
Die kerk in die Nuwe Testament

G M M Pelsler

Universiteit van Pretoria

Abstract

The church in the New Testament

The article explores the documents of the New Testament in search of the concept 'church' and finds that, in a nutshell, the answers are as follows: the Spirit-controlled, charismatic togetherness of people 'in Christ' (Paul); cross-bearing followers of Jesus (Mk); the people of God on their way through history (Lk-Ac); the faithful locked in battle with Satanic powers, but with the expectation of occupying the heavenly Jerusalem (Rv); the community with which Christ became solidary, and which is heading for its heavenly place of rest (Heb); the poor but pious community, putting their faith into practice (Ja); the body of Christ in which his universal reign can be experienced (Col); the sphere in which salvation is realized (Eph); disciples following Jesus as God-with-us, experiencing the rift between synagogue and church (Mt); friends and confidants of Christ, living at loggerheads with the synagogue (Jn); the household of God, governed by householders (Pastorals); and the socially ostracized elect of God whose way of life should be a demonstration of their otherness as Christians (1 Pt).

1. INLEIDEND

Alle neutestamentelike Aussagen über die Kirche haben ihren besonderen geschichtlichen Ort. Sie unterliegen darum beständiger Wandlung, verdichten sich in verschiedenen Leitbildern und markieren Etappen und Umbrüche in der Urchristenheit. Das Neue Testament schenkt uns keine ecclesiologia perennis, bietet uns jedoch ekklesiologische Grundtypen.

(Käsemann 1964b:262)

Hierdie woorde van Käsemann laat 'n mens onwillekeurig dink aan die volgende bykans soortgelyke stelling wat hy vroeër gemaak het in verband met die vraag na die eenheid van die kerk in die Nuwe Testament: 'Die Variabilität des Kerygmas im NT

ist ausdruck des Tatbestandes, dass bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte' (Käsemann 1960:221). 'n Mens kan vandag nie meer anders as om instemmend op stellings soos hierdie in verband met die Nuwe Testament te reageer nie. En dit geld nie alleen die 'kerkbegrip' of persepsies oor die kerk in die Nuwe Testament nie, dit geld ook teologiese temas soos soteriologie, eskatologie, ampte, antropologie, ensovoorts.

In die ondersoek wat hierna volg oor die kerk in die Nuwe Testament, is 'n poging aangewend om te vra na die verskillende persepsies van die kerk soos dit in die dokumente van die Nuwe Testament voorkom. Dit het geblyk geen maklike taak te gewees het nie, en hiervoor is daar verskeie redes. Die eerste is dat daar in uiters min van die Nuwe-Testamentiese dokumente oor die kerk gereflekteer word, en selfs dan is dit nie maklik om uit te maak wat daarmee bedoel word nie, veral ook omdat dit in metaforiese taal en terme gedoen word. Die tweede rede is dat daar baie min sekondêre bronne soos die van Schnackenburg (1974) en Roloff (1993) bestaan wat na die saak ondersoek ingestel het oor die wye spektrum van die Nuwe Testament, en nie net tot enkel dokumente beperk is nie. Met 'n ondersoek wat net op één dokument konsentreer, is daar natuurlik niks verkeerd nie. Dit is net dat 'n ondersoek wat oor die hele Nuwe Testament heen beweeg, meer perspektief bied op die verskeidenheid en moontlike verwantskappe wat daar tussen die persepsies van die onderskeie dokumente van die Nuwe Testament bestaan. Om die saak tot sy logiese einde te voer, behoort so 'n ondersoek natuurlik uiteindelik ook uit te loop op 'n vergelyking van die onderskeie persepsies. Die oogmerk hiermee moet egter nie wees om te probeer harmoniseer of 'n samehangende prentjie te probeer skilder nie, maar om juis 'n indruk te kry van die geskakeerdheid van die vroeëste pogings om iets van die aard en 'wese' van die kerk onder woorde te bring.

