

Onaanvaarbare verskeidenheid in Galasiërs: ἐκκλησία en συναγωγή¹

M A Botma, J H Koekemoer & A G van Aarde

Departemente Dogmatiek en Christelike Etiek & Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

Abstract

Unacceptable diversity in Galatians: ἐκκλησία and συναγωγή

This article proceeds from the thesis that the formula ἐν Χριστῷ forms the basis of Pauline ecclesiology. To be “in Christ” means to participate in the “Sache Jesu”. Participation also means that the believer becomes part of the church. From this thesis the problem of unity and diversity in Galatians is argued. According to Galatians 2:1-14 it is clear that the “Sache Jesu” was interpreted in diverse ways. The diverse interpretations gave way to conflict between Christian parties. The Christians in Antioch did not follow the Jewish law. Their opponents however felt that it was imperative to hold to circumcision and the Jewish law. It is argued that the term ἐκκλησία was chosen against the term συναγωγή because of the latter term’s affiliation with Christians who held to the Jewish law.

1. INLEIDING

In 'n vorige artikel, “Die formule ἐν Χριστῷ as basis van die Pauliniese ekklesiologie,” (Botma 1996) is tot die resultaat gekom dat die formule “in Christus” by Paulus uitdrukking is van die gelowige se deelhê (in die sin van partisipasie) aan die Jesus-saak (vgl Van Aarde 1999:822). Om deel te hê aan die Jesus-saak, is om deel te wees van die kerk, om kerk te wees.

¹ Hierdie artikel is 'n verwerking van die resultate van die DD-proefskrif: “'n Krities-realistiese ondersoek na die verskynsel pluraliteit-eenheid van die kerk”, ingedien en aanvaar as deel van die vereistes vir die DD-graad (1996), Departement Dogmatiek en Christelike Etiek, Fakulteit Teologie (Afdeling A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van Prof dr J H Koekemoer en prof dr A G van Aarde.

Vanuit hierdie grondsaaik word die probleem van eenheid-verskeidenheid/pluraliteit in Galasiërs beredeneer. Eerstens word 'n inleiding tot Galasiërs aangebied. Vervolgens word Galasiërs 2:1-14 bespreek. Hieruit word dit duidelik dat die Jesus-saak verskillend geïnterpreteer is en tot konflik aanleiding gegee het. Drie sake is van belang in die beredenering van die aangeleentheid: Die eerste het te doen met die situasie in Antiogië; tweedens, die vraag wie die opponente in Galasië was; derdens, die vraag waarom die term ἐκκλησία as *terminus technicus* gebruik is. Die tese is dat die gelowiges in Antiogië nie meer aan die heilsnoodwendigheid van die onderhouding van die Joodse wet vasgehou het nie. Die opponente was Christene van Joodse herkoms wat op die besnydenis en nakoming van die Joodse wet aangedring het. Dit was hierdie situasie wat tot konflik aanleiding gegee het. Daar word verder beredeneer dat die term ἐκκλησία, as een van etlike moontlike terme om 'n religieuse groepering aan te dui, gekies is as aanduiding van die groep Christene wat nie meer die wet onderhou het nie. Die term ἐκκλησία is dus waarskynlik as benaming teenoor die term συναγωγή gekies, waar so 'n houding teenoor die wet nie geduld sou word nie. Ten slotte word gefokus op Paulus se reaksie op hierdie verskeidenheid/verskillende interpretasies van die Jesus-saak.

2. AGTERGROND VAN GALASIËRS

Daar bestaan min twyfel dat Paulus die skrywer van die brief is. Die enigste vraag is wat die verhouding tussen Paulus en die sekretaris of professionele briefskrywer was wat blykens Galasiërs 6:11-18 deur die apostel gebruik is om die brief te skryf (Betz 1979:1; Lategan 1984b:98; 1986:14).

Wat die ontvangers van die brief betref, is daar minder sekerheid. Hulle was waarskynlik heidene (Dunn 1993:6). Oor waar hulle hulle bevind het, is daar nie sekerheid nie. Hulle kon uit die landstreek (geassosieer met die sogenaamde "Noord-Galasië-teorie") of die provinsie (geassosieer met die sogenaamde "Suid-Galasië-teorie") wees. Hoewel dit moeilik is om hierdie keuse te maak (Betz 1979:5; Dunn 1993:7), word die landstreekhipotese gekies (Lategan 1986:14-15; vgl egter Lategan 1984b:99-100 en Bruce 1982:18).

Die datering van die brief hang saam met die keuse ten opsigte van die landstreek- of provinsie-hipotese (Dunn 1993:12). Indien daar vir albei moontlikhede voorsiening gemaak word, is Lategan (1984b:106; 1986:16; vgl Betz 1979:12) van mening dat 'n ontstaansperiode van tussen 50 en 55 nC aanvaarbaar sou wees. Dunn (1993:16) bepaal die datum op 50-51 nC.

Dit is onseker van waar Paulus die brief geskryf het. Watson (1986:59) reken Paulus skryf die brief waarskynlik vanuit Korinte. Saam met Betz (1979:12) word Efese of Korinte oorweeg, sonder om die moontlikheid van ander plekke buite rekening te laat.

3. GALASIËRS 2:1-14

3.1 Inleiding tot Galasiërs 2:1-14

Tot op 'n stadium (voor die toelating van nie-Jode sonder die nakoming van die wet) was die Joodse volk met hulle nakoming van die wet die stroombedding waardeur God se heil die mens bereik het. Die Joodse volk was egter nie 'n geslote eenheid nie. Dit was wel vir die nie-Jood moontlik om deel te word van die Joodse volk. 'n Nie-Jood kon byvoorbeeld deel word van die Joodse volk deur 'n proses van onderrig, doop, besnydenis en deur al die voorskrifte van die wet na te kom. So 'n persoon is 'n proseliet genoem. Daar was ook diegene wat nie kans gesien het om die volle wet (spesifiek die besnydenis) na te kom nie, maar hulle tog met die godsdienst van die Jode geassosieer het. Hulle is die godvresendes (φοβούμενοι) genoem.

Van die kant van Joodse Christene is die wet (gekulmineer in die maatreëls met betrekking tot die besnydenis, voedselwette en feesdae) steeds nagekom. Hulle interpretasie van die Jesus-saak het dus verskil van dié, wat wetsonderhouding nie meer as heilsnoodwendig beskou het nie. Paulus is hiervan 'n eksponent. Aanvanklik rig Paulus hom net tot die Jode (Watson 1986:28-31). 'n Verandering tree in wanneer Paulus se aanvanklike sendingwerk onder die Jode nie so suksesvol is nie en op groter wordende weerstand stuit. Uiteindelik besluit hy om hom van die Jode af te wend en onder die nie-Jode te werk. "Faced with the problems of Jewish failure to believe their gospel, Paul and his colleagues turned to the Gentiles, who did believe it. In order to legitimate their action, they claimed that God had hardened the Jews so as to save Gentiles in their place"

(Watson 1986:31). Die nie-Jode se reaksie blyk totaal anders te gewees het as dié van die Jode (Breytenbach 1987:9-10). Volgens Watson (1986:32) was Paulus, Barnabas en ander Joodse Christene verantwoordelik vir hierdie sending na die nie-Jode en vir die nuwe houding teenoor die wet.

Soos reeds opgemerk, het nie alle vroeë Christene hierdie wetsvrye interpretasie van die Jesus-saak voorgestaan en by Paulus-hulle aangesluit nie. Hierdie Christene, wat hulle onder andere in Jerusalem bevind het, het steeds daarop aangedring dat die wet ten volle onderhou moes word. Hulle het waarskynlik 'n afvaardiging na Antiogië gestuur met die opdrag om op hoogte te kom met die situasie in Antiogië (Watson 1986:52). Dit was hierdie besoek en die verskil in interpretasie van die Jesus-saak wat aanleiding gegee het tot die krisis in Antiogië.

3.2 Die konflik in Antiogië

Lategan (1986:17) neem Galasiërs 1:13-2:1 as voorbeeld om die konflik in Antiogië te beskryf. Die fokus val egter op Galasiërs 2:1-14. Waarskynlik reageer Paulus in 1:10-2:10 teen die beskuldiging dat sy outoriteit van die leiers in Jerusalem afhanklik was. Hy doen dit deur te stel dat sy apostelskap direk van God kom (vgl Gal 1:15), dat hy vir jare nie kontak met Jerusalem gehad het nie (vgl Gal 2:1) en dat, toe hy wel soontoe is, hulle sy evangelie aanvaar het (Gal 2:7). Die moontlikheid moet ook oorweeg word dat sy apostelskap in twyfel getrek is. Sy opponente het moontlik beweer dat sy apostelskap nie van God gekom het nie en selfs dat hy geen erkenning daarvoor van ander ontvang het nie (Dunn 1993:22-25; kyk Craffert 1992).

Volgens Craffert (1992:234, 238) moet die brief inderdaad verstaan word teen die agtergrond dat Paulus besig is om sy outoriteit en onafhanklikheid te beskerm. Craffert is korrek, maar dit gaan beslis nie in die brief net om Paulus se outoriteit wat aangeval word nie. Die "waarheid van die evangelie" is ook vir Paulus op die spel. Paulus se evangelie en sy outoriteit kan nie van mekaar geskei word nie (so ook bv Betz 1979:105; Beker 1980:42; Meeks 1983:115).

Daar bestaan heelwat verskil van mening oor watter besoek aan Jerusalem hier bedoel word (Lategan 1984b:104-105; 1986:34-35; Achtemeier 1986, 1987). Achtemeier (1986, 1987) is van mening dat Galasiërs 2:1-10 en Handeling 11:1-18 na dieselfde

gebeure verwys. Handeling 15 sou die aposteldekreet wees en die gebeure in Antiogië sou ná hierdie gebeure in Handeling 15 plaasvind. In hierdie studie word hierdie probleem egter nie beredeneer nie. Die saak van belang hier, naamlik dat Paulus en sy opponente op een of ander stadium van mekaar verskil het ten opsigte van die nakoming van die wet (oor die interpretasie van die Jesus-saak), word nie wesenlik deur bogenoemde probleem beïnvloed nie. Na alle waarskynlikheid word in Galasiërs 2 en Handeling 15 na dieselfde besoek verwys (Lategan 1986:35; Van Zyl 1989:43, 48; vgl egter Bruce 1982:108-109; Achtemeier 1986, 1987), maar dit word elke keer vanuit 'n ander tendens beskryf.

Paulus wil in hierdie gedeelte beklemtoon dat sy optrede onder die nie-Jode en die inhoud van sy boodskap nie deur die leiers in Jerusalem afgewys is nie, maar dat dit aanvaar is (Lategan 1986:35; vgl die bespreking later oor die tendensieuse aard van Paulus se beskrywing). In Galasiërs 2:1 lees ons: 'Ἐπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρναβᾶ, συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον [“Veertien jaar later het ek weer Jerusalem toe gegaan, hierdie keer ek en Barnabas, en ek het vir Titus ook saamgeneem” (NAV).] Paulus word volgens Galasiërs 2:1 vergesel van Barnabas en Titus. Barnabas was een van die belangrike eerste sendelinge. Hy het selfs voor Paulus 'n prominente plek in die vroeë kerk ingeneem (Guthrie 1969:77; vgl Hand 11:22; 12:25; 13:1-3). Na Paulus se bekering het hy hom onder sy beskerming geneem (vgl Hand 9:27) en hom ook met die ander apostels in aanraking gebring. Van toe af sou hulle by verskeie geleenthede saamwerk. Na die konflik in Antiogië het hulle weë geskei en het hulle nie meer saamgewerk nie (Betz 1979:84; Lategan 1986:35; Longenecker 1990:45-46). Titus was 'n Griek. Hy het onder Paulus se arbeid tot bekering gekom en saam met Paulus gewerk. Titus is met 'n doel saamgeneem. Hy was 'n bewys van die seën van Paulus se arbeid en van die konsekwensies van sy verkondiging (Bruce 1982:107-108; Lategan 1986:35; Mussner 1977:101; kyk egter Longenecker 1990:47).

