor het sluiten van het huwelijk was in de dagelijkse praktijk geen toestemming van de vrouw nodig, aangezien een meisje over het algemeen nog voordat ze volwassen was, uitgehuwelijkt werd en daarom onder het gezag van haar vader viel. Een vrouw was dus in bepaalde mate “lijdend voorwerp”.

Het sluiten van het huwelijk ging gepaard met het overhandigen van een bruidsprijs. Net zoals we bij het Oude Testament zagen, was een deel van die prijs een vergoeding voor de maagdelijkheid van de vrouw. De overhandiging van geld of goederen bij het sluiten van het huwelijk maakt dat het verwerven van een vrouw sterk leek op de aankoop van een vrouw.

Deze gedachte wordt bekrachtigd door de context van het voorschrift met betrekking tot het verwerven van een vrouw (Kid. 1.1). De wet staat in een reeks met voorschriften waarin ook het verwerven van Hebreeuwse slaven, Kanaänitische slaven, vee en onroerend goed behandeld wordt, wat alle vormen van bezit zijn. Voor het verwerven van een vrouw en de vormen van bezit wordt dezelfde terminologie gebruikt, namelijk *קנה*. Bovendien zijn de voorschriften identiek geformuleerd: eerst wordt vermeld wat verworven wordt en daarna op welke manieren dat gebeurt. Voor de vrouw golden grotendeels dezelfde vormen van verwerving als voor de Hebreeuwse slaaf (geld en een akte) en de Kanaänitische slaaf en onroerend goed (geld, een akte en verkrijgende verjaring). De context laat dus een bepaalde analogie tussen vrouwen en bezit zien.

David Weiss (1964, pp. 244-248) bestrijdt echter het idee dat vrouwen gelijk gesteld werden aan bezit. Hij demonstreert dat het woord *קנה*, zowel in de Bijbel als in de Misjna, alleen toegepast wordt op huwelijk als de context ook andere transacties behelst waarop *קנה* in zijn eigenlijke zin, in de betekenis van ‘aankoop’ toepasbaar is. Die transacties kunnen zowel de aankoop van slaven of andere verkoopbare objecten betreffen als het leviraatshuwelijk, vanwege de aard van een dergelijk huwelijk: het voornaamste doel van het leviraatshuwelijk was het bezit van de overledene te beschermen zodat het niet in de handen van een vreemde kwam. Naast Kiddoesjien 1.1 zijn er drie andere passages in de tannaïtische bronnen waarin *קנה* gebruikt wordt in combinatie met huwelijk (Ned. 10.6; t. Jev. 2:1; en Sifre Num. 117). In alle drie de gevallen is het doel van de tekst ofwel het vergelijken of het contrasteren van een regulier huwelijk met een leviraatshuwelijk of een huwelijk met

de aankoop van een slaaf. Wanneer dat doel niet aanwezig is, wordt קנה niet gebruikt. Dat laat Weiss concluderen dat het gebruik van קנה uitsluitend contextueel is en dat het gaat om een kwestie van stilistische uniformiteit. Met de gebruikte term kon de schrijver refereren aan verschillende vormen van verwerving die samengebracht waren in een context.

Toch worden ook op andere plekken termen gebruikt die laten vermoeden dat het bij het huwelijk om een financiële transactie gaat. Zo wordt in Ketoebot 1.6 gesproken over een “koop” (קנה): Heeft iemand een vrouw gehuwd en geen maagdelijkheid bij haar gevonden, beweert zij: “[pas] nadat gij het voorloopige huwelijk met mij gesloten hadt, is mij geweld aangedaan, en is [dus] uw veld verwoest, zegt hij echter: “[het was] niet zoo, maar vóórdat ik het voorloopige huwelijk met u heb gesloten, en [dus] was mijn *koop* [nadruk toegevoegd] er een in vergissing”, dan [zoo] zeggen Rabban Gamliel en Rabbi Eli’ezer, wordt zij geloofd, doch Rabbi Jehosjoea zegt: wij stellen in haar bewering geen vertrouwen, maar zij wordt geacht, bijgewoond te zijn, nog vóórdat zij voorlopig gehuwd was, en hem misleid te hebben, tenzij zij een bewijs brengt voor haar bewering.

In haar boek *Chattel or person* beschrijft, analyseert en interpreteert Wegner (1988) de Misjnatwetgeving met betrekking tot de status van vrouwen. De Misjna schetst een samenleving waarvan het centrale personage de vrije, volwassen man is. Als bezitter van vrouwen, kinderen, land, slaven, vee en andere eigendommen had hij een sociaaljuridische status die vergelijkbaar was met die van de Romeinse pater familias. Misjna’s sociaaleconomisch stelsel beschouwde mensen en dingen vanuit het perspectief van hun relatie tot de eigenaar of meester. Wegner onderzoekt of vrouwen in dat stelsel als persoon of bezit gezien werden. Ze omschrijft persoonlijkheid als de juridische status die gedefinieerd wordt door het geheel van iemands bevoegdheden, rechten en plichten in de maatschappij. Bezit is daar het tegenovergestelde van, een entiteit zonder enkele bevoegdheden, rechten of plichten. Een wettelijke bevoegdheid is het vermogen om te handelen op een manier die een wettelijk effect veroorzaakt.