Om van die *kerk* in die Nuwe Testament te praat in die sin waarin dikwels vandag oor die kerk gedink word, is ook problematies, aangesien hierdie term deur die eeue van kerkgeskiedenis heen belas is met sóveel betekenis wat totaal vreemd is aan wat min of meer in Nuwe-Testamentiese tye daaronder verstaan is. Wat hierna volg, pretendeer in elk geval nie om te sê so is die *kerk* verstaan nie, net so min as wat dit pretendeer om 'n raak weergawe te wees van wat die onderskeie dokumente of vroegkerklike kringe daaronder verstaan het.

Die stellings hieronder wat telkens die bespreking van 'n bepaalde dokument voorafgaan, is in die meeste gevalle in hoofsaak gebaseer op of saamgestel uit frases of formuleringe wat by Roloff (1993) voorkom. Die volgorde waarin die onderskeie dokumente aan die beurt kom in hierdie ondersoek, is bepaal deur die orde waarin hulle

vermoedelik tot stand gekom het. Die tweede Tessalonisensebrief, 2 Petrus en Judas is nie behandel nie, omdat geoordeel is dat hulle nie vir die vraagstelling van soveel belang is nie. Dieselfde sou waarskynlik van Jakobus gesê moes word. Ek het egter geoordeel dat dit tog aan die orde moet kom, al was die poging miskien nie so geslaagd nie.

2. PAULUS

Paulus se kerkvoorstelling sentreer rondom twee gedagtekomplekse wat oënskynlik niks met mekaar te doen het nie:

Die eerste is die kerk as die deur die Gees deurdrenkte en beheerste, en daarom charismaties toegeruste, saamwees van mense, 'n saamwees wat gegrond is in hulle verbondenheid aan Christus (hulle in-Christus-wees). Die tweede hoewel minder prominent, is dié van die Godsvolk as heilshistoriese konsep waardeur die kontinuïteit van God se heilshandeling uitgedruk word. Dit word hoofsaaklik verwoord in onderskeidelik die gedagte van die gelowiges as ware kinders van Abraham en die beeld van die mak olyfboomstam (Israel) waarop die takke van 'n wilde olyf (die nie-Joodse gelowiges) geënt is.

Dit is egter opvallend dat Paulus die verwysing na die kerk as Godsvolk net gebruik waar hy oor die kerk praat in antitesis tot die ongelowige Israel (so tereg Käsemann 1964b:263). Die kontinuïteit tussen die kerk en die Ou-Testamentiese geskiedenis het vir hom alleen in die geloof bestaan. Waar hy egter wel in hierdie terme oor die kerk praat, gaan dit vir hom oor die kerk as die nuwe Godsvolk bestaande uit Jode én nie-Jode (kyk Schnackenburg 1974:79).

Die opvatting van die kerk as liggaam van Christus kan met reg die klassiek Pauliniese voorstelling van die kerk genoem word, hoewel hierdie voorstelling nie as 'n refleksie oor die aard of wese van die kerk aan die orde gestel word nie, maar slegs sporadies in paranetiese kontekste gebruik word (kyk Käsemann 1933:170-171; Conzelmann 1968:288). Nogtans blyk dit volgens Paulus vas te staan dat elke gelowige 'n lid van hierdie liggaam is, en blyk Käsemann se oordeel korrek te wees wanneer hy opmerk dat hierdie voorstelling die Godsvolkvoorstelling tot 'n aansienlike mate in belangrikheid oortref (Käsemann 1964a:245). Dit is moeilik om uit te maak hoe Paulus hom presies hierdie liggaam-van-Christus-wees voorgestel het. Was hy van oordeel dat die gelowige inderdaad deel uitgemaak het van die opgestane liggaam van Christus (Brown 1984:49) en dat die kerk derhalwe 'n uitbreiding van Christus se fisiese liggaam is, of het die menslike liggaam, of dan die opgestane liggaam van Christus vir