Paulus sê in vers 2: ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν [“God het dit aan my openbaar dat ek moet gaan” (NAV).] Waarom verwys Paulus na 'n openbaring as die rede vir sy besoek? Lategan (1986:35) merk tereg op dat dit vreemd mag voorkom dat Paulus in hierdie stadium van sy argumente na 'n openbaring verwys as die rede vir sy besoek aan Jerusalem. Volgens hom wil Paulus hierdeur beklemtoon dat hy nie deur die ander

apostels opgekommandeer is of deur die gemeente opgeroep is om voor hulle te verskyn en sy optrede te verduidelik nie. Dit gaan vir Paulus om 'n onafhanklike besluit wat hy op 'n Goddelike inisiatief terugvoer (Lategan 1986:35; Hester 1986:397). Hy is dus onafhanklik besig en het nie die sanksie van Jerusalem af nodig vir sy werk nie (vgl Craffert 1992:233). Die evangelie wat hy verkondig, is nie aan menslike gesag onderworpe nie. Verder blyk dit uit sy optrede dat hy bereid is om die saak in die openbaar te bespreek. Hy is nie bang om die saak openlik te bespreek nie (vgl egter die bespreking oor die tendensieuse aard van Paulus se beskrywing van die gebeure). Hy beskou sy besoek aan Jerusalem as 'n ekumeniese aangeleentheid waarby die kerk in sy geheel betrek moet word (Lategan 1986:36).

Volgens Betz (1979:85) kan so 'n "openbaring" niks anders beteken het as doodgewone omstandighede en besluite nie (vgl egter Longenecker 1990:47). Hierdie "openbaring" is waarskynlik veroorsaak as gevolg van 'n krisis in die Antiogeense gemeente (Watson 1986:51). Waarom sou Paulus andersins na 14 jaar weer na Jerusalem gaan? Hester (1986:398) wys daarom tereg daarop dat hy na Jerusalem toe gaan, omdat sy werk deur sekere opponente ondermyn word en nie om te hoor of hulle sy interpretasie van die Jesus-saak sou goedkeur nie. Dit is in elk geval duidelik dat hy met hierdie woorde te kenne wou gee dat hy op eie inisiatief gegaan het (Guthrie 1969:78).

In vers 2 sê Paulus: "Ek het toe die evangelie wat ek aan die heidennasies verkondig het, aan die broers daar voorgelê en dit nog afsonderlik met die leiers bespreek" (NAV). "Die evangelie wat hy aan die heidennasies verkondig het", verwys na Paulus se standpunt dat dit nie vir die bekeerlinge uit die heidendom nodig is om die Joodse leefwyse te aanvaar nie. Die wetsgetroue evangelie wat aan die Jode verkondig is, sou geen probleem veroorsaak nie. Toe die evangelie egter aan nie-Jode verkondig is, het die vraag ontstaan of die nie-Jode ook die Joodse leefwyse en tradisies moes aanvaar as deel van hulle geloof. Teen die tyd van die Jerusalemse vergadering het die probleem waarskynlik sulke afmetings aangeneem dat dit nie meer sonder 'n beslissing verder kon voortgaan nie.

Wanneer Paulus sê dat hy die evangelie wat hy verkondig het, "aan die broers daar voorgelê en dit nog afsonderlik met die leiers bespreek (het)", skep dit die indruk dat hy dit op twee afsonderlike geleenthede gedoen het (kyk egter Longenecker 1990:48).

Volgens Lategan (1986:36) beteken “die leiers” letterlik “diegene wat in aansien is.” Dit is ’n bekende begrip uit die Griekse retoriek wat in sowel positiewe as negatiewe sin gebruik kan word. Hy gee hiermee erkenning aan die leiers (Jakobus, Petrus en Johannes) se feitelike posisie in Jerusalem.

Waarom het Paulus dit gedoen? Omdat hy sekerheid wou hê dat hy nie tevergeefs gewerk het nie? Hierdie woorde kan egter die indruk skep dat hy nie seker was oor die geldigheid van sy vertolking van die evangelie nie. Paulus het na Jerusalem gegaan om sy saak te stel met die hoop dat hulle sy interpretasie van die Jesus-saak sou aanvaar. Bruce (1982:111) stel dit so: “His commission was not derived from Jerusalem, but it could not be executed effectively except in fellowship with Jerusalem. A cleavage between his Gentile mission and the mother-church would be disastrous: Christ would be divided, and all the energy which Paul had devoted, and hoped to devote, to the evangelizing of the Gentile world would be frustrated.”

In vers 3 lees ons dat Titus, ’n Griek, wat saam met Paulus was, nie gedwing is om hom te besny nie. Volgens Lategan (1986:37) is dit duidelik dat Titus nie toevallig saamgeneem is Jerusalem toe nie. Blykbaar is hy sonder meer as mede-gelowige deur die gemeente in Jerusalem aanvaar en is hy nie gedwing om hom te laat besny nie. Deur nie op die besnydenis aan te dring nie, is ’n geloofsoordeel uitgespreek (Lategan 1986:37). Volgens Paulus was daar wel mense wat dit wou hê, maar daar is nie aan hulle eise toegee nie. Hierdie mense was waarskynlik Joodse Christene in Jerusalem wat steeds op die besnydenis aangedring het (Betz 1979:90). Lategan lees verse 3-5 dus as deel van die besoek aan Jerusalem.

Watson (1986:50-51; kyk ook Bruce 1982:115-117; *contra* Longenecker 1990:49 en Lategan 1986) wys egter daarop dat verse 3-5 eintlik ’n onderbreking in die verhaal vorm. Vers 2 stel dat hy die evangelie wat hy verkondig het, aan die broers daar voorgelê het. In vers 6 sê Paulus dat hulle niks daaraan toegevoeg het nie. In vers 3 vertel Paulus dat Titus nie gedwing is om hom te besny nie en daarna volg vers 4 waar Paulus sê dat daar wel mense was wat wou hê dat Titus hom moes besny. Dit was volgens Paulus mense wat onder vals voorwendsels in die gemeente ingedring het en hulle as mede-gelowiges voorgedoen het. Volgens Watson moet dié gedeelte so geïnterpreteer word dat Paulus bedoel het om te sê dat hy as gevolg van die valse broers (vers 4) saam met Titus

na Jerusalem moes gaan om die probleem rondom sy besnydenis en die besnydenis van die heiden-Christene te gaan bespreek. Sou ons dit so verstaan, verwys die vals broers in vers 4 na Joodse Christene in Antiogië wat beswaar gemaak het teen die wetsvrye interpretasie van die Jesus-saak.

Daar is drie redes wat hierdie interpretasie steun (Watson 1986:51). Die eerste is dat dit vreemd sou wees dat mense die byeenkoms tussen Paulus en die leiers sou infiltreer. Dit maak meer sin dat hierdie mense in Antiogië “onder vals voorwendsels in die gemeente ingedring het en hulle as medegelowiges voorgedoen het.” Die tweede rede is dat hierdie “openbaring” wat Paulus ontvang het, eerder deur hierdie krisis veroorsaak is. Die derde rede vind Watson in Handeling 15:1ev. Hiervolgens het daar mense van Judea af gekom en daarop aangedring dat die wet van Moses onderhou moet word. In vers 2 lees ons: “Toe Paulus en Barnabas hulle daarteen verset en in ’n heftige meningsverskil met hulle betrokke geraak het, is daar besluit dat hulle twee en nog ’n paar ander van die gemeente na die apostels en ouderlinge in Jerusalem moet gaan in verband met hierdie vraagstuk” (NAV). In Handeling 15:24 staan daar verder: “Ons het gehoor dat daar mense van ons af gekom het wat julle verwar en ontstel het deur dinge te sê waarvoor hulle geen opdrag van ons ontvang het nie” (NAV). Hiervolgens sou die valse broers van Jerusalem af gekom het.

Die historiese verloop kan op grond hiervan soos volg gerekonstrueer word: Die Joodse Christene in Jerusalem het gehoor van die omstandighede in Antiogië. Hulle het waarskynlik ’n afvaardiging na Antiogië gestuur met die opdrag om op hoogte te kom met die situasie in Antiogië (Watson 1986:52). Hierdie mense het op die nakoming van die wet aangedring (Gal 2:3-5). As gevolg van hierdie gebeure het Paulus en Barnabas na Jerusalem gegaan.

Dat Paulus gegaan het om goedkeuring vir die evangelie wat hy verkondig het, te kry, lyk nie logies nie. Waarom sou hy goedkeuring vir sy evangelie moes kry as hy so klem lê op sy onafhanklikheid? Paulus is eerder as gevolg van die krisis in Antiogië na Jerusalem om sy saak daar te gaan *stel* en nie soseer te *verdedig* nie. Soos Bruce (1982:109) dit stel: “He set it before them: ‘this’, he said, ‘is what I preached among the Gentiles’” (vgl Betz 1979:86).

Dit is volgens Watson (1986:53) verder moeilik verstaanbaar hoe die leiers in Jerusalem niks aan die evangelie wat hy verkondig het, toegevoeg het nie (vers 6). Dit sal hulle eie saak skade aangedoen het. Indien die leiers in Jerusalem niks aan sy evangelie toegevoeg het nie, waarom sou nie net Petrus nie, maar ook Barnabas (die apostel na die nie-Jode) hulle van die tafelgemeenskap onttrek het? Paulus se beskrywing van die gebeure in Galasiërs 2:7-9 is waarskynlik tendensieus. Bruce (1982:124-125) stel dit so: "But the agreement may have concealed ambiguities, which came to light later and led to tensions between Paul and church leaders in Judea. *If only the Jerusalem leader's record of the conference and the agreement had been preserved to us, we should know if their interpretation of the issues was identical with Paul's*" (my beklemtoning). Betz (1979:81) gee ietwat hieraan toe as hy sê dat, alhoewel Paulus se weergawe van die gebeure bo dié van Handeling 15 moet word, "the circumstance and function of the defense in his letter to the Galatians have colored his account...This must have led to a certain selectivity and tendency in his account, but does not necessarily render the facts reported unreliable."

As ons bogenoemde argumente aanvaar, het Paulus waarskynlik in Antiogië sowel as in Jerusalem nie toegegee aan die eise wat aan hom gestel is nie. Die saak wat Paulus opponeer, is waarskynlik die opvatting dat hy in Jerusalem beveel is om wel aan die wet getrou te wees en dat hy dit so moet aanvaar. Dit is duidelik dat hy in Galasiërs 2 sy onafhanklikheid van die leiers probeer aantoon (soos vroeër opgemerk). Paulus het duidelik nie die interpretasie van dié in Jerusalem gedeel nie en het ook nie hulle aandrang om die wet te onderhou, aanvaar nie.