Wegner ontdekt dat vrouwen in sommige gevallen als persoon en in andere gevallen als bezit behandeld werden en dat de houding ten opzichte van vrouwen afhing van de context. Ze komt tot de conclusie dat in de Misjna vrouwen alleen als bezit behandeld werden op het moment dat hun biologische functie aan een bepaalde man toebehoorde en er iets was wat een bedreiging vormde voor de controle over die biologische functie. Dus een vrouw werd behandeld als het bezit van een man in alle zaken die invloed hebben op zijn bezit van haar seksualiteit. Een vrouw die van een man afhankelijk was – een minderjarige dochter van haar vader, een vrouw van haar echtgenoot en een weduwe van haar lossen – werd in alle andere gevallen als persoon behandeld. Wanneer er geen man was die een wettelijke aanspraak op de seksualiteit van de vrouw had – in het geval van een ongetrouwde meerderjarige dochter, een gescheiden vrouw of een weduwe met kinderen – werd zij in alle gevallen als persoon beschouwd, zowel in seksgerelateerde zaken als in andere gevallen. In het geval van huwelijk werd de biologische functie van de vrouw overgedragen van haar vader naar haar echtgenoot. De overdracht vormde een bedreiging voor de controle over de biologische functie, waardoor de vrouw op dat moment weinig rechten meer had en daardoor te vergelijken was met bezit in plaats van met een persoonlijkheid.

De overeenkomsten tussen de formule van Kiddoesjien 1.1 en de formule voor de beschrijving van de verwerving van slaven of (on)roerend goed, het feit dat in de Joodse gemeenschap huwelijk gepaard ging met de het betalen van een bruidsschat en de beperkte rechten van de vrouw bij het sluiten van een huwelijk, heeft bij veel wetenschappers geleid tot de conclusie dat het Joodse huwelijk in wezen een financiële transactie was voor de overdracht van het eigendomsrecht op een vrouw, dat wil zeggen: een aankoophuwelijk. Toch kan dat niet helemaal waar zijn. Er werd weliswaar geld overgedragen bij een huwelijk, maar dat betekent niet dat de man daadwerkelijk zijn echtgenote kocht of dat hij haar eigenaar was. Een vrouw verloor nooit helemaal de banden met haar vaderlijk huis, de vader van de bruid zorgde voor een huwelijksgift en dus werden giften uitgewisseld tussen de families, en een man had niet het recht om over zijn vrouw te beschikken zoals hij over zijn onroerend goed kon beschikken. Deze voorbeelden laten zien dat huwelijk niet om ronduit een aankoop gaat (Archer, 1990, pp.164-165).

Hoewel maagdelijkheid een van de overwegingen was voor het bepalen van de bruidsprijs omdat het een zeer gewaardeerd handelsartikel was, bestrijdt Archer het idee dat de bruidsprijs de prijs was voor de maagdelijkheid van een vrouw of een compensatievergoeding voor het verlies van haar maagdelijkheid, omdat er ook aan niet-maagden een bruidsprijs toegekend werd. Volgens haar was een andere functie van de bruidsprijs de erkenning dat de ene familie de arbeid van een individu verloor en de andere familie van die arbeid profiteerde. Oorspronkelijk, in de periode voordat alle economische moeilijkheden de overgang van de bruidsprijs naar de ketoeba dwongen, werd een vergoeding betaald aan de familie die een arbeidskracht verloren. De bruidsprijs was volgens Archer dus een compensatievergoeding en geen aankoopprijs voor de vrouw zelf.

Ilan (1995) meent dat de ontwikkeling die het Joodse huwelijk doorgemaakt heeft ertoe leidde dat het huwelijk niet slechts als een aankoop gezien kon worden. De feitelijke handeling van verwerving verloor inhoud als gevolg van de rabbijnse hervorming. De bruidsprijs werd immers niet meer aan het begin van het huwelijk betaald. De verwerving van een vrouw werd door deze veranderingen louter symbolisch, zonder enige echte geldelijke waarde. In lijn met deze verschillende ontwikkelingen gebruikten de Tanna'iem een nieuw woord voor verloving: ze vervingen het Bijbelse woord *erusin* door *kiddoesjien*, dat 'heiliging' betekent. Ook onderstreepten ze het nieuwe onderscheid tussen verloving en huwelijk door de oude formule *נְקִיַּת הָאִשָּׁה*, 'de vrouw is verworven', te vervangen door *הָאִשָּׁה מְתַקְדָּשֶׁת*, 'de vrouw is geheiligd'. Het gebruik van het woord *kiddoesjien* geeft aan dat de verloving naast de technische wettelijke betekenis ook een spirituele connotatie kreeg. De handeling van verloving en huwelijk werd dus anders dan een simpele aankoop.