hom bloot gedien as 'n metaforiese agtergrond waarteen daar oor die kerk as liggaam gereflekteer kon word? Of het hy die liggaammetafoor gebruik om daarmee die ruimte aan te dui waarbinne die gelowiges deel kry aan die genade van God (so Käsemann 1964b:263), saam lewe, nuwe dinge ervaar en die nuutheid van die lewe praktiseer (Conzelmann 1968:290; vgl Schweizer 1980:125, *Herrschafts- und Segensbereich*)? Of word hiermee bloot uitdrukking gegee aan die gedagte dat die kerk die eiendom van Christus is, dat die kerk die ('n) liggaam is wat aan Christus 'behoort'? Käsemann het in sy bekende ondersoek na die gebruik van die liggaammetafoor deur Paulus bere-deneer dat hoewel nie ontken kan word dat die Stoïsynse organisme-gedagte in Romeine 12:4 en 1 Korintiërs 12:14-21 aanwesig is nie, dieselfde nie gesê kan word van Romeine 12:5 en 1 Korintiërs 12:12-13 en 27 nie (Käsemann 1933:160). Die organisme-gedagte is volgens hom nie te rym met die Pauliniese antropologie, sakraments-teologie en Christologie nie. In al hierdie gevalle gaan dit naamlik om 'n aansluiting by die Gnostiese verlosser-mite, wat impliseer dat die gemeente as liggaam van Christus op 'n mistiese wyse één is met Christus. Hierdie wyse van die kerk se liggaam-van-Christus-wees is 'n gegewenheid op grond van die 'in-Christus-wees' van elke gelowige, en hierdie 'in-Christus-wees' is net 'n 'sprachliche Verkürzung für Teilhaben am mystischen Leibe Christi' (Käsemann 1933:162, met gebruikmaking van die woorde van Schweitzer). Dit waarop Käsemann se betoog uiteindelik uitloop, is dat die organisme-gedagte wat in 1 Korintiërs 12:14-21 aan die orde is, nie die sentrum van die Pauliniese voorstelling van die kerk as liggaam van Christus is nie. Dit dien slegs as 'n 'Hilfslinie' om iets tot uitdrukking te bring van die verskeidenheid en die eenheid in die gemeente. Die sentrum van Paulus se denke rondom liggaam van Christus is die Gnostiese voorstelling van die eenwording van die verlostes met die hemelse verlosser (Käsemann 1933:170-171). Hierdie standpunt van Käsemann is veral gerig teen die interpretasie wat veral Schlier geheg het aan die voorkoms van die $\sigma\omega\mu\alpha$ -voorstelling in onderskeidelik Romeine-1 Korintiërs en Kolossense-Efesiërs, naamlik dat in eersgenoemde twee briewe die organisme-voorstelling aan die orde is, maar in laasgenoemde dié van die kosmiese 'mens' (kyk Schlier 1968:95).

In 'n betreklik onlangse ondersoek na die liggaammetafoor by Paulus, waarby Kolossense en Efesiërs ingesluit was, het Yorke (1991) elke gedagte verwerp dat die kerk as liggaam van Christus impliseer dat daar 'n fisiese verbintenis tussen Hom en die kerk bestaan of dat die fisiese liggaam van Christus as metaforiese agtergrond vir hierdie voorstelling gedien het. Hy konkludeer dat nie Christus se liggaam nie, maar die menslike liggaam deurgaans in die Pauliniese korpus as *tertium comparationis* diens doen, en dat daar op geen wyse sprake is van 'n metaforiese of mistiese verbintenis tussen Christus en die kerk nie (Yorke 1991:124; kyk ook Conzelmann 1968:289; Berger