Paulus gaan dus na Jerusalem ter wille van die eenheid van die kerk, ter wille van die eenheid van sy interpretasie van die Jesus-saak. Paulus het sy interpretasie van die Jesus-saak gaan stel met die hoop dat hulle dit sou aanvaar. 'n Verskil in opinie kan nie goed wees vir die verkondiging aan die Jode sowel as nie-Jode nie (vgl Longenecker 1990:49).

Vir Paulus is dit belangrik om te sê dat die leiers van die gemeente niks tot die evangelie wat hy verkondig het, toegevoeg het nie (vers 6). Enige plus by die evangelie kon volgens hom nie teruggevoer word na hierdie gebeure nie. Verder toon hy in vers 7 aan dat die leiers in Jerusalem erkenning gegee het aan die feit dat hy die evangelie aan

die nie-Jode en Petrus die evangelie aan die Jode sal verkondig. "It is most decisive for Paul's defence that he is able to report and substantiate that at the Jerusalem conference his gospel was approved as is and that no additional request, such as the opponents are now making, were made" (Betz 1979:95; Lüdemann 1989:35).

Dat Paulus sy onafhanklikheid van Jerusalem wil beklemtoon, is duidelik in vers 6 (Betz 1979:94; vgl Betz 1979:93-94 vir die verskillende verklarings vir hierdie woorde). "Die leiers van die gemeente – wat hulle vroeër was, maak nie vir my saak nie; God kyk nie na 'n mens se uiterlike nie" (NAV). Paulus poog om die aansien wat die leiers van die gemeente onder sy opponente geniet, in perspektief te stel. Hulle vroeëre status dra nie vir hom gewig nie. As Paulus sê dat "God nie na 'n mens se uiterlike kyk nie" wil hy sê dat God onpartydig is in God se oordeel. God word nie deur uiterlike dinge soos status of posisie beïndruk nie (Lategan 1986:39).

"En toe hulle merk die genade wat aan my gegee is, het Jakobus en Sefas en Johannes, wat as pilare geag is, aan my en Barnabas die regterhand van gemeenskap gegee" (OAV). Lategan (1986:41) sê dat die presiese betekenis van die uitrukking moeilik is om te bepaal, maar dat dit ten minste twee aspekte insluit. Die regterhand dui op 'n formele en plegtige ooreenkoms (Guthrie 1969:85; Longenecker 1990:58), terwyl die "gemeenskap" op die gelykwaardigheid van die sending aan die Jode en dié aan die nie-Jode dui. Dit kan verder daarop dui dat Paulus en Barnabas as medewerkers op gelyke voet met die apostels in Jerusalem beskou word. 'n Praktiese werkverdeling is getref. Paulus en Barnabas sou voortaan op die nie-Jode konsentreer en die Jerusalem-groep op die werk onder die Jode. Al verdere bepaling was dat Paulus en die gemeentes waar hy gewerk het, die behoeftiger gemeente van Jerusalem moet ondersteun.

Dat hierdie "ooreenkoms" maar broos was, lees ons in Galasiërs 2:11-14. In verse 11-14 word die probleem wat in Antiogië voorgekom het, nou aan die orde gestel. Om een of ander rede, waaroor daar nie sekerheid bestaan nie (Longenecker 1990: 71-72), het Petrus na Antiogië gegaan waar hy saam met nie-Joodse gelowiges geëet het (vers 11). 'n Afvaardiging uit Jerusalem het in Antiogië opgedaag. Hierdie groep wat hulle met Jakobus geïdentifiseer het, het daarop aangedring dat die Christene steeds die Joodse leefwyse moes handhaaf. Vir 'n Joodse Christen, wat die wet streng onderhou het, sou

dit dus nie moontlik wees om saam met 'n heiden-Christen, wat nie die wet onderhou het nie, te eet nie (Guthrie 1969:87; Betz 1979:104).

As gevolg van hierdie mense se teenwoordigheid was Petrus sensitief oor sy verhouding met die nie-Joodse gelowiges en het hy probeer om sy verbintenis met hulle af te skaal. Die druk van die afvaardiging uit Jerusalem was so swaar dat al meer mense in Antiogië tot hulle standpunt oorgehaal is. Uiteindelik het Barnabas ook voor hulle argumente geswig. Watson (1986) verklaar egter nie waarom Petrus nou in Antiogië 'n ander standpunt ingeneem het as in Jerusalem nie. Is dit moontlik dat Petrus intussen van opinie verander het, maar in die lig van Jakobus se mense maar weer na sy ou siening teruggekeer het as gevolg van die druk (Bruce 1982:134)?

In vers 12 stel Paulus dat Petrus hom onttrek het, “omdat hy bang was vir die voorstanders van die besnydenis.” Die “voorstanders van die besnydenis” moet nie verstaan word as verwysende na die party in die kerk wat die besnydenis voorgestaan het nie, maar wel na Jode wat die wet onderhou het. “For in 2:7-9 ‘the circumcision’ is three times used to refer to the whole Jewish people, the objects of the Jerusalem church’s mission, and this suggests that ‘the circumcision’ in 2:12 has the same sense” (Bruce 1982:131; vgl Watson 1986:53). Longenecker (1990:73-74) bring dit in verband met die opkomende Joodse nasionalisme en antagonisme teen Joodse simpatiseerders met nie-Jode.

Paulus het hierdie optrede gesien as 'n afwyking van die evangeliese waarheid en Petrus hieroor gekonfronteer met die woorde: “As jy wat 'n Jood is, soos 'n heiden lewe en nie soos 'n Jood nie, waarom dwing jy die heidene om soos Jode te lewe?” (OAV) (Gal 2:14). Waarom is Paulus so ontsteld oor Petrus se optrede? Omdat Petrus volgens Paulus se siening inkonsekwent gehandel het. Volgens Paulus huigel Petrus. Paulus sou dit nie goedkeur indien Joodse Christene uit beginsel nie saam met heiden-Christene wil eet nie. Hy sou hulle gedrag egter nie as skynheilig bestempel het nie. Petrus se gedrag is volgens hom wel skynheilig, omdat hy uit vrees en nie uit beginsel handel nie. Dat Barnabas dieselfde gedoen het, was vir hom te veel. Hy het dit nooit van hom, sy reisgenoot, verwag nie (vgl Longenecker 1990:76).

Petrus degradeer deur sy optrede die nie-Joodse gelowiges tot tweede-klas gelowiges (Lategan 1987:11). Deur sy optrede gee hy te kenne dat hulle nog nie vol-

waardige gelowiges is nie. Dit was vir Paulus onaanvaarbaar. Petrus se tafelgemeenskap met die medegelowiges was die uitdrukking van die nuwe werklikheid wat op grond van die Jesus-saak tot stand gekom het (Lategan 1987:11). Daarom kan die heiden-Christene nie gedwing word om Jode te word nie, maar kan daar ook nie van die Jode verwag word om soos nie-Jode te leef nie (Gal 2:14).

Die feit dat Paulus Petrus oor sy optrede aanval, dui daarop dat Paulus sy onafhanklikheid wou bewys. Petrus se optrede is indirek 'n aanval op Paulus se standpunt (Guthrie 1969:86). Paulus vra die kritiese vraag aan Petrus: "As jy wat 'n Jood is, soos 'n heiden lewe en nie soos 'n Jood nie, waarom dwing jy die nie-Jode om soos Jode te lewe?" (OAV). Dit verwys waarskynlik na die nakoming van die Joodse wet en spesifiek na die wette rondom die eetgewoontes (Longenecker 1990:78).

Volgens Longenecker (1990:78) moet $\lambda\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ verstaan word as "om 'n Jood te word" en nie slegs as "om soos 'n Jood te lewe nie". Betz (1979:112) is ook van mening dat $\lambda\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ meer is as die nakoming van die voedselwette: "it describes forcing one to become a Jewish convert obliged to keep the whole Torah" (vgl veral Gal 5:3).

3.3 Die situasie in Antiogië

Die vraag wat beantwoord moet word, is dié, na die situasie in Antiogië wat die konflik veroorsaak het. Presies wat die Joodse Christene in Antiogië se houding teenoor die wet was, is nie seker nie. Volgens Dunn (1983:29) is die moontlikheid dat die wet in geheel nie nagekom is nie, nie aanvaarbaar nie. Sy hoofbeswaar is dat dit onwaarskynlik is dat so baie Joodse gelowiges in Antiogië die nakoming van die wet sonder meer so sal prysgee. Dunn oorweeg 'n verdere moontlikheid. Dit is naamlik, dat die nie-Joodse Christene wel die basiese voedselwette nagekom het. Dit het onder andere beteken dat hulle nie vark geëet het nie en dat vleis wat bedien is, op die regte manier geslag is (Dunn 1983:31; 1991b:131).

Watson (1986:33) sê dat dit nie presies duidelik is wat die "eet saam met die nie-Joodse gelowiges" behels het nie. Volgens Watson is dit onwaarskynlik dat Petrus glad nie meer die wet op een of ander wyse sou onderhou nie. Waarskynlik het ons te doen gehad met Joodse Christene wat nie meer die volle wet onderhou het nie (en dus verslap

het in hulle houding teenoor die wet) en heiden-Christene van wie daar nie verwag is om die volle wet te onderhou nie, maar wel die voedselwette, die Sabbat en die feesdae. So 'n houding sou dit vir die nie-Jode makliker maak om deel te hê aan die Jesus-saak (vgl 1 Kor 9:19, 21). Volgens Watson (1986:36) was dit dus om praktiese redes dat daar nie van die nie-Jode verwag is om die wet te onderhou nie.

Die tese is egter dat die Christene in Antiogië, soos Paulus, nie meer die wet onderhou het nie. Hierdie stelling word aan die hand van twee teses beredeneer: In die eerste plek die stelling dat Paulus nie meer die wet onderhou het nie; vervolgens word aangetoon dat daar ander gelowiges was (in Rome) wat soos Paulus ook nie meer die wet onderhou het nie. Hierdie gelowiges kan Joodse Christene ingesluit het. Dit sou dus moontlik wees dat die nie-Joodse gelowiges in Antiogië ook nie meer die wet onderhou het nie.

Paulus het dit inderdaad so verstaan dat die evangelie die einde van die wet was (Betz 1979:256). Christus was die einde van die wet (Gal 2:17-19; 3:21-25; 5:18; Rom 4:15; 6:14; 7:4-6, 8, 10; 10:4). Volgens Lategan (1986:43) was die geloof vir Paulus die enigste toegangsweg tot die genade van God. Daar kon geen bykomende vereistes gestel word nie. Volgens Paulus is daar in ooreenstemming met die ooreenkoms in Jerusalem nie van gelowiges uit die heidendom verwag om nog bykomende Joodse gebruike oor te neem nie. Dat Christus die einde van die wet was en dat daar geen verdere verpligting teenoor Christene gestel is om die wet te onderhou nie, kan duidelik in Romeine 14:1-15:13 gesien word.