De ontwikkeling binnen het Joodse huwelijk had ook invloed op echtscheiding. De uitgestelde bruidsprijs, de ketoeba, werd niet voor het huwelijk bij elkaar gespaard, maar alle bezittingen van de man stonden garant voor het geld van de ketoeba. Dat maakte dat een man verlies leed op het moment dat hij zijn vrouw verliet. Ook betekende het, dat scheiden vooral voor de rijkere mensen was weggelegd, want arme mannen hadden niet altijd genoeg middelen om de ketoeba te betalen.

6. HUWELIJK EN ECHTSCHEIDING IN DE DODE ZEE-ROLLEN

Ruim zestig jaar geleden is in de buurt van de Dode Zee een belangrijke ontdekking gedaan. In verschillende grotten bleek een enorme collectie geschriften opgeborgen te zijn. Een aantal rollen is redelijk intact, de rest bestaat voornamelijk uit fragmenten. In totaal gaat het om tienduizenden fragmenten van op zijn minst zeshonderd verschillende rollen. Het grootste deel van de teksten die gevonden zijn in de grotten van Qumran zijn religieuze teksten. Meer dan tweehonderd handschriften zijn Bijbelse teksten, in de zin dat ze teksten bevatten van boeken die nu in het Oude Testament staan. De collectie bestaat naast de Bijbelse teksten uit hervertellingen van Bijbelverhalen, commentaren op Bijbelboeken, para-Bijbelse of apocriefe literatuur, lofliederen, klaagliederen, gebeden, liturgische teksten, bezweringsteksten, wetsteksten, wijsheidsliteratuur, eschatologische teksten, kalenderteksten, dienstroosters van de priesters en zogenaamde orderegels die als een soort statuut van een religieuze gemeenschap fungeerden (Martinez en Tigchelaar, 2003, p. 34).

Hoewel het om een enorme hoeveelheid teksten gaat, zijn er relatief weinig te vinden over huwelijk en echtscheiding. De Bijbelse teksten laat ik buiten beschouwing, omdat die in het hoofdstuk over het Oude Testament al aan bod zijn gekomen. De overige teksten waarin huwelijk en echtscheiding een rol spelen zijn vooral te vinden in het Damascusdocument en de Tempelrol.

6.1. HUWELIJK

6.1.1. *Uithuwelijking*

In de Qumran-teksten staat vrijwel niets geschreven over de aanvang van het huwelijk. Wel wordt in 4Q271 een situatie besproken waarin een man zijn dochter aan een andere man geeft en haar dus uithuwelijkt.

6.1.2. *Huwelijkspartner*

In 4Q271 staat ook welke vrouwen een man wel of niet mocht huwen. Een man moest kiezen voor een vrouw die onbesproken was, vrouwen met seksuele ervaring werden niet geschikt bevonden.

Geen man mag brengen [... het heilig]dom (een vrouw), die wist afgoderij te bedrijven (?) in het open veld en die wist [afgoderij te bedrijven in het huis van] haar vader, of een weduwe die zich geprostitueerd heeft, vanaf het moment dat zij weduwe geworden is. Iedere (vrouw) [die een] slechte [na]am [had], toen zij als jonge vrouw (nog) in het huis van haar vader verbleef, moet niemand huwen, maar die welke [gezien] betrouwbare en kundige [vrouwen], onbesproken is volgens de ordinantie van de Opziener die aan het hoofd van [de vergadering van de Velen staat]²⁷.

²⁷ De vertalingen van de Dode Zeefragmenten zijn van de hand van F. García Martínez en A. van der Woude (2007).

Het gaat om vrouwen die seksuele gemeenschap hebben gehad buiten het huwelijk, namelijk op het moment dat zij nog bij hun vader woonden of nadat hun man was overleden. De tekst sluit niet uit dat het wel geoorloofd was om te trouwen met een weduwe die na de dood van haar man geen seksuele gemeenschap had gehad.

In 11QT 57:15-18 staat nog een beperking en een voorschrift op het gebied van partnerkeuze: “Een vrouw uit al de dochters van de heidenen mag hij niet nemen, maar uit zijn vaders huis zal hij zich een vrouw nemen, uit het geslacht van zijn vader.” Er kan niet met zekerheid gezegd worden dat het verbod op trouwen met een heidense vrouw en de opdracht om een huwelijkspartner binnen de eigen familie te zoeken voor iedereen gold. In bovenstaande tekst wordt over de koning gesproken. Het is goed mogelijk dat voor de koning andere eisen golden dan voor de gewone burger.