1989:204). Hiermee is die laaste woord egter duidelik nog nie gespreek nie, en dit sal klaarblyklik ook nie gebeur nie, aangesien die woorde wat wel al gespreek is, dikwels meer verduister het as wat dit opgeklaar het. Wat 'n feit blyk te wees, is dat die liggaamvoorstelling méér inhou as die organismegehalte. Dit blyk dus dat Paulus met hierdie metafoor meer wil sê as om bloot die organisme vir paranetiese doeleindes as voorbeeld voor te hou. Paulus wil beslis met hierdie metafoor op iets anders dui wat betref die verhouding en die verbintenis tussen Christus en die gemeente. 'n Mens kom eenvoudig nie weg van 'n ruimtelike dimensie in die sin van 'n geïnkorporeerdheid nie, en ook nie van 'n bepaalde identiteit of kontinuïteit tussen Christus en die kerk nie. Met ander woorde dit is telkens die 'Gnostiese' of 'mistiese' interpretasie wat hom aan 'n mens opdring, ongeag die gebrek aan eenvormigheid wat daar veral ten opsigte van eersgenoemde bestaan. Daarom is Schmithals waarskynlik reg as hy soos volg verwoord wat ook ander min of meer oor die saak voel:

Die Vorstellung vom 'Leib Christi' ist durchaus räumlich aufzufassen, der Leib freilich als *pneumatischer* Leib anzusehen (vgl Röm 8, 9f). Sie besagt *ursprünglich* also, dass die einzelnen Pneumatiker Teile ('Glieder') einer kosmischen Gestalt sind, die den jüdischen Namen 'Christus' trägt (vgl 1 Kor 12,12)

(Schmithals 1994:160)

3. MARKUS

Dit blyk dat volgens Markus die kerk bestaan uit diegene van wie ver wag word om te midde van 'n vervolgingsituasie en vrees, bereid te wees om deur volledige prysgawe van die self (opneem van hulle kruis) volgelinge van Jesus te wees.

Dit is 'n bekende feit dat daar nêrens in Markus eksplisiet oor die kerk gehandel word nie. Gevolglik is 'n mens by die vraag na die kerk in die Markusgemeenskap aangewys op implisiete aanduidings van die moontlike persepsie wat Markus van die kerk gehad het. Matera (1987:53) wys daarop dat die meeste kommentatore saamstem dat 'n studie van die dissipels en dissipelskap in Markus noodwendig 'n dieper kennis van die kerk ten gevolg het. Dit is egter 'n vraag of 'n mens inderdaad so 'n bewering met betrekking tot die dissipels in Markus kan maak, aangesien die voorstelling wat hy van die dissipels gee, van kontrasterende aard is, soos allerweë erken word. Hulle is 'ronde' karakters, wat beteken dat hulle konflikterende karaktertrekke openbaar. Die verteller gee beide 'n gunstige en ongunstige voorstelling van hulle, en teen die einde van die Evangelie word die leser in die duister gelaat oor hoe hulle in die toekoms sal

vaar (kyk o a Rhoads & Mitchie 1982:122-123, 129). Daar is in die navorsing ook nie eenstemmigheid oor wat Markus se dissipelbeeld presies is nie. Die bevindinge wissel van die vroeëre, konserwatiewe en daarom gunstige beoordeling van hierdie dissipelbeeld, tot 'n tussenposisie (soos die van Best 1981), tot 'n 'liberale' posisie, soos die van Weeden wat oordeel dat Markus daarop uit was om die dissipels totaal te diskrediteer, en dat hy sy Evangelie afgesluit het sonder om hulle te rehabiliteer (Weeden 1971:50-51; kyk vir hierdie uiteenlopendheid van menings veral Black 1989:65-157). Of 'n mens met iemand soos Weeden saamstem of nie, dit bly 'n debatteerbare punt of die dissipelbeeld ooit herstel word in die Evangelie (so tereg Vorster 1991:55).