Du Toit (1989:128) wys daarop dat die onderskeid tussen "sterkes" en "swakkes" reeds in 1 Korintiërs gemaak is. 1 Korintiërs word dikwels teen die agtergrond van die bestaan en invloed van Joodse opponente gelees. Paulus reageer in 1 Korintiërs 8 op 'n verdere vraag van die Korintiërs. Die vraag gaan oor die eet van offervleis (Lategan 1984a:69). Op verskillende maniere het die gelowiges in aanraking gekom met vleis wat in heidense tempels as offer aan afgode geslag is. Dit kan tydens 'n feesmaal in so 'n afgodstempel wees (8:10), by 'n heidense gasheer aan huis (10:27) of vleis wat in die slaghuis verkoop word (8:25). Die vraag wat by hulle opgekom het, was hoe hulle hulle in sulke omstandighede moet gedra. Die vraag het by hulle ontstaan of die eet van hierdie vleis nie deelname aan afgodery beteken het nie (Lategan 1984a:69-70). Dit is

egter belangrik om daarop te let dat behalwe vir 1 Korintiërs 10:28ev “none of the other controversies Paul conducts in 1 Corinthians shows any sign of the presence of Judaizers” (Watson 1986:81).

In Romeine 14:1-15:13 handel dit egter wel oor die geskil wat in die gemeente te Rome tussen die sogenaamde “sterkes” en “swakkes” ontstaan het (Jonker 1991:38). Die “swakkes” het op ’n wettiese wyse onderskei tussen rein en onrein, het geheelonthouding met betrekking tot vleis en wyn geëis en het steeds bepaalde vas- en feesdae onderhou. Die “sterkes” het hulle vry van hierdie sake gevoel. Paulus het die sterkes gelyk gegee en hom by hulle geskaar (15:1), maar sê ook dat die swakkes die sterkes nie moet veroordeel nie en die sterkes die swakkes nie moet verag nie. Beide partye moet mekaar in ag neem.

In Romeine gaan dit om die vraag of vleis hoegenaamd geëet moet word, en dan word die kwessie van die drink van wyn en die onderhouding van bepaalde feesdae ook bygevoeg. Alhoewel dit nie moontlik is om te sê wat die spesifieke probleme in Rome was nie, sal ten minste gesê kan word dat die stryd gevoer is tussen ’n meer wet-gesentreerde groep en ’n groep wat moontlik hoofsaaklik uit heiden-Christene bestaan het (Du Toit 1989:128; Wilckens 1982a:86). Du Toit (1989:130) is van mening dat die parallel “swakkes-sterkes” en “Jode-heidene” ’n sterk aanduiding is dat die konflik in Rome tussen Joodse Christene en heiden-Christene bestaan het.

Volgens Watson (1986:94; *contra* Wilckens 1982a:39-41; 1982b:109-115) het ons in Rome met twee gemeentes te doen gehad. Die “swakkes” was waarskynlik die wat die wet onderhou het, terwyl die “sterkes” nie meer die wet onderhou het nie. Die “swakkes” was Joodse Christene en kon ook proseliete insluit, terwyl die “sterkes” heiden-Christene was, “wat ook Jode kon insluit” wat nie meer die wet onderhou het nie. Paulus se hele strategie is om dié wat die wet onderhou, oor te haal om die wetsvrye interpretasie te aanvaar (Watson 1986:100-105, 173).

Indien daar wel gelowiges was wat nie meer die wet onderhou het nie, en Paulus as Jood ook nie meer die wet onderhou het nie, bestaan die moontlikheid wel dat daar gelowiges in Antiogië kon wees wat Paulus se wetsvrye interpretasie van die Jesus-saak aanvaar het. Die argument dat Jode nie sonder meer die hele wet sou nakom nie, gaan nie op nie (*contra* Dunn 1983:29-30). Paulus as Jood is ’n sprekende voorbeeld hiervan. Ander Joodse Christene kon hom hierin gevolg het.

3.4 Die opponente

Die vraag ontstaan: waarop het die opponente (in παράσονταις 1:7; 5:10 en ἀναστατούντες in 5:12) van Paulus in Galasiërs aangedring? Wie was hierdie mense en wat was hulle standpunt?

Lategan (1984b; vgl Betz 1979:5; Longenecker 1990; Craffert 1992:7) wys daarop dat ons oor geen primêre getuïenis aangaande die oorsprong, gedagte-wêreld of hooffigure van die opposisie beskik nie. Metodologies is ons dus op die teks van Galasiërs self aangewese om sover as moontlik die opponente se beskouings te rekonstrueer. Enige sekondêre bronne kan slegs as aanvullende getuïenis gebruik word. Dit is verder belangrik om die retoriese funksie van sy uitsprake, as deel van 'n samehangende betoog, nie buite rekening te laat nie. Craffert (1992:8) sê die teks identifiseer of beskryf nie die opponente nie. Dit is korrek, maar juis daarom is 'n rekonstruksie op grond van die teks nodig (vgl Betz 1979:5-6).

Craffert (1992:9) wys op die verskillende standpunte ten opsigte van die identiteit van die opponente. Teenoor die moontlikheid van gnostiese invloede in Galasië (Schmithals 1956; vgl Betz 1979:7; Lategan 1984b:101) moet die antwoord eerder in die rigting van Joodse Christene gesoek word wat op een of ander wyse klem gelê het op die onderhouding van die wet. Twee interpretasiemoontlikhede word oorweeg: dié van Dunn en Lategan (vgl Betz 1979:5-9; Bruce 1982:25-27; Longenecker 1990:xc-xcvi).

Wanneer gepoog word om die opponente te beskryf, word die interpretasie van vers 14 problematies. Lategan (1986:42) vertaal vers 14 soos volg: "Toe ek sien dat hulle van die reguit pad van die ewangeliëse waarheid afwyk, het ek daar voor almal vir Sefas gesê: 'Jy is 'n Jood, en jy hou jou nie meer aan die Joodse gebruike nie. As jy self leef asof jy nie 'n Jood is nie, hoe kan jy dan mense wat nooit Jode was nie, wil dwing om te lewe asof hulle Jode is?'" Die OAV het dit soos volg vertaal: "As jy wat 'n Jood is, soos 'n heidene lewe en nie soos 'n Jood nie, waarom dwing jy die heidene om soos Jode te lewe." Die probleem is wat "om soos Jode te lewe" beteken.

Volgens Dunn (1983:30-35) is daar twee moontlikhede wat oorweeg kan word (dit is volgens Dunn [1983:29-30] hoogs onwaarskynlik dat Jode glad nie meer die wet sou onderhou nie). Die eerste is dat die gelowiges in Antiogië wel 'n mate van die wet nagekom het ten opsigte van die tafelgemeenskap. "Jakobus se mense" sou dan van alle

gelowiges verwag het om die wet *ten volle* te onderhou en hulle ook te laat besny. Hy wys egter hierdie moontlikheid af, omdat ἰουδαίω “signify an embracing of much that characterized the Jewish way of life, enough at any rate for the judaizing individual to be acceptable to devout Jews” (Dunn 1983:26, 31). Hy sê ook: “‘judaizing’ is obviously not the same as being circumcised; it denotes rather the range of possible degrees of assimilation to Jewish customs, with circumcision as the endpoint of judaizing; but evidently one could ‘judaize’ without going the whole way (circumcision)”. Dat die opponente op die besnydenis aangedring het, is volgens Dunn onwaarskynlik (kyk egter Dunn 1993:9, 29).

Dunn (1983:31-32) kies vir die tweede moontlikheid. Hiervolgens het die heiden-Christene wel die basiese voedselwette nagekom. Die aandrang van “Jakobus se mense” sou wees op ’n *meer nougesette* nakoming van die maatreëls (Dunn 1983:31). Volgens hom maak hierdie argument die beste sin: “for as we have seen elsewhere, ἰουδαίειν denotes the adoption of Jewish customs in full measure, though not necessarily circumcision itself”.

In hierdie verband is Galasiërs 5:2-3 en Galasiërs 6:12-13 egter van belang (Lategan 1984b:100; so ook Bruce 1982:28-29; Meeks 1983:112-113). In Galasiërs 5:3 stel Paulus dit dat elkeen wat hom laat besny, verplig is om die hele wet te onderhou. Dit moet die Galasiërs in gedagte hou. Die opponente het dus wel daarop aangedring dat die Galasiërs hulle laat besny en die wet onderhou (Betz 1979:6, 7, 259; vgl Gal 1:6-9; 2:3-5; 3:2-5; 4:21; 5:2-12; 6:12-17). As ons hierdie kontekste in ag neem, hou bogenoemde argument van Dunn, dat daar nie op die besnydenis aangedring is nie, nie water nie.

Die volgende vraag is of die opponente van die heiden-Christene verwag het om die hele wet te onderhou. Volgens Betz (1979:7, 9) was dit wel die geval. In Galasiërs 4:10 is daar ook die aandrang om besondere dae en maande, feesgeleenthede en jare te vier. Volgens Bruce (1982:205) dui dit daarop dat die gelowiges in Galasië die Joodse kalender gevolg het.

Sou ons Galasiërs 6:13 in ag neem, word die saak problematies. Hier stel Paulus dit dat die opponente self nie die wet van Moses onderhou nie, maar wil hê dat die Galasiërs hulle moet laat besny. Hierdie is inderdaad ’n vreemde opmerking (Betz 1979:317). Waarom sou hulle dit gedoen het? Was hulle moontlik libertyne of het hulle

moontlik net 'n deel van die wet nagekom of 'n spesiale wet? (Betz 1979:317). Lategan (1986:115) is korrek as hy beweer dat Paulus na die vurige voorstanders van die wet verwys wat in hulle eie lewe nie daarin slaag om te voldoen aan die hoë eise wat die wet daarstel nie.

Dit wil dus voorkom asof die opponente *wel* voorstanders daarvan was dat die wet in *geheel* onderhou moes word (Longenecker 1990:xcv). Galasiërs 5:3 wys ook in hierdie rigting. Hier wys Paulus die Galasiërs daarop dat, as hulle hulle laat besny, hulle daarmee verplig is om die hele wet van Moses te onderhou. Dit sal die aanvaarding van 'n ander lewenshouding beteken (Lategan 1986:97). Dit sal impliseer dat hulle hulle weer onder 'n slawejuk sal laat indwing (Gal 5:1). Paulus het die wet so verstaan dat, indien jy jou laat besny, jy verplig was om die hele wet te onderhou (Gal 5:2; vgl Betz 1979:261). Die opponente was waarskynlik Christene van Joodse herkoms wat by die gelowiges uit die heidendom op besnydenis en die onderhouding van die Joodse wet aangedring het (Lategan 1984b:102-103; Longenecker 1990:xcv). Longenecker (1990:xcvi) voeg daaraan toe dat hulle "were motivated by concern for the welfare of Palestinian Christians amidst the rising pressure of Jewish nationalism and so carried on a judaizing campaign among Paul's converts in the Diaspora in order to thwart any Zealot purification campaign against the church back home."

Hoewel die opponente nie die geloof in Christus as grondslag van die nuwe gemeenskap ontken het nie, het hulle volgens Lategan (1987:12-13) veral op twee sake klem gelê. Die eerste was die rykdom van hulle Joodse verlede en kultuur; die tweede was die behoefte vir duidelike riglyne vir die praktiese lewe. Die heidendom sou, wat die eerste saak betref, onvermydelik 'n minderwaardige posisie teenoor die gelowiges uit die Jodedom hê. Die evangelie het immers 'n Joodse agtergrond gehad. Die gelowiges uit die heidendom het nie so 'n agtergrond gehad nie. Oor die Joodse godsdiens en geskiedenis was hulle in 'n groot mate onkundig. Dit is waarom die alternatief wat Paulus kom stel het, so aantreklik was.