6.1.3. *Invulling van het huwelijk*

De auteur van 4Q416 probeert de wenselijke relatie van een echtpaar te definiëren en refereert daarbij aan Bijbelse teksten. Volgens 4Q416 2 3:21-4:10 zijn huwelijksrelaties gebaseerd op de veronderstelling dat het stel één vlees wordt (Gen. 2:24) en dat de man heerschappij heeft over de vrouw (Gen. 3:16) Dit wordt geïllustreerd aan de hand van de wet van geloften, waarin staat dat een man de geloften van zijn vrouw mag herroepen (Num. 30:7-17). Het herroepen van een belofte van een ander, namelijk de echtgenote, aan God is volgens de tekst mogelijk omdat man en vrouw in het huwelijk een eenheid vormen en binnen deze eenheid de man heerschappij heeft (Kister, 2009, p. 205).

6.1.4. *Polygamie*

Caïro Damascus 4:20-5:2 en Tempelrol 57:17-18 zijn teksten die ingaan op de kwestie van polygamie.

De bouwers van de muur (Ez. 13:10) ... worden in twee opzichten gevangen in ontucht: (ten eerste) door twee vrouwen tijdens hun leven te huwen, terwijl het scheppingsprincipe is: ‘Man en vrouw schiep Hij hen’ (Gen. 1:27). En die de ark binnengingen, zijn twee bij twee de ark binnengegaan (Gen. 7:9). En van de vorst staat geschreven: ‘Hij zal zich niet vele vrouwen nemen’ (Deut. 17:17). (CD 4:20-5:2)

Een van voornaamste kritiekpunten die de schrijver van het Damascusdocument inbrengt tegen zijn tegenstanders is de uitoefening van polygamie. Er wordt immers gezegd dat zij gevangen worden in ontucht door twee vrouwen in hun leven te huwen. Wat volgt zijn een paar onafhankelijke exegetische argumenten voor monogamie. Zo wordt er verwezen naar Genesis 1:27 en 7:9. Die teksten zijn aan elkaar gelinkt door de woorden “man en vrouw”, want van de dieren die twee aan twee de ark in gingen was er telkens één mannelijk en één vrouwelijk. Wanneer teksten gelinkt worden door een gedeelde frase, kan de definitie of beschrijving van de frase in de ene tekst toegepast worden op de andere tekst. Dat wordt ook wel *gezerah shahvah* genoemd (Instone-Brewer, 2000, p. 86). Genesis 7:9 laat zien dat de frase “man en vrouw” een paar betekende, omdat ze “twee aan twee” de ark in gingen. Genesis 1:27 laat zien dat God verantwoordelijk was voor het bij elkaar brengen van de man en de vrouw. Samen laten deze teksten dus zien dat God man en vrouw samenbrengt in paren. En wat God ingesteld heeft moet nagevolgd worden.

Een tweede argument is dat er in Deuteronomium 17:17 geschreven staat dat de vorst niet veel vrouwen mocht nemen. Deze tekst is in Deuteronomium van toepassing op de koning, maar zou weinig waarde op deze plek hebben als het ook zo gelezen werd, aangezien de kritiek niet gericht is op de koning. Waarschijnlijk was deze regel dus ook van toepassing op de gewone burger. Wellicht gebruikten de Qumran-exegeten hetzelfde argument als Simeon b. Yohai (m. Sjab. 14.4), namelijk dat alle Israëlieten kinderen van koningen zijn, en vonden zij deze interpretatie zo vanzelfsprekend dat zij het niet op papier zetten (Instone-Brewer, 2000, p. 87).

Ook in 11QT 57:17-19 is polygamie de belangrijkste kwestie waartegen bezwaar wordt gemaakt. De tekst is een uitbreiding van Deuteronomium 17:17: "Naast haar mag hij geen andere vrouw nemen (Lev. 18:18), maar zij alleen zal bij hem zijn gedurende heel zijn leven. Als zij sterft, mag hij zich een andere vrouw nemen uit zijn vaders huis, uit zijn geslacht."

Het Damascusdocument en de Tempelrol laten dus zien dat de auteurs zeer kritisch waren over polygamie. Ze zagen het als seksuele onzedelijkheid, in strijd met de idealen die getoond worden in de voorbeelden van God bij de schepping, van Adam en Noachs ark en in strijd met de geboden in Lev. 18:18 en Deut. 17:17.

6.2. ECHTSCHEIDING

CD 4:20-5:2 gaat in op de kwestie van polygamie, maar de tekst wordt ook gebruikt in discussies of echtscheiding wel of niet was toegestaan in Qumran. In CD 4 wordt gesproken over het nemen van twee vrouwen "in hun leven" (*בחייהם*). Het suffix is mannelijk meervoud, dus de tekst lijkt mannen te bekritisieren die twee vrouwen in hun eigen leven nemen. Dat kan gaan om mannen die met twee vrouwen tegelijk getrouwd zijn, maar de tekst kan ook opgevat worden als een verbod op hertrouwen na echtscheiding of na het overlijden van een echtgenote. Als hertrouwen na echtscheiding verboden was, dan was echtscheiding zelf mogelijk ook niet toegestaan.