Dit blyk in die lig hiervan eerder korrek te wees om die vraag na Markus se verstaan van die kerk te probeer beantwoord aan die hand van sy kriteria vir *ware* dissipelskap. In hierdie verband word vandag algemeen aanvaar dat Markus 8:27-10:45 die gedeelte in die Evangelie is wat van wesenlike belang is vir Markus se verstaan van wat dissipelskap inhou. Hieruit word duidelik hoe nou dissipelskap en Christologie saamhang. Dit is in hierdie gedeelte 'dat Jesus as die lydende Seun van God voorgestel word en die navolgers opgeroep word om in ooreenstemming met die weg van Jesus bereid te wees om te ly, te dien en die minste te wees' (Vorster 1991:55; kyk ook Best 1981:15). Die motief van 'die weg' waarop Jesus gevolg moet word, dien hier as 'n belangrike sleutel tot die verstaan van Markus se idee van wat dissipelskap inhou. Die dissipel is veronderstel om hom of haar nie bloot by Jesus aan te sluit nie, maar inderdaad saam met Jesus op weg, op die kruisweg, te wees en te bly, en so saam met Hom alles deur te maak, wat ook al die konsekwensies mag wees (kyk in hierdie verband veral Best 1981:15-133). Die kriteria vir dissipelskap wat in hierdie 'op weg'-gedeelte en ook in ander verbande in Markus aan die orde gestel word, kan soos volg gelys word: 'n mens moet bereid wees om alles en almal onvoorwaardelik te verlaat en Jesus te volg (1:16-18; 2:14), om deel van die 'huisgesin' van Jesus te wees moet 'n mens die wil van God doen (3:31-35), jy moet jouself verloën en jou kruis opneem in jou toewyding aan Jesus (8:34), jy moet altyd teenoor ander die minste wees en almal se dienaar wees (9:35; 10:43-44; kyk verder Best 1983:83-93). Dit sou seker nie verkeerd wees om te sê dat die motiewe van selfverloëning en die opneem van die kruis die kern vorm van dissipelskap in Markus nie. Maar waarop kom dit neer? Waarop dit neerkom, word in Markus 8:35 nader omskrywe deur die woorde oor die behoud van die eie lewe of die prysgawe daarvan ter wille van Christus en die evangelie. Hiervolgens moet die volgelingen van Jesus, of dan die lidmate van sy kerk, die radikale eksistensiële stap doen om volledig afstand te doen van al hulle vorige sekuriteite en van alle voorhande dinge in hierdie wêreld waaroor hulle beheer probeer uitoefen, ja ook hulle lewe soos hulle dit tot dusver tot hulle eie voordeel probeer leef en beheers

het. En hulle moet hulle volledig aan die nie-voorhande God oorgee, hulle lewe volledig in sy hande waag. Dit op sigself beteken al selfkruisiging, sodat om desnoods werklik ter wille van jou geloof soos Christus aan 'n kruis te moet sterf, niks wesensliks sal verander nie.

Terwyl hierdie 'kwalifikasies' die individuele dissipel geld, is daar egter ook die duidelike aanduiding dat dissipelskap nie 'n privaat aangeleentheid is nie, en dat 'n mens nie daardeur vereensaam word nie. Die dissipel wat alles verlaat om Jesus te volg, kry in die plek daarvan honderd keer soveel meer 'huise en broers en susters en moeders en kinders en eiendom' (10:30). Maar dan word hierby onmiddellik weer beklemtoon dat dit alles gepaard gegaan sal word met 'baie vervolging' (10:30), soos verwag kan word deur die dissipel wat vir Jesus op 'die weg' volg sonder om vir die gevolge daarvan terug te deins. Die vermoede bestaan dat dit waarskynlik veral die traumatiese omstandighede rondom 70 n C was wat Markus daarvan oortuig het dat lyding en vervolging 'n belangrike deel van dissipelskap uitmaak (kyk Cwiekowski 1988:145). Uit Markus 13, wat sonder twyfel dien as 'n venster op die situasie van Markus se kerk gedurende die tyd van die skrywe van die Evangelie, word dit duidelik dat die Markusgemeenskap in 'n situasie verkeer het waarin hulle druk van binne én van buite beleef het. Van binne was daar die probleem van die uitbly van die paroesie en van die verskyning van vals Christusse (13:5, 22) wat klaarblyklik die situasie van die afwesigheid van die opgestane Here uitgebuit het. 'n Mens het alle rede om met Weeden (1971:89) saam te stem as hy sê: 'Apparently that community finds itself in much the same predicament as the servants in the parable about the absent master (13:34-36)'. Van buite was daar die vervolging wat die gemeente beleef het. Kingsbury stel dit so: 'Socioculturally, the Marcan community lived in close proximity to Jews and Gentiles. It is subject to persecution at the hands of both groups' (Kingsbury 1981:55). Hulle word aan Joodse owerhede oorgelewer en deur dié aan lyfstraf onderwerp, en hulle moet voor nie-Joodse owerhede rekenskap gee vanweë hulle geloof in Jesus (13:9). Dit is om hierdie rede dat dissipelskap vir Markus nie los te maak was van lyding nie. Die toets vir ware dissipelskap sou dan wees of 'n mens kon volhard op die weg wat jy agter Jesus aan begin loop het.