Die teenstanders sou met Paulus kan saamstem dat Christus die grondslag van die geloof was, maar sou daarop wil aandring dat die Christendom in die regte historiese perspektief gesien moet word. Hierdie beloftes wat nou waar geword het, is deur Jode en hulle kenmerkende leefwyse gedra. Dit sou volgens hulle vir die heiden-Christene net

voordeel inhou, indien hulle by hierdie tradisie inskakel. Die geloof in Christus is nou wel die grondslag en die eerste en belangrikste stap, maar hulle kon hulle geloof volkome maak deur ook die Joodse lewenswyse aan te neem en te volg. Rondom die praktiese riglyne vir die lewenswandel sou hulle sê dat dit baie idealisties is om van Christelike vryheid te praat, maar dat gelowiges tog duidelike riglyne vir hulle alledaagse lewe nodig het. Die Joodse wet was hiervoor geskik. Dit het die Joodse volk deur alles laat oorleef en was per slot van sake ook die bakermat van die Christendom. Die nie-Joodse gelowiges was diep bewus van 'n geestelike agterstand ten opsigte van die Jode. Hulle het nie veel wyses onder hulle geleedere gehad nie. Verder het hulle 'n radikale breuk met hulle heidense verbintenisse en families agter die rug gehad en ook die minimum ervaring gehad van wat die nuwe lewe inhou. Vir hulle sou dit 'n baie groot versoeking wees om by die Joodse leef- en denkwysse aan te sluit. Vir Paulus sou so 'n stap egter 'n ontkenning van die ware aard van die evangelie wees (Lategan 1987:13).

Watter ander kenmerke het die opponente, wie se setel in Jerusalem was, gehad? Volgens van Aarde (1999:816) het hierdie Jesus-beweging ontstaan op grond van die opstanding van Jesus. Jesus was volgens hulle die verwagte Messias van Israel.² Hy het die dood oorwin. Van Aarde (1999:816) beskryf hierdie beweging as apokalipties omdat, volgens hom, die geloof in die opstanding en die apokaliptiek hand aan hand geloop het. Jesus is ook die "Seun van die mens" genoem, aangesien daar binne die apokaliptiese denke hierdie verwagting rondom die Seun van die mens was. Die Jesus-beweging in Jerusalem het gemeenskaplike maaltye gevier, waarskynlik na aanleiding van Jesus se laaste maaltyd met sy dissipels. Hierdie maaltye het vir hulle die deelname aan die "geestelike koninkryk" van God gesimboliseer.

4.4 **Waarom ἐκκλησία?**

Die konflik in Galasiërs toon aan dat Paulus die Jesus-saak anders geïnterpreteer het as diegene wat nog steeds die Joodse wet onderhou het. Paulus het 'n wetsvrye interpretasie van die Jesus-saak voorgestaan. Uit die Nuwe Testament is dit duidelik dat die eerste

² Volgens van Aarde (1999:823) was Jesus die Messias in 'n adopsiaanse sin: "For the Jerusalem faction Jesus was 'Messiah' in an adoptionistic" sense (cf Gaston 1884:69): as "Son of David" he was the Messiah who, as "Messiah" became the "Son of God".

Christene die term ἐκκλησία gebruik het om hulle “groepering” aan te dui, behalwe in die geval van Jakobus 2:2, waar die woord συναγωγή gebruik word. Verder het beide hierdie terme die betekenismoontlikheid van ’n “godsdienstige byeenkoms” gehad (Van Aarde 1987:340-341). Indien beide dié terme (ἐκκλησία en συναγωγή) hierdie betekenismoontlikhede gehad het, ontstaan die vraag waarom die eerste Christene die term ἐκκλησία as *terminus technicus* teenoor die term συναγωγή gebruik het om hulleself mee aan te dui.

Die Christene het waarskynlik die woord ἐκκλησία teenoor die term συναγωγή gekies om na hulleself te verwys as gevolg van die wetsvrye interpretasie van die Jesus-saak (vgl Paulus se interpretasie in Galasiërs) en die verruimende tendens wat dit tot gevolg gehad het. Hierdie Christene (diegene wat nie meer die Joodse wet onderhou het nie) het die term ἐκκλησία (wat nie met die wet geassosieer is nie) teenoor die term συναγωγή (wat met die wet geassosieer is) gekies om hulleself te onderskei van daardie Christene wat nog steeds die Joodse wet onderhou het en nog binne die bane van die sinagoge beweeg het.

Om hierdie tese te beredeneer, word gestel dat beide die terme ἐκκλησία en συναγωγή die betekenismoontlikheid van ’n “godsdienstige versameling” in die Septuagint gehad het. In die Nuwe Testament het beide terme die Christene as groepering aangedui en ook die betekenismoontlikheid van ’n “godsdienstige byeenkoms” gehad. Verskillende moontlikhede word oorweeg waarom ἐκκλησία as *terminus technicus* vir die Christene gebruik is. Hier word saaklik aangesluit by Schrage (1963:178-202) en Van Aarde (1987:325-351) (die saak van die wet) en Van Aarde (1990) (die saak oor die verruimende tendens). Deur enkele aspekte van die geskiedenis van die vroegste kerk te reconstrueer, word aangetoon dat die deel van die kerk wat nog op die nakoming van die Joodse wet aangedring het, nog binne die bane van die sinagoge beweeg het, terwyl die Christene wat nie meer die wet onderhou het nie, hulle waarskynlik buite die sinagoge bevind het. Hulle sou wel nog kontak met die sinagoge gehad het.

Beide die woorde συναγωγή en ἐκκλησία kom in die Septuagint voor as aanduiding van ’n “godsdienstige versameling van mense”. Schrage (1963:179; vgl ook Minear 1960:608; Beker 1980:315) sê: “In der LXX ist ἐκκλησία ca. 70 mal die

Übersetzung von $\lambda\eta\kappa$ das Aufgebot, Aufruf und Zusammenkommen zu einer Versammlung bedeutet” en op bladsy 180 sê hy: “In der LXX kommt συναγωγή über 200 mal vor, und zwar anders als ἐκκλησία sowohl für $\lambda\eta\kappa$ (etwa 35 mal) als auch für $\eta\eta\epsilon$ (etwa 130 mal)”. Is daar dan enige voorkeur aan een van die woorde (ἐκκλησία en συναγωγή) in die Septuagint verleen en is daar miskien ’n duidelike verskil tussen dié woorde? In hierdie verband maak Schrage (1963:184) die volgende opmerking: “weil in der LXX ein wesentlicher Unterschied zwischen ἐκκλησία und συναγωγή nicht festzustellen ist. Beide Begriffe werden wie schon $\lambda\eta\kappa$ und $\eta\eta\epsilon$ synonym gebraucht”. Dit is dus duidelik dat daar in die Septuagint nie ’n bepaalde voorkeur of ’n duidelike verskil in betekenismoontlikhede was nie. Beide die woorde het dus die betekenismoontlikheid van ’n godsdienstige byeenkoms gehad.

Wat die Nuwe Testament betref, is Schillebeeckx (1985:42) van mening dat die woord ἐκκλησία in die Nuwe Testament nie soseer na die byeenkoms of samekoms verwys nie, maar na die gelowiges in ’n bepaalde lokaliteit of na die gelowiges in die hele wêreld. Indien ons dit aanvaar, word die vertaling van 1 Korintiërs 4:17 problematies. Die NAV het dit soos volg vertaal: “Om hierdie rede het ek Timoteus, my geliefde en getroue seun in die Here, na julle toe gestuur. Hy sal julle herinner aan my lewe en leer in Christus Jesus, waarin ek ook oral in elke gemeente onderrig gee”. Sullivan (1988:34-35; vgl ook Banks 1980:36; Clowney 1987:17 en Klaiber 1982:13) is egter van mening dat:

The fact that the word *ekklesia* meant “assembly” or “congregation” explains its use in the plural, since, after the spread of the Christian message from Jerusalem, there were as many such “assemblies” as there were places where Christians gathered for worship. Since, in those days, Christians had no public churches, but met in private homes, one finds references to the *ekklesia* in such and such a house (e g 1 Cor 16:19; Rom 16:5; Col 4:15). There are also a number of places where one finds the word in the plural.

Die antwoord op die vraag of die Nuwe Testament ’n voorkeur verleen aan ὁφ συναγωγή of ἐκκλησία as aanduiding van die godsdienstige byeenkoms van Christene

moet eerder in 'n kombinasie van bogenoemde twee standpunte gesoek word. Volgens Branick (1989:23, 29) verwys Paulus met die woord ἐκκλησία na die lokale groep gelowiges (vgl 1 Kor 1:2; 2 Kor 1:1; 1 Tess 1:1). Kenmerkend van hierdie gelowiges was dat hulle op sekere tye en plekke as Christene saam vergader het. Wanneer hy na Christene binne 'n geografiese area verwys, gebruik hy die meervoud (vgl Rom 16:4; 1 Kor 16:1, 19; Gal 1:2, 22; 1 Tess 2:14). "Not far from the surface meaning in these instances, however, we can hear the note of the gathering" (Branick 1989:28). In 1 Korintiërs 14:23 en Romeine 16:23 verwys Paulus egter na die "hele gemeente", dit wil sê na al die gelowiges binne die stad. Dat ἐκκλησία ook na die byeenkoms van die Christene verwys, kan ons in 1 Korintiërs 11:18 sien (kyk Branick 1989:28). Daar lees ons: "Wat my veral hinder, is dat daar, soos wat ek hoor, verdeeldheid onder julle is wanneer julle as gemeente saamkom, en gedeeltelik glo ek dit ook" (NAV). In vers 20 staan: "As julle dan as gemeente saamkom, is dit nie meer die nagmaal van die Here wat julle vier nie" (NAV). In 1 Korintiërs 14:4 gaan dit ook oor die aktiwiteit van die gelowiges wat saam vergader. Die term ἐκκλησία verwys dus na die groep Christene binne 'n bepaalde lokaliteit asook na die byeenkoms van daardie Christene (vgl Meeks 1983:108).

Wat die term συναγωγή in die Nuwe Testament betref, word dit in Jakobus 2:2 gebruik om die "groepering" van Christene aan te dui en op grond van Handeling 14:43 is dit duidelik dat die woord in die Nuwe Testament ook die betekenismoontlikheid van "godsdienstige byeenkoms" gehad het, naas die voorkoms daarvan in die Septuagint (Van Aarde 1987:341). Dit is dus duidelik dat die terme ἐκκλησία en συναγωγή in die Nuwe Testament sowel die betekenismoontlikheid van 'n "godsdienstige byeenkoms" gehad het, asook gebruik is om die Christene as "groepering" aan te dui.

Wat die aandag vra, is waarom die term ἐκκλησία en nie die term συναγωγή deur die vroegste Christene gebruik is om hulleself mee aan te dui nie (vgl Van Aarde 1987:340). Schrage (1963:178) sluit hierby aan. Schrage (1963:178) merk op dat die "beharrliche Bevorzugung von ἐκκλησία und die mit Ausnahme von Jak 2:2 konsequente Vermeidung von συναγωγή als christliche Bezeichnung und in christlichen Sinn im neutestamentlichen Sprachgebrauch auf Zufall beruhe, wird niemand annehmen wolle".