Een andere mogelijke interpretatie is dat "in hun leven" niet naar mannen maar naar vrouwen wijst, omdat de tekst een toespeling is op Leviticus 18:18. In die Bijbeltekst gaat het over twee vrouwen. In dat geval was hertrouwen mogelijk, maar alleen als de vrouw overleden was.

De tekst zelf lijkt geen afdoende aanwijzingen te bieden om te kiezen tussen de verschillende mogelijkheden. Ook geven de Bijbelse motieven (Gen. 1:27, Gen. 7:9 en Deut. 17:17) verbonden aan de passage geen verduidelijking. De gemene deler van alle teksten is polygamie, maar de vraag is of CD 4:20-5:2 daadwerkelijk slechts één verbod naar voren brengt. Van Genesis 1:27 is bekend dat het ook gebruikt is om echtscheiding en hertrouwen te verbieden (Marc. 10:2-12).

In het document staat wel een andere tekst die informatie biedt hoe CD 4:20-5:2 geïnterpreteerd moet worden, namelijk: CD 13:14-18:

Niemand van allen die tot het verbond van God zijn togetreden, mag handel drijven met de zonen van het verderf, behalve (koop) tegen contante betaling. ONBESCHREVEN Niemand mag een contract inzake koop of verkoop sluiten, tenzij hij de Opziener van de legerplaats (daarvan) in kennis heeft gesteld: hij zal in overleg handelen; men zal geen fo[ut begaan.

Evenzo] met betrekking tot [ie]der die een vrou[w] h[uw]t: ... [... in] overleg. Evenzo met betrekking tot iemand die (zijn vrouw) verstoot: hij zal [hun kinderen] onderr[ichten ...] [en hun kleine kinderen in een geest van] ootmoed en trouwe liefde. Hij mag geen toorn tegen hen blijven koesteren [in grimmigheid]

Het woord “evenzo” (*וְכֵן*) en de opbouw van de zinnen tonen dat zowel degenen die een handelspartnerschap willen aangaan met een niet-lid als degenen die willen trouwen of scheiden de opzichter moeten informeren. Uit deze tekst blijkt dus dat echtscheiding wellicht een uitzondering was op de algemene regel, maar dat het niet verboden was. Ook CD 4:20-5:2 moet dus niet gelezen worden als een verbod op echtscheiding.

De belangrijkste kwestie waar bezwaar tegen wordt gemaakt in 11QT 57:17-18 is polygamie. Maar “zij zal bij hem zijn alle dagen van haar leven” suggereert dat een levenslang huwelijk is voorgeschreven en echtscheiding dus uitgesloten is. Maar deze regel is in deze tekst van toepassing op de koning en het is niet vanzelfsprekend dat die voor alle mensen gold. Holmén (1998, pp. 205-206) laat zien dat het überhaupt de vraag is of het de bedoeling van de tekst is om echtscheiding te verbieden. 11QT 57-59 ontwikkelt ideeën die voornamelijk ontleend zijn aan Deuteronomium 17:19 en is verbonden met dat vers door zijn vergelijkbare bewoording en inhoud:

“Dat [een kopie van de wet] moet bij hem zijn en hij moet er alle dagen van zijn leven in lezen om de HEERE, zijn God, te leren vrezen en om alle woorden van deze wet en deze verordeningen in acht te nemen door ze te houden”.

In 57:5-19 wordt van de Koninklijke Wacht, de Justitiële Raad en de gemalin van de koning gezegd dat zij “met hem” zijn. Alle voeren een specifieke functie uit met als doel te waken over de koning. Ze hebben dus dezelfde plicht als de wet. De gemalin moet de koning op het rechte pad houden: de trouw van de koning aan zijn echtgenote houdt hem van zonde weg. De tekst “zij zal met hem zijn alle dagen van haar leven” benadrukt de waakzaamheid van de vrouw om de koning van zonde te behoeden en heeft misschien niet werkelijk tot doel de mogelijkheid van echtscheiding uit te sluiten.

Twee andere teksten uit 11QT moeten in acht genomen worden: 54:4-5 en 66:8-11. 11QT 54:4-5 spreekt over een gescheiden vrouw en het verbod op echtscheiding in 11QT 66:8-11 is een straf en veronderstelt daarom het recht op echtscheiding als normale praktijk. Beide teksten impliceren dus dat echtscheiding als legitiem werd beschouwd. 11QT 57:17-18 moet dus ook niet beschouwd worden als een verbod op echtscheiding, in ieder geval niet voor de gewone man. CD 4:20-5:2 en 11QT 57:17-18 moeten misschien gelezen worden als uitgaande van het ideaal van het huwelijk, zoals het normaal zou moeten gaan, zonder te beweren dat echtscheiding in principe verboden is (Holmén, 1998, p. 407).