Verder is daar in die vertelling van Markus 'n 'karakter' wat deur die Evangelie heen verskeie kere opduik en wat naas die motief van dissipelskap 'n eie besondere aanduiding gee van wat Markus onder lidwees van die kerk verstaan het. Hierdie karakter word verteenwoordig deur die 'klein mense' wat 'n mens ontmoet in onderskeidelik die mense wat die verlamde na Jesus toe gebring het, die melaatse, Jairus, die Siro-Fenisiëse vrou, die kindertjies wat deur Jesus omhels is, die arm weduwee en Josef van Arimatea. Hulle is mense wat gewoonlik nie status of besondere aansien in die

gemeenskap het nie, maar wat elke keer beïndruk deur hulle geloof, hulle nederigheid, hulle afhanklikheid en hulle diensbereidheid. 'They are "flat" characters with several consistent traits which they share in common: a childlike, often persistent, faith; a disregard for personal status and power; and a capacity for sacrificial service' (Rhoads & Mitchie 1982:130). Hierdie karakter is duidelik te onderskei van dié van die dissipels en ontvang minstens nie die opdrag tot sending met die gevare wat daarmee gepaardgaan nie. Maar dat hiermee by Markus 'n baie wesenlike eienskap van gelowig-wees en kerklidmaat-wees uitgedruk word, kan nie ontken word nie. 'n Mens word iets gewaar van 'so moet die geloofsgemeenskap daar uitsien'.

Ten slotte kan opgemerk word dat daar ook ander beelde is waarvan Markus gebruik maak en wat deur sommige beskou word as deel van Markus se beskouing oor die kerk, beelde soos kudde (14:27), tempel (14:58), boot (4:1), ensovoorts (kyk Best 1981:210-236). Hierdie beelde, indien hulle werklik bedoel was om na die kerk te verwys, figureer egter nie prominent nie. Verder word daar geen melding van ampsdraers gemaak nie, wat natuurlik nie hoef te beteken dat daar nie ampsdraers was nie. Dit wil voorkom dat almal in die gemeente medeverantwoordelik was vir wat daar in die gemeente moes gebeur (vgl Best 1983:91).

4. LUKAS-HANDELINGE

Die kerk is die korporatief deur die Gees vervulde Godsvolk wat sy heilshistoriese bestemming bereik het, die voleindigde Israel, bestaande uit Jode én nie-Jode. Dit is die Godsvolk op weg deur die geskiedenis, vanaf die partikuliere Jerusalem (sentrum van die Jodedom) tot by die universele Rome (sentrum van die wêreld).

Dit blyk dat die kerk van Lukas nie alleen *gegrond* is in die verlossingsgebeure nie maar ook 'n *faktor* is in hierdie gebeure. By Lukas het heilsgeskiedenis in die plek van die vroeg-Christelike apokaliptiek getree (Schulz 1976:137). Die tyd van die kerk is die derde fase in die heilsgeskiedenis: die eerste was die geskiedenis van Israel, die tweede die optrede van (Johannes en) Jesus. As derde epog is die kerk die inrigting vir die huidige tyd, die tussentyd, wat die uitgestrektheid van hierdie tyd draaglik maak (Conzelmann 1977:195). Jesus is wel die beginner en begronder van die apostolies geïnstitueerde kerk, maar die gebeure van die Jesustyd word eers in die kerklike hede van Lukas verwerklik. Die kerk is nie alleen die plaasvervanger van die *eschaton* nie maar ook die doel van die heilsgeskiedenis. Die geskiedenis word ook nou positief waardeur as iets waarin die kerk as 'n wêreldhistoriese grootheid (Bultmann 1968:469) sy plek het en sy rol het om te vervul. God self het aan die kerk sy plek in die ge-