Wat het dan daartoe aanleiding gegee het dat ἑκκλησία *terminus technicus* gebruik is? Barr (1961:119-129) het in die lig van moderne semantiese insigte aangetoon waarom die Griekse woord ἑκκλησία nie sonder meer etimologies teruggevoer moet word na die Griekse werkwoord καλέω (= om te roep) en vandaar na die stam ἑκ (= stem) in die Hebreeus nie. Dit is dus nie korrek om te beweer dat die woord ἑκκλησία op grond van die etimologiese oorsprong daarvan in die uitdrukking “die stem/woord van God”, “uitgeroepenes” sou beteken nie. Volgens Schmidt (1968:516; vgl ook Campbell 1965:42; Conzelmann 1973:73) is die woord in hierdie sin vir die eerste keer deur die Joods-Hellenistiese Christene gebruik. Hierdie benaming moes reeds vroeg in gebruik gewees het (Conzelmann 1973: 48). Volgens Beker (1980:306) neem Paulus die term van die Antiogeense gemeente oor.

Baie skrywers is van mening dat die rede vir die gebruik van ἑκκλησία in die gebruik van die woord in die Septuagint gesoek moet word (vgl Campbell 1965:41; Conzelmann 1969:35; Heyns 1977:44; Barclay 1978:177-178; Küng 1981:82, 83; Meeks 1983:79, 108; Roberts 1984a:288-289). Campbell (1965:41) wys egter daarop dat daar geen bewys vir hierdie tese bestaan nie. Campbell is korrek, veral as in ag geneem word dat daar nie 'n verskil in die gebruik tussen ἑκκλησία en συναγωγή in die Septuagint bestaan nie (vgl Schrage 1963:184, 186, 188). Indien ons dit aanvaar, verval 'n hele aantal argumente wat ook op die gebruik van die woorde in die LXX teruggaan (vgl die artikel van Schrage 1963).

Van Aarde (1987:339-345; 1990a:7, 18) is van mening dat die rede vir die keuse van die term ἑκκλησία gesoek moet word in die verruimende tendens waar die proseliet toegelaat is om deel van die Joodse tradisie te word. Ek stem met Van Aarde saam ten opsigte van sy argument dat die rede vir die keuse vir die gebruik van die term ἑκκλησία aan 'n verruimende tendens toegeskryf moet word, maar nie met sy argument dat die oorsprong van die gebruik van ἑκκλησία in die Aleksandrynse Jodendom se gebruik van die Ou Testament lê nie.

Van Aarde (1987:342) meen dat die keuse van ἑκκλησία nie losgemaak kan word van die hele *Umwelt* van destyds nie. Dit was 'n wêreld wat gekenmerk is deur die helleniseringsproses. Vorster (1981:51-52) het ook duidelik aangetoon dat die verdeling van die Judaïsme en die Hellenisme in aparte kompartemente nie standhou nie: “The first

century setting of primitive Christianity cannot any longer be seen in terms of Judaism versus Hellenism. Hellenism became part and parcel of the world of that time. Even Palestine underwent radical changes as a result of the spread of Hellenistic ecumenism." Die situasie is gekenmerk deur die feit dat die Christene hulle in konflik met die sinagoge en die Romeinse wêreldryk bevind het. Die konflik met die Joodse sinagoge was heel waarskynlik as gevolg van die openheid wat die Christene teenoor die Helleniste gehad het en die feit dat nie-Jode toegelaat is sonder dat hulle deur middel van die besnydenis deel van die biologiese Joodse volk geword het. Dit was volgens Van Aarde (1987:339-345; 1990a:7, 18) hierdie verruimende tendens wat aanleiding gegee het tot die gebruik van die term ἐκκλησία.

Hellenisering het konflikte meegebring en vir Jesus en die eerste Christene was dit 'n akuele aangeleentheid. Die bestaan van die Aleksandrynse Jodedom was ook 'n aanduiding daarvan gewees. Die helleniseringsproses sou ook 'n invloed op die taalgebruik van destyds gehad het. Daarom is Van Aarde (1987:343) van mening dat die gebruik van ἐκκλησία as *terminus technicus* vir die kerk gesoek moet word in die Aleksandrynse Jodedom se gebruik van die Ou Testament. Ek het reeds daarop gewys dat die woord συναγωγή het in die LXX die betekenisommoontlikheid van 'n godsdienstige byeenkoms van mense het. In die Nuwe Testament is dit opmerklik dat dié woord baie min voorkom. In die meeste van die gevalle het die woord συναγωγή die betekenisommoontlikheid van 'n *gebou* waar die Jode vir godsdiensoefening versamel. In 'n sekere sin het die woord dus 'n betekenisverandering ondergaan. In hierdie verband sê Schrage (1968:807): "How and when this metonymy developed we cannot say for certain. It must have been between the LXX and primitive Christianity and in the Dispersion rather than Palestine."

Van Aarde (1987:324-343) sê dat hierdie verandering reeds by Filo, die "Septuagint-Jood" (so genoem vanweë sy gebruik van die Septuagint), opgemerk kan word. Hy was by uitstek 'n eksponent van die Aleksandrynse Jodedom. Filo gebruik die woord συναγωγή slegs een maal as verwysing na die sinagogegebou. Rost (1938: 147) sê hieroor: "Das einzige Vorkommen von συναγωγή [VI, 23, 17] (*Quod omnis probus liber sit* 81) aber zeigt, dass für ihn das Wort Bezeichnung des Kultgebäudes ist." Met

hierdie benaming sou die Christene as versameling van gelowiges hulleself nie kan aangedui het nie.

Om aan te toon dat die oorsprong van die Nuwe-Testamentiese gebruik van ἐκκλησία in die Aleksandrynse Jodedom se gebruik van die Ou Testament lê, merk Van Aarde (1987:343; so ook Rost 1938:31) op dat Deuteronomium 23:1-8 in hierdie verband 'n groot rol gespeel het. In Deuteronomium 23:1-8 word die uitdrukking קהל יהיה meer as net een maal gebruik. In hierdie perikoop is קהל elke keer met ἐκκλησία in die Septuagint weergegee. Hierdie perikoop het ook die bepalinge bevat oor wie lid van die vergadering mag word en wie nie. Onder andere was die volgende persone vir altyd uitgesluit: iemand wat ontman is, kinders uit "gemengde huwelike", Ammoniete en Moabiete. Kinders uit die derde geslag Edomiete en Egiptenare mag egter lid geword het. Hieruit konkludeer Van Aarde (1987:344) dat die woord ἐκκλησία 'n betekenisverandering ondergaan het. Hierdie verandering kan gesien word in Filo se allegoriese uitleg van Deuteronomium 23:1-8 en ook in die Kronistiese geskryfte Esra en Nehemia. Hier is die kinders en die vrouens nie meer uitgesluit uit die kultiese byeenkoms (in die Septuagint aangedui met die woord ἐκκλησία) nie.

Rost se ondersoek impliseer dat die keuse van ἐκκλησία gegrond is op die gebruik van die woord ἐκκλησία in die LXX vir 'n vergadering wat sowel die kinders as die vrouens sou insluit. Schrage (1963:181) sê egter in hierdie verband:

Bei dieser Beweisführung ist aber offenbar eine Verwechslung unterlaufen. Denn die Feststellung von Rost gilt nicht für συναγωγή = קהל der LXX, sondern allein von der συναγωγή = der jüdischen Synagoge. Das lehrt für die LXX ein Vergleich von Ex 35:20 mit 35:22, 29, ganz abgesehen davon, dass, קהל der von Rost als die Gesamtheit der auch Frauen und Kinder einschliessenden Volksgemeinde definiert wird, ja auch durch συναγωγή übersetzt wurde und nach Apg 9:2 selbst die jüdischen συναγωγή Männer und Frauen umfassten.

Ten opsigte van die gebruik en die rol wat Deuteronomium 23 gespeel het, merk Schrage (1963:182) die volgende op:

Man wundert sich auch, mit welcher Selbstverständlichkeit von Rost und anderen Autoren Dtn 23 als Ausgangspunkt des neutestamentlichen Kirchengedankens hingestellt und erklärt wird, <<dass ἐκκλησία im Ganzen NT, abgesehen von den drei Stellen profanen Gebrauchs (sc. Apg 19,32. 39. 40), stets von Dtn 23 her als das >Aufgebot Gottes< zu verstehen<< sei (aaO 155), zumal auf die entsprechenden Stellen aus Dtn 23 im Neuen Testament nirgends Bezug genommen wird. Dass Philo nicht müde wird, Dtn 23 zu zitieren, besagt für die Ausbildung des neutestamentlichen Kirchenbegriffes zunächst gar nichts.

Schrage (kyk Banks 1980:35-36) wil die rede vir die gebruik van ἐκκλησία in saaklike sin sien, naamlik in die feit dat die woord συναγωγή met die wet geassosieer is. Die Christene wat 'n wetsvrye interpretasie van die Jesus-saak aanvaar het, het die term om dié, rede vermy (vgl ook Schmithals 1994:111, 170; *contra* Beker 1980:315). Die woord ἐκκλησία sou deur die Hellenistiese Christene vir die eerste keer gebruik word, om juis daarmee aan te toon dat die onderhouding van die wet nie as *nota ecclesiae* kon dien nie (vgl bv Hengel 1983:27; Conzelmann 1973:47, 58). Die woord sou later deur die Joodse Christene oorgeneem word (vgl ook Banks 1980:35, 36).

Die vraag waarom ἐκκλησία as *terminus technicus* gebruik is, moet gesoek word in die houding teenoor die wet en tweedens, in die verruimende tendens wat daarmee saamgegaan het. Saaklik word dus aangesluit by Schrage en Van Aarde (die saak van die wet) en Van Aarde (die saak oor die verruimende tendens). Die mening word gehuldig dat die deel van die kerk wat nog die wet onderhou het (of op 'n streng onderhouding van die Joodse wet aangedring het) hulle nog binne die stroombedding van die sinagoge bevind het. Die Christene wat nie meer die wet onderhou het nie, het hulle waarskynlik buite die sinagoge bevind, waar so 'n houding teenoor die wet nie geduld sou word nie. Dit het egter nie beteken dat Christene wat die wet onderhou het, nie kontak met die ἐκκλησία gehad het nie.

Om hierdie tesse te beredeneer, is dit noodsaaklik om iets van die geskiedenis van die vroegste kerk te probeer reconstrueer. Die geskiedenis van die vroegste kerk kan vir die grootste gedeelte nie met sekerheid vasgestel word nie (Conzelmann 1973:33; vgl ook die reconstruksie daarvan deur Hengel 1983; Mack 1988:78). Soos reeds opgemerk, is die Jesus-saak van die begin af divers geïnterpreteer (Brown & Meier 1983:1-9; Mack 1988:78-79, 84; Marshall 1990:37-38). Mack (1988: 84-96) onderskei byvoorbeeld tussen vyf groepe. Daar word gewoonlik aanvaar dat alle volgelinge van Jesus aan die begin Jode was. Verder word die aanname ook gemaak dat die oorsprong van die kerk in Jerusalem gesoek moet word (vgl Breytenbach 1988:52). Die Jesus-beweging in Jerusalem was egter een van vele Jesus-bewegings (Mack 1988:88). Op een of ander wyse het elke groep hulle op Jesus beroep en hulleself rondom verskillende tipes van leiers georganiseer.