6.3. RELATIE TUSSEN HUWELIJK/ECHTSCHIEDING EN BEZIT

In de Qumran-geschriften is het vooral de context van de teksten over huwelijk en echtscheiding die een verband met het thema bezit laat zien. Opvallend is dat de teksten over huwelijk en echtscheiding in de Dode Zee-rollen regelmatig in een omgeving staan waar het ook gaat over financiën of bezit. Zo

worden in CD 13:17-18 alle drie de onderwerpen direct na elkaar behandeld: iedereen die een handelspartnerschap wilde aangaan met een niet-lid van de orde moest de opzichter daarover informeren en met hem overleggen, voor iedereen die met een vrouw wilde trouwen, of juist wilde scheiden, gold hetzelfde.

In de Tempelrol gebeurt hetzelfde: ook daar worden huwelijk en bezit naast elkaar geplaatst. In 11QT 56 staat Gods toezegging dat wanneer het volk in het land gekomen is dat God hen heeft gegeven, het in bezit heeft genomen en er woont, het een koning mag aanstellen als het daarom vraagt; een koning die God verkiezen zal. Die koning moet aan bepaalde eisen voldoen. Zo moet hij een broeder zijn, geen buitenlander. Ook is het voor hem verboden om veel paarden te houden en mag hij het volk niet ten strijde naar Egypte terugvoeren om veel paarden, zilver en goud aan te schaffen. Daarop volgt het verbod voor de koning op het nemen van veel vrouwen. Ten slotte staat er wederom dat de koning niet veel zilver en goud mag vergaren. Het verbod op het nemen van veel vrouwen staat dus ingesloten tussen twee verboden op het vergaren van waardevolle bezittingen.

Ook 4Q271 laat een verband zien tussen huwelijk en bezit. De tekst begint met een verwijzing naar Leviticus 25:14. Daar staat dat als iemand iets wil kopen van of verkopen aan een ander, ze elkaar niet mogen bedriegen. Degene die verkoopt moet eerlijk zijn over wat hij verkoopt en dus ook eerlijk zijn als er mankementen zijn. In 4Q271 volgt hierop de situatie dat een man zijn dochter uithuwelijkt aan een andere man. Ook dan moeten al haar gebreken openbaar gemaakt worden, zodat de toekomstige echtgenoot weet waar hij aan toe is.

7. CONCLUSIE

Centraal in deze scriptie staat de vraag waarom Lucas Jezus' echtscheidingsuitspraak (Luc. 16:18) in een hoofdstuk heeft geplaatst dat in het teken staat van omgang met bezit. Mijn verwachting was dat, hoewel dat op het eerste gezicht niet lijkt, er een verband moet zijn geweest tussen huwelijk en echtscheiding aan de ene kant en bezit aan de andere kant. Mijn verwachting werd versterkt door de uitkomst van de structuuranalyse: alle verzen in het zestiende hoofdstuk van het Lucasevangelie hebben in min of meerdere mate een directe link met het thema omgang met bezit, behalve vers 18.

De comparatieve analyse heeft mijn verwachting dat huwelijk en bezit hand in hand gingen bevestigd.

De eerste link tussen huwelijk en bezit die ik vond in het Oude Testament is het gebruik dat een man een bruidsprijs betaalde aan de vader van zijn bruid. Dat kon zowel een geldbedrag zijn als een equivalent daarvan in natura. Een man betaalde voor de maagdelijkheid van zijn bruid, maar ook haar sociale status had invloed op de hoogte van de bruidsprijs.

Niet alleen werd er een bruidsprijs betaald bij aanvang van het huwelijk, het huwelijk werd tevens in economische termen beschreven. Zo wordt er gebruik gemaakt van het woord *כחה*, dat letterlijk 'handel drijven' of 'kopen' betekent. Dat wijst erop dat een vrouw als een vorm van bezit gezien werd. Het gebruik van het werkwoord *בעל*, met de betekenis 'bezitten' of 'beheersen', voor trouwen bekrachtigt het idee dat een man als de eigenaar van zijn vrouw beschouwd werd.

In de Tien Geboden staat het niet mogen begeren van de vrouw van een ander in de directe nabijheid van het niet mogen begeren van het huis van een ander, zijn akker, zijn slaaf, zijn slavin, zijn rund, zijn ezel of wat hem ook maar toebehoort, en in Jeremia wordt de vrouw samen genoemd met huizen en akkers. Al die dingen vielen onder het bezit van een man. De teksten impliceren dus dat ook de vrouw onder het bezit van de man viel.

Onderzoek naar huwelijk en bezit in de Misjna bevestigde dat wat in het hoofdstuk over het Oude Testament al duidelijk werd: huwelijk en bezit waren met elkaar verweven. Ook in de Misjna gaat het sluiten van het huwelijk gepaard met het overhandigen van een bruidsprijs. De overhandiging van geld of goederen bij het sluiten van het huwelijk maakt dat het verwerven van een vrouw sterk leek op de aankoop van een vrouw.