skiedenis toegewys en Hom so bewys as 'n God wat in die geskiedenis handel. 'Eine sich so verstehende Kirche brauchte ihren Ort nicht mehr ausserhalb der Geschichte zu sehen; sie konnte sich vielmehr in der Zuversicht auf die Gegenwart des Geistes als in der Geschichte wirksame Kraft verstehen' (Roloff 1993:211).

Die sending en die uitbreiding van hierdie kerk is die middelpunt en die volheid van die tyd (Schulz 1976:138). In die plek van die eskatologiese *Naherwartung* het die *vita christiana* getree (Conzelmann 1977:217). Soos die *eschaton* nie meer op teenswoordige nie, maar toekomstige sake betrek is, so is ook die ewige lewe in die verte in verskuif. Die gelowige besit nie nou reeds die lewe nie, maar alleen die hoop daarop. Hierdie hoop kompenseer vir die lengte van die tyd tot by die aanbreek van die Godsryk en dit word gewaarborg deur die bestaan van die kerk en die teenwoordigheid van die Gees (Conzelmann 1977:216). Die kerk staan op die skouers van Israel en die beloftes aan Israel word in Jesus en die kerk vervul. Die kerk is hierby die domein wat deur die verhoogde Here regeer word, en is sy instrument in die wêreld. Dit is die orgaan van die verhoogde Christus in hierdie wêreld. Die tyd van die kerk word egter gekenmerk deur versoekings, lyding en vervolging: Christus se kerk is 'n *ecclesia militans et pressa* (Schackenburg 1974:64-67; kyk ook Schweizer 1959:60). 'Socioculturally, the Lucan community lived in an area where the Jewish and the Gentile populations were both strong and were both subjecting it to harassment and persecution' (Kingsbury 1981:125). Waarskynlik gee Handeling 14:22 'n raak beskrywing van die situasie waarin die kerk van Lukas hom bevind het: 'Ons sal eers deur baie verdrukking moet gaan voordat ons in die koninkryk van God kom'. Om die vervolging te kan deurstaan, is daar gevolglik in die kerk van Lukas 'n martelaarsetiek uitgewerk (Conzelmann 1977:195; kyk Hand 4:24-30; 5:41-42; 9:16).

'n Besonder dominante kenmerk van die ekklesiologie van Lukas is die oorskaduwende teenwoordigheid van die Gees (so tereg Brown 1984:65). Anders as by Efeërs-Kolossense waar die kerk benewens aardse ook hemelse dimensies het, is die kerk by Lukas 'n aardse grootheid. Die kerk is ook nie só een met Christus as wat dit in die genoemde briewe die geval is nie, en daarom wil dit lyk dat dit die rede is waarom Lukas besonder baie maak van die teenwoordigheid van die Gees by die kerk en van die Gees as verteenwoordiger van Christus by die kerk. Die Gees is klaarblyklik deur Lukas gesien as die plaasvervanger van verhoogde Christus by die kerk. Die koms van die Gees is nie alleen gesien as 'n nuwe skeppingsdaad van God waardeur Hy die kerk tot stand gebring het nie, die ontwikkeling en geskiedenis van die kerk is ook toegeskryf aan opdragte en leiding wat die Gees telkens sou gegee het. Schmithals wat van oordeel is dat dit foutief is om die uitstorting van die Gees as die stigtingsdatum van die kerk te beskou, aangesien die kerk as ware Israel nie toe eers 'gestig' kon word nie,

reken nogtans dat die Gees by Lukas so prominent figureer dat Lukas inderdaad die 'evangelis van die Gees' genoem kan word (Schmithals 1982:29). Lukas het dus die Gees beskou as die belangrikste faktor in die geskiedenis van die kerk (kyk Brown 1984:67-68). Hierby is die kerk as ruimte van die wonders en gawes van die Gees die instelling van heil; dit sit die geskiedenis van Jesus voort. Dit is die besitter en oorerweraar van die evangeliese waarheid, terwyl die twaalfal as ooggetuies van die lewe en opstanding van Jesus die boodskap van die kerk waarborg (Käsemann 1964:264). Buite hierdie kerk is daar geen heil en geen Gees nie (Schulz 1976:138; vgl ook Bovon 1987:405).