Die volgelinge van Jesus het aan die begin rondom 'n maaltyd byeengekom om sake van gemeenskaplike belang te bespreek (Mack 1988:81). Dit is rondom hierdie maaltye dat die gelowiges hulle op 'n bepaalde wyse begin organiseer het. Hierin het die verskillende groepe egter van mekaar verskil. Sommige het die Joodse rein/onrein kodes aangehang, terwyl ander dit nie gedoen het nie, aangesien die Jesus-saak divers geïnterpreteer is (Mack 1988:83). In die gemeenskappe waar die Joodse wette nie nagevolg is nie, het dit beteken dat nie-Jode deel kon word van hierdie beweging sonder om die Joodse voorskrifte na te kom. Hiervan is Antiogië 'n bewys. Dit het verder impliseer dat nie-Jode deel kon word van dié Christuskultus sonder dat hulle lede van die sinagoges sou word (Mack 1988:107; vgl Schmithals 1994:87-107, 225-226).

In breë word aanvaar dat die eerste Christene hulle nie as 'n aparte beweging van die Jodedom beskou het nie (Hooker 1986:9). So sê Van Zyl (1989:53) ook dat die Joodse Christene wat op daardie stadium in die meerderheid was en hulle "setel" in Jerusalem gehad het, as 'n beweging binne die Jodedom gesien moet word. Dit is egter 'n vereenvoudiging van 'n komplekse saak. So 'n stelling hou eenvoudig nie rekening met die diverse Jesus-interpretasies wat daar was nie. Dit sou meer korrek wees om te sê dat sommige van die Jesus-bewegings langer binne die bane van die sinagoges beweeg het, terwyl ander weer van vroeg af hulle eie identiteit onafhanklik van die sinagoge verkry het (Mack 1988:128). Jesus-bewegings wat langer binne die bane van die

sinagoge sou voortbestaan, sou die Jesus-groep(e?) wees wat klem gelê het op die onderhouding van die wet. Die groep in Jerusalem is hiervan 'n voorbeeld.

De Villiers (1987:39) stel dit ook dat die afsondering ten opsigte van die Joodse sinagoge in Antiogië sterk na vore getree het. Die feit dat daar van die gemeente gesê word dat hulle as "Christene" bekend geraak het (Hand 11:26), moes juis as gevolg van hulle onderskeidende leefwyse wees. Meeks (1983:81) het ook daarop gewys dat, alhoewel ons nie veel getuienis rondom die sinagoges in daardie tyd het nie, die getuienis tog daarop dui dat ons tussen die kerk en sinagoge moet onderskei.

Joodse Christene wat nog steeds die wet onderhou het, sou aan die begin nog steeds binne die sinagoge kon bly voortbestaan, maar soos ons reeds opgemerk het, moet dit nie gesien word asof hulle op geen wyse kontak met die wetsvrye groepe gehad het nie. Watson (1986:36-39) sluit hierby aan deur te redeneer dat dit in Antiogië was waar die Christene vir hulleself 'n ander naam moes vind wat hulle van die sinagoge sou onderskei, omdat hulle nie die wet as vereiste gestel het om deel te hê aan die Jesus-saak nie. Die onderhouding van die Joodse wet was 'n uiterlike teken van hulle unieke verhouding met God. Hierdie wette wat die Jood van die nie-Jood onderskei het, was nie 'n saak wat op die periferie gelê het nie, maar is as essensieel beskou vir lidmaatskap van die sinagoge (Watson 1986:37). Sou 'n mens die wette ignoreer, het die Jood homself van die sinagoge uitgesluit. In die ἐκκλησία sou daar geen verskil tussen Jood en nie-Jood meer wees nie. In hierdie konteks word Galasiërs 3:28 duidelik: "Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één" (NAV). Omdat daar geen onderskeid tussen Jood en nie-Jood gemaak is nie, kon gemeenskaplike maaltye plaasvind. "Antiochene Christianity should therefore not be seen merely as a form of liberal Judaism, for its attitude towards the Jewish ritual law involved a more or less complete separation from the Jewish community" (Watson 1986:38).

Die situasie in Rome kan as voorbeeld dien van die onderskeid wat tussen diegene bestaan het wat die wet onderhou het en diegene wat dit nie gedoen het nie. Soos reeds opgemerk, het ons in Rome waarskynlik met twee gemeentes te doen gehad (Watson 1986:94; *contra* Meeks 1983:98). Die "swakkes" was waarskynlik dié wat die wet onderhou het, terwyl die "sterkes" nie meer die wet onderhou het nie. Die "swakkes"

was Joodse Christene en kon ook proseliete ingesluit het, terwyl die “sterkes” heiden-Christene was wat ook Jode kon insluit wat nie meer die wet onderhou het nie.

Handelinge 11:26b gee 'n verdere rede om hierdie tese te aanvaar. Dit was in Antiogië dat die dissipels vir die eerste keer “Christene” genoem is as gevolg van die feit dat hulle hier nie meer die wet onderhou het nie en hulle hulleself so onderskei het van dié wat dit wel gedoen het. Die mening word dus gehuldig dat die Jesus-beweging(s) wat nie klem gelê het op die nakoming van die wet nie, dié was wat die term ἐκκλησία gebruik het as term om na hulleself te verwys in onderskeid met Jesus-groep(e) wat wel die wet onderhou het. Hierdie byeenkoms was nie dieselfde as dié in die sinagoge(s) waar daar sterk klem gelê is op die nakoming van die wet nie. “And it was in their own gatherings that the believers had the actual, the new, experienced fellowship” (Schnackenburg 1965:18; Conzelmann 1973:49). Om dié, rede moes 'n ander naam vir hierdie Jesus-beweging gevind word. Die ooglopende keuse sou ἐκκλησία wees wat ook die betekenisemoontlikheid van 'n versameling van mense gehad het (Banks 1980:35). Meeks (1983:168) stel dit so:

Socially the most striking thing about the communities revealed in the Pauline letters is that there is no visible connection or even contact between them and the synagogues ... By the time the extant letters were written, the established pattern was instead to found in every city associations of believers in Christ, drawn from gentiles and Jews alike. The consequences for the future of Christianity were enormous.

Soos Beker (1980:305) dit stel: “Paul lives in a time when Christians are in the process of separating themselves from Judaism and the synagogue. They draw attention to themselves as a separate cult that is no longer part of the *religio licita* of Judaism in the Roman Empire.” Schrage se standpunt word dus ondersteun dat die term ἐκκλησία as *terminus technicus* gekies is as gevolg van die anderse (wetsvrye) interpretasie van die Jesus-saak. Met hierdie term het hierdie Jesus-beweging hulle van dié onderskei wat klem gelê het op die nakoming van die wet (Schrage). Hierdie anderse interpretasie het 'n verruimende tendens tot gevolg gehad (Van Aarde). Nie-Jode kon nou deel word van hierdie gemeenskap sonder om Jode te word (sonder om die wet na te kom).

4.5 Paulus se hantering van die saak van eenheid-verskeidenheid

Die Jesus-saak is van die begin af divers geïnterpreteer. Ons het daarop gewys dat Paulus sy interpretasie van die Jesus-saak veral deur middel van die formule “in Christus” uitgedruk het (Botma 1996:285-317). Galasiërs 2 dien as voorbeeld van die diverse interpretasies van die Jesus-saak. Paulus is ’n verteenwoordiger van die wetsvrye interpretasie van die Jesus-saak. Dit het hom egter in konflik met diegene gebring wat van mening was dat die wet nog steeds geldig was.

Dit wil voorkom asof Jakobus wel daarin geslaag het om die wet op die Christene in Antiogië af te dwing. As Paulus die argument gewen het, sou hy sekerlik blyke daarvan gegee het. Die vraag is hoe Paulus hierdie verskeidenheid hanteer het. Dit is duidelik dat Paulus nie die ander interpretasie van die Jesus-saak aanvaar het nie. Paulus het hierdie diverse interpretasie van die Jesus-saak as ’n *afwyking* van die evangeliese waarheid beskou. Hy sien dit in ’n ernstige lig. Longenecker (1990:79) formuleer dit soos volg: “it must simply be said that for Paul the issues raised at Antioch were not of the nature of *adiaphora*.” Paulus beskou sy *interpretasie as die ware interpretasie*: “Maar al sou een van ons of selfs ’n engel uit die hemel aan julle ’n evangelie verkondig wat in stryd is met die evangelie wat ons aan julle verkondig het – die vloek van God sal hom tref!” (Gal 1:8; vgl ook vers 9) (NAV). Paulus *reageer heftig* teen die wetsgetroue interpretasie van die Jesus-saak in Galasiërs 5:10: “Maar die man wat vir julle in verwarring bring, wie hy ook al mag wees, God sal hom straf” (NAV). Die teenstanders moet dus die straf van God te wagte wees as gevolg van die feit dat hulle die gelowiges in verwarring bring. Hy stel sy interpretasie van die Jesus-saak *teenoor* dié van sy teenstanders. “Daar is geen ander evangelie nie! Tog is daar mense wat die evangelie van Christus probeer verdraai, en dit is hulle wat vir julle in verwarring bring” (Gal 1:7) (NAV). In Galasiërs 2:16; 3:5, 11, 12 en 4:3 word die vryspraak uit die geloof gestel teenoor die onderhouding van die wet. Sy teenstanders se interpretasie word in ’n *slegte lig gestel*. In Galasiërs 1:7 word gesê dat sy teenstanders die gelowiges verwar. Hulle word geskilder as mense wie se bedoelings nie suiwer is nie (Gal 4:17). In Galasiërs 5:12 spreek hy die wens uit dat sy teenstanders wat die besnydenis voorstaan, hulleself moet ontman. “He thus encourages his readers to see circumcision as a barbarous and

degrading rite to which no civilized person could submit" (Watson 1986:62). Verder beskuldig Paulus hulle daarvan dat hulle net uiterlik 'n goeie indruk maak, sodat hulle nie vervolgt sou word ter wille van die kruis van Christus nie. Hulle dring verder op die besnydenis aan, sodat hulle kan roem oor wat met hulle liggame gebeur het (Gal 6:12-13). Teenoor sy teenstanders wat hy in 'n slegte lig stel, stel Paulus dat hy 'n navolger/voorbeeld van Christus is (volgens Betz 1979:324-325 'n "imitator of Christ"; vgl in hierdie verband 2 Kor 12:7-10; Gal 2:19ev; 4:13ev; 5:25; 6:14). In Galasiërs 6:17 skryf Paulus dat hy al klaar die littekens van Jesus aan sy liggaam dra. Hiermee verwys Paulus na sy lyding ter wille van Christus gedurende sy leeftyd (Betz 1979:324; vgl 2 Kor 1:5; 4:10, 16; 13:3ev; Fil 3:10ev). Hy poog ook om sy teenstanders se *outoriteite* verswak. In Galasiërs 2:6 sê hy van die leiers van die gemeente: "wat hulle vroeër was, maak nie vir my saak nie; God kyk nie na 'n mens se uiterlike nie" (NAV).

Waarom het Paulus hierdie interpretasie van die Jesus-saak teengestaan? Omdat dit volgens hom die hart van die Jesus-saak, soos hy dit verstaan het, aangetas het. Die Jesus-saak, reg verstaan (volgens Paulus), was 'n saak vry van die nakoming van die wet. Sou dit bygevoeg word, het daar 'n "ketterse" plus bygekome wat die wese van die Jesus-saak verander en aangetas het.