Net als in het Oude Testament wordt in de Misjna het huwelijk beschreven in economische termen, alsof het huwelijk een financiële transactie was. Zo wordt het huwelijk *מקח*, 'een koop', genoemd. Het idee dat het huwelijk een financiële transactie en een aankoop was, wordt ondersteund door de context van het voorschrift met betrekking tot het verwerven van een vrouw. De wet staat in een reeks met voorschriften waarin ook het verwerven van Hebreeuwse slaven, Kanaänitische slaven, vee en onroerend goed behandeld wordt. Ook hier staat de vrouw in een lijst met vormen van bezit. Voor het verwerven van een vrouw en de vormen van bezit wordt dezelfde terminologie gebruikt, namelijk *קנה*. Bovendien zijn de voorschriften identiek geformuleerd: eerst wordt vermeld wat verworven wordt en daarna op welke manieren dat gebeurt. Voor de vrouw golden grotendeels dezelfde vormen van verwerving als voor de Hebreeuwse slaaf (geld en een akte) en de Kanaänitische slaaf en onroerend goed (geld, een akte en verkrijgende verjaring).

De Qumran-geschriften vertellen veel minder over huwelijk en echtscheiding dan het Oude Testament en Misjna. Toch is ook in de Dode Zee-rollen de samenhang tussen huwelijk en echtscheiding en bezit te zien. De teksten over huwelijk en echtscheiding staan veelal in een omgeving waar het ook gaat over financiën en bezit. Zo moesten degenen die wilden trouwen of scheiden, net als degenen die een handelspartnerschap wilden aangaan, dat in overleg doen met de opzichter. Verder is er een Qumran-tekst waarin over de koning wordt gezegd dat hij niet veel paarden, goud, zilver en vrouwen mocht vergaren. Het duidelijkste verband tussen huwelijk en bezit is te vinden in de tekst die begint met de situatie dat iemand iets wil kopen van of verkopen aan een ander en opgevolgd wordt door de situatie dat een man zijn dochter uithuwelijkt aan een andere man. Net als bij de verkoop van goederen of slaven, moest een man bij het uithuwelijken van zijn dochter eerlijk zijn als er mankementen waren, zodat een toekomstige echtgenoot zelf kon inschatten of zijn “koop” een goede keus was.

Toch is de stelligheid dat het huwelijk de aankoop van een vrouw was en daarmee de vrouw het bezit was van de man niet helemaal terecht. Een vrouw had rechten en plichten, bezit heeft dat niet. Zo was het voor een man niet toegestaan zijn vrouw te verkopen, terwijl hij met zijn bezittingen kon doen wat hij wilde. Zelfs zijn kinderen mocht hij verkopen.

Ook op tekstueel niveau is te zien dat vrouw en bezit niet helemaal gelijkgesteld werden: een scheidingsteken in de Decalooq tussen het verbod op het begeren van de vrouw van een ander en het begeren van de bezittingen van een ander geeft aan dat er onderscheid gemaakt werd tussen vrouwen en bezit. En dat voor het verwerven van slaven, vee en onroerend goed hetzelfde woord gebruikt werd als voor het verwerven van een vrouw, kan een kwestie zijn van stilistische uniformiteit.

Een vrouw mocht dan niet helemaal gelijk staan aan de andere bezittingen van haar man, er zijn te veel aanwijzingen dat het huwelijk in de vroeg-joodse tijd wel degelijk als een vorm van aankoop werd beschouwd: de bruidsprijs, de terminologie die gebruikt werd voor het huwelijk. Het joodse huwelijk heeft een ontwikkeling doorgemaakt die ertoe leidde dat het huwelijk niet meer slechts als een aankoop gezien kon worden. Als gevolg van de rabbijnse hervorming werd de bruidsprijs niet meer aan het begin van het huwelijk betaald, waardoor de feitelijke handeling van verwerving inhoud verloor. Het huwelijk kreeg daarnaast een spirituele connotatie, waardoor de handeling van verloving en huwelijk anders werd dan een simpele aankoop. Maar de oudere conceptie van huwelijk als koop schemert nog steeds door in de vroeg-joodse teksten.

Duidelijk is dus dat in de vroeg-Joodse geschriften huwelijk en echtscheiding en bezit vaak samenkwamen. Lucas heeft die traditie gevolgd en ook in zijn evangelie huwelijk, echtscheiding en omgang met bezit samengebracht.

LITERATUUR

Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C.M. & Metzger B.M. (2006).

Novum Testamentum Graece (27^e ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Archer, L. J. (1990).

Her price is beyond rubies: The Jewish woman in Graeco-Roman Palestine. Sheffield: JSOT Press.

Bates, M. W. (2013).

Cryptic codes and a violent king: A new proposal for Matthew 11:12 and Luke 16:16-18. *Catholic Biblical Quarterly*, 75 (1): 74- 93.

Bauer, W. (1979).

A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature: A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (2nd ed., rev.) Chicago/Londen: The University of Chicago Press.

Broers, P.D.H. (2007).

Woordenboek van het Bijbels Hebreeuws: א-ת. Nieuw-Lekkerland: De Haan Boeken.

Cortés, J. B. & Gatti, F. M. (1987).