Paulus se hantering van die verskeidenheid in Romeine is minder kras. Soos reeds opgemerk, was daar waarskynlik twee gemeentes in Rome: 'n gemeente wat steeds die wet onderhou het en 'n gemeente wat Paulus se wetsvrye interpretasie voorgestaan het. Watson (1986:96) betoog dat Paulus in Romeine 14:1-15:13 poog om hierdie Christene saam te laat vergader (Rom 14:1; 15:7). Om dit te vermag, is opofferings van beide kante nodig. Paulus vra van die wetsgetroue Christene om die wetsvrye interpretasie te aanvaar en te erken. Dit beteken dat die onderhouding van die wet 'n opsionele saak word. Van dié wat nie die wet onderhou nie, word verwag om die onderhouding van die wet te duld. Dit is egter belangrik om daarop te let dat "in their case [diegene wat nie die wet onderhou nie] nothing of fundamental importance has been sacrificed, whereas for the Jewish Christians a radical change of outlook is required" (Watson 1986:97). In werklikheid poog Paulus om die Joodse Christene oor te haal om die wetsvrye interpretasie te aanvaar, in elk geval "to the theory of freedom from the law, if not in practice" (Richardson 1980:347; Watson 1986:98, 100, 102, 105, 122). Dit is in

Romeine steeds duidelik dat hy sy interpretasie van die Jesus-saak as die regte interpretasie aanvaar. Enige interpretasie wat die hart hiervan sou aantast (soos die aandrang om steeds die wet te onderhou), sou vir hom onaanvaarbaar wees.

Die insameling van die kollekte vir die armes in Jerusalem was vir Paulus 'n belangrike saak. Dit hou verband met sy strategie ten opsigte van die verskillende interpretasies van die Jesus-saak (vgl Rom 15:25-28; 1 Kor 16:1-4; 2 Kor 8 en 9). Die vraag wat beantwoord moet word, is waarom Paulus so graag solidariteit met die gelowiges in Jerusalem gehad het, terwyl hulle soveel ten opsigte van die Jesus-saak verskil het. Volgens Paulus is hy in Jerusalem gevra om tog nie die armes te vergeet nie (Gal 2:10). In die res van Galasiërs is daar egter geen verdere verwysing na enige insameling van die aard nie. In 1 Korintiërs 16:1 maak Paulus egter melding van 'n insameling wat hy in die gemeentes van Galasië gereël het. Dit was moontlik tydens sy tweede besoek aan Galasië. Waarom sou Paulus na die krisis in Galasië weer so iets doen?

Volgens Watson (1986:175) is daar twee moontlike redes hiervoor. Die eerste is dat dit bloot op grond van Paulus se oortuiging as Christen was. Christene behoort mekaar lief te hê en vir mekaar om te gee (so bv Betz 1979:103 en Joubert 1987:120; volgens Joubert 1987:120 was die "interkerklike" eenheid 'n belangrike rede). Die tweede (waarvoor Watson kies) is dat Paulus Jerusalem op die manier probeer oortuig het ten opsigte van die legitimiteit van sy evangelie en dat hulle op hierdie wyse sou ophou om hom in sy werk te ondermyn. Romeine 15:31 dui daarop dat die verhoudinge tussen Paulus en Jerusalem steeds nie goed was nie. Die moontlikheid het bestaan dat hulle nie die kollekte sou aanneem nie. In 2 Korintiërs 9:12-14 lees ons hoe Paulus die verwagting gekoester het dat die kollekte 'n verandering in houding sou teweegbring. Indien Paulus dit kon regkry dat Jerusalem sy evangelie erken, sou sy werk in die Ooste soveel makliker wees. Dan sou hy wel na Spanje kon gaan. Paulus se strategie was dieselfde as in Rome. Watson (1986:176) stel dit so: "This means that the collection was intended to accomplish in Jerusalem exactly what the letter to the Romans was intended to accomplish in Rome: recognition by Jewish Christians who observed the law of the legitimacy of Pauline Gentile Christians who did not."

Dit was vir Paulus 'n saak van erns om sy interpretasie van die Jesus-saak uit te dra. Hy reageer soms heftig (Galasiërs) teenoor diegene wat van hom verskil. Soms is hy in sy strategie minder kras (Romeine en die insameling van die kollekte vir die armes). Dit is egter duidelik dat daar net een ware interpretasie van die Jesus-saak volgens Paulus was. Indien 'n ander interpretasie die hart hiervan sou aantast, sou hy dit verwerp soos hier in Galasiërs. Dit is verder duidelik dat die eenheid van die kerk, die eenderse interpretasie van die Jesus-saak, vir Paulus van groot belang was. Dit blyk dat hy uit sy pad sou gaan om ander tot sy interpretasie van die Jesus-saak te oortuig.

Literatuurverwysings

- Achtemeier, P J 1986. *An elusive unity: Paul, Acts and the early church*. *CBQ* 48, 1-26.
- 1987. *The quest for unity in the New Testament church: A study in Paul and Acts*. Philadelphia: Fortress.
- Banks, R 1980. *Paul's idea of community: The early house churches in their historical setting*. Exeter: Paternoster.
- Barclay, W 1978. *The mind of St Paul*. Glasgow: Collins.
- Barr, J 1961. *The semantics of Biblical language*. Oxford: Oxford University Press.
- Beker, J C 1980. *Paul the apostle: The triumph of God in life and thought*. Philadelphia: Fortress.
- Betz, H D 1979. *Galatians: A commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress. (Hermeneia.)
- Botma, MA 1996. Die formule ἐν Χριστῷ as basis van die Pauliniese ekklesiologie. *HTS* 52(2&3), 285-317.
- Branick, V 1989. *The house church in the writings of Paul*. Wilmington: Michael Glazier.
- Breytenbach, C 1987. Die konflikte in die kerk te Korinte en die eenheid van die liggaam van Christus, in Breytenbach, C (red), *Eenheid en konflik: Eerste beslissinge in die geskiedenis van die Christendom*, 49-61. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Bruce, F F 1982. *The Epistle to the Galatians: A commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster. (New international Greek Testament commentary.)

- Campbell, J Y 1965. The origin and meaning of the christian use of the word ΕΚΚΛΗΣΙΑ, in Campbell, J Y, *Three New Testament studies* 41-54. Leiden: Brill.
- Clowney, E P 1987. The biblical theology of the church, in Carson, D A (ed), *The church in the Bible and the world*, 1-87. Grand Rapids: Baker Book House.
- Conzelmann, H 1969. *An outline of the theology of the New Testament*, tr by J Bowden. Londen: SCM.
- 1973. *History of primitive christianity*, tr by J E Steely. Nashville.
- Craffert, P F 1992. A social-scientific key to Paul's letter to the Galatians: An alternative to opponent hypotheses as a sypher-key. DTh thesis, University of South Africa.
- De Villiers, P 1987. Die Apostelkonvent (Handelinge 15), in Breytenbach, C (red), *Eenheid en konflik: Eerste beslissinge in die geskiedenis van die Christendom*, 23-48. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Du Toit, C 1989. Etiese dimensies van Romeine 12-16, in Engelbrecht, A S & Vorster, W S (reds), *Uit genade alleen? Opstelle oor Romeine*, 120-136. Pretoria: UNISA.
- Dunn, J D G 1983. The incident at Antioch. *JST* 18, 3-57.
- 1991. *The parting of the ways: Between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*. London: SCM.
- 1993. *The theology of Paul's letter to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, D (ed) 1969. *Galatians*. Nelson: London. (The Century Bible.)
- Hengel, M 1983. *Between Jesus and Paul: Studies in the earliest history of christianity*, tr by J Bowden. London: SCM.
- Hester, J D 1986. The use and influence of rhetoric in Galatians 2:1-14. *ThZ* 42, 386-408.
- Heyns J A 1977. *Die kerk*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Hooker, M D 1986. *Continuity and discontinuity: Early christianity in its Jewish setting*. London: Epworth Press.
- Jonker, W D 1991. Romeine 15:1-13, in Burger, C W, Müller, B A & Smit, D J (reds), *Riglyne vir prediking oor die wandel met God*, 38-46. Kaapstad: Lux Verbi.

- Joubert, S J 1987. Die armoedeprobleem van die Jerusalemgemeente: 'n Sosio-historiese en eksegetiese ondersoek. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Klaiber, W 1982. *Rechtfertigung und Gemeinde: Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Kung, H 1981. *The church*, tr by R & R Ockenden. London: Search Press.
- Lategan 1984a. I Korintiërs, in du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament: Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie*, Band 5, 57-79. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- 1984b. Galasiërs, in du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament: Die Pauliniese briewe: Inleiding en Teologie*, Band 5, 95-113. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- 1986. *Die brief aan die Galasiërs*. Kaapstad: NG Kerkuitgewers.
- Longenecker, R N 1990. *Galatians*. Dallas: Word Books. (Word Biblical Commentary 41.)
- Lüdemann, G 1989. *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, tr by M E Boring. Minneapolis: Fortress.
- Mack, B L 1988. *A myth of innocence: Mark and christian origins*. Philadelphia: Fortress.
- Meeks, W A 1983. *The first urban Christians: The social world of the apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Minear, P S 1960. *Images of the church in the New Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Richardson, P 1980. Pauline inconsistency: I Corinthians 9:19-23 and Galatians 2:11-14. *NTS* 26, 347-362.
- Roberts, J H 1984. Die kerk by Paulus, in du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament: Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie*, Band 5, 282-319. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Rost, L 1938. *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament: Eine wortgeschichtliche Untersuchung*. Stuttgart: Kohlhammer. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 76.)
- Schillebeeckx 1985. *The church with a human face: A new and expanded ministry*, tr by J Bowden. Baarn: Nelissen.
- Schmidt, K L 1968. σ v ἐκκλησία. *TDNT*, vol 3. 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans.

- Schmithals, W 1956. Die Häretiker in Galatien. *ZNW* 47, 25-67.
- 1994. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine problemgeschichtliche Darstellung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schnackenburg, R 1965. *The church in the New Testament*, tr by W J O'Hara. Freiburg: Herder.
- Schrage, W 1963. "Ekklesia" und "Synagoge": Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs. *ZThK* 60, 178-202.
- Van Aarde, A G 1987. Gedagtes oor die begin van die kerk – 'n geskiedenis van versoenende verskeidenheid. *HTS* 43(3), 325-351.
- 1990. Handeling 7:48 "Die Allerhoogste woon nie jn mensgemaakte konstruksies nie ...": Die relevansie van die Nuwe-Testamentiese Wetenskap na aanleiding van die metafoor "tempel". Intreerede gelewer op 2 November 1989 by die aanvaarding van die professoraat en hoofskap van die Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie (Afd A) aan die Universiteit van Pretoria.
- 1999. The historicity of the circle of the Twelve: All roads lead to Jerusalem. *HTS* 55(4), 795-826.
- Vorster, W S 1981. On the origins of Christianity: A religo-historical perspective, in Vorster, W S (ed), *Christianity among the religions*, 36-61. Pretoria: UNISA.
- Sullivan, F A 1988. *The church we believe in: One, holy, catholic and apostolic*. Dublin: Gill and Macmillan.
- Van Zyl, H C 1989. 'n Redaksie-historiese lesing van Handeling 15:1-35. *Acta Theologica* 9/1, 43-61.
- Watson, F 1986. *Paul, Judaism and the gentiles: A sosiological approach*. Cambridge: Cambridge University Press. (Society for New Testament Studies: Monograph Series 56.)
- Wilckens, U 1982a. *Der Brief an die Römer*, Band VI/1. Zürich: Benziger. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament.)
- 1982b. *Der Brief an die Römer*, Band VI/3. Zürich: Benziger. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament.)
- Williams, S K 1980. The "Righteousness of God" in Romans. *JBL* 99, 241-290.