On the meaning of Luke 16:16. *Journal of Biblical Literature*, 106 (2): 247-259.

Daube, D. (1956).

The New Testament and Rabbinic Judaism. London: The Athlone Press, University of London.

Fitzmyer, J. (1985).

The gospel according to Luke. Garden City/New York: Doubleday.

García Martínez, F. & Woude, A. van der (2007).

De rollen van de dode zee (2^e ed.) Kampen: Uitgeverij Ten Have.

Green, J.B. (1997).

The gospel of Luke. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Guenther, A. (2005).

A typology of Israelite marriage: Kinship, socio-economic and religious factors. *Journal for the Study of the Old Testament*, 29: 387-407.

Hammelburg, S. (1990).

De Misjna: Hebreeuwse gepunctueerde tekst met vertaling, verklaring en inleidingen in het Nederlands. Amsterdam: het Nederlands-Israëlietisch Kerkgenootschap.

Holmén, T. (1998).

Divorce in CD 4:20-5:2 and 11QT 57:17-18: Some Remarks on the Pertinence of the Question. *Revue de Qumran*, 18 (3): 397-408.

Ilan, T. (1995).

Jewish women in Greco-Roman Palestine: An inquiry into image and status. Tübingen: Mohr Siebeck.

Instone Brewer, D. (2000).

Jesus' Old Testament basis for monogamy. *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J.L. North*. Ed. by Steve Moyise, 75-105.

Jackson, B. S. (2011).

The 'Institutions' of Marriage and Divorce in the Hebrew Bible. *Journal in Semitic Studies*, 56 (2): 221-251.

King, P. J. & Stager, L. E. (2001).

Life in biblical Israel. Louisville: Westminster John Knox Press.

Kister, M. (2009).

Divorce, Reproof, And Other Sayings In The Synoptic Gospels: Jesus Traditions In The Context Of Qumranic And Other Texts. *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity* (pp. 195-230). Leiden/Boston: Brill.

Leonhardt-Balzer, J. (2007).

Wie kommt ein Reicher in Abrahams Schoß? Vom reichen Mann und armen Lazarus. *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, 2007, Gütersloher Verlagshaus, p. 647-660.

Levine, E. (2001).

Biblical women's marital rights. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 63: 87-135.

- Muller, F. (2001).
Koenen Woordenboek Grieks-Nederlands. Utrecht/Antwerpen: Koenen Woordenboeken.
- Nolland, J. (1993).
Luke. Dallas, Texas: Word Books, Word biblical commentary.
- Oliver, I. W. (2013).
Torah Praxis after 70 CE: Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts. Geraadpleegd op: http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/93865/ioliver_1.pdf?sequence=1
- Plummer, A. (1975).
A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke. Edinburgh: Clark, The international critical commentary.
- Pokorný, P. (1998).
Theologie der lukanischen Schriften. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Roose, H. (2009).
 Umkehr und Ausgleich bei Lukas: Die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15.11–32) und vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16.19–31) als Schwestergeschichten. *New Testament Studies*, 56: 1-21.
- Swidler, L. (1976).
Women in Judaism: the status of women in formative Judaism. Metuchen: Scarecrow Press.
- Theissen, G. (2001).
De godsdienst van de eerste christenen: Een theorie van het oerchristendom, Kampen: Agora.
- Uytanlet, S. (2014).
Luke-Acts and Jewish Historiography: A Study on the Theology, Literature, and Ideology of Luke-Acts. Tübingen: Mohr Siebeck. Geraadpleegd op:
[http://reader.eblib.com.proxy.library.uu.nl/\(S\(us3vvftl5mhgigzcc0osbqe0\)\)/Reader.aspx?p=1726973&o=998&u=bnF2Zv9Clys9GexrwFIJ%2fw%3d%3d&t=1407872751&h=0989F88F1D7037508CDCD4B3D8E9872130289540&s=25646682&ut=3282&pg=1&r=img&c=-1&pat=n&cms=-1#](http://reader.eblib.com.proxy.library.uu.nl/(S(us3vvftl5mhgigzcc0osbqe0))/Reader.aspx?p=1726973&o=998&u=bnF2Zv9Clys9GexrwFIJ%2fw%3d%3d&t=1407872751&h=0989F88F1D7037508CDCD4B3D8E9872130289540&s=25646682&ut=3282&pg=1&r=img&c=-1&pat=n&cms=-1#)
- Vos, C. de (2007).
 Social-scientific interpretation and the Lukan divorce-saying (Luke 16:18). *Lutheran Theological Journal*, 41 (1): 37-47.

Wegner, J. (1988).

Chattel or person?: The status of women in the Mishnah. New York/Oxford: Oxford University Press.

Weiss, D. H. (1964).

The Use of קנה in Connection with Marriage. *The Harvard Theological Review*, 57 (3): 244-248.

Ytsma, B.P. (2009).

Van de kaart: manifest van een gepassioneerde twijfelaar. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.