'n Besondere leemte in die kerkbeskouing van Lukas is die idealisme en veral die triomfalisme waarmee die kerk en die uitbreiding van die kerk ten spyte van die bedreiging van vervolging bejeën word, so asof die kerk altyd en oral sal groei en voorspoedig sal wees en asof die Gees altyd teenwoordig sál wees en vir die kerk die regte koers sál aandui. Dit het al gelei tot groot ontugterings wanneer die kerk se getalle in sekere gebiede drasties afgeneem het. Die opvatting oor die vanselfsprekende en byna meganiese leiding van die Gees kon ook nie deurgaans verklaar waarom dinge nie altyd verloop het soos redelikerwys verwag kon word nie, en het gevolglik die kerk dikwels verleë gelaat (so tereg Brown 1984:70; kyk ook Roloff 1993:212).

5. OPENBARING

Die kerk word enersyds voorgestel as vir die huidige nog onderworpe aan baie gebreke. Andersyds word dit voorgestel as die getuie van die eindtydlike koningsheerskappy van Christus oor die wêreld en die geskiedenis, gewikkel in 'n finale, deurslaggewende stryd met die politieke en sosiale magte van sy tyd, maar met die nabye en sekere vooruitsig om te triomfeer en as voleindigde Godsvolk die hemelse Jerusalem te betrek.

Van sentrale belang vir die vraag na die kerkbegrip van Openbaring is die wyse waarop daar in die roepingsvisioen uitdrukking gegee word aan die verhouding tussen Christus en die kerk. Dit is naamlik dat Christus voorgestel word as staande tussen sewe goue staanlampe wat verteenwoordigend is van die sewe gemeentes. Hiermee word na vore gebring dat Christus die sentrum van die bestaan en lewe van die kerk is en dat kerkwees alleen moontlik is in verbondenheid met die verhoogde Here van die kerk (Roloff 1993:172). Hy is die oorsprong van die kerk deurdat hy die gelowiges uit al die volke vrykoop het deur sy bloed (5:9). Die indruk word ook gelaat dat daar 'n onmiddellike kommunikasie is tussen Christus en sy kerk, al geskied hierdie kommunikasie dan ook deur 'n engel wat as verteenwoordiger van die kerk optree.

Dat die kerk van Openbaring hom in 'n vervolging- en lydensituasie bevind het, het geen bewysvoering nodig nie. 'Der Ort, den Gott der Kirche in der Welt angewiesen hat, ist das Kreuz' (Roloff 1993:176). Dit is 'n kerk van martelare (Schnackenburg 1974:117). Die enigste wapen wat die kerk in hierdie situasie tot sy beskikking het, is die lydende getuienis. En wat die kerk in hierdie situasie laat standhou en van sy oorwinning verseker, is die wete dat Christus reeds die oorwinning behaal het. Hierdie lydensituasie waarin die kerk hom bevind, word op 'n dramatiese wyse geskilder in die ekklesiologiese allegorie in 12:1-17 waarin die kerk voorgestel word as 'n vrou wat die Messias in die wêreld bring en dan saam met haar kind vervolgd word. Maar die kerk word hier ook voorgestel as die moeder van die gelowiges en die gelowiges word gekwalifiseer as 'hulle wat die gebooie van God nakom en aan die getuienis vashou wat Jesus gelewer het' (12:17; vgl Kraft 1974:164, 171).

Uiteindelik kan van die kerk van Openbaring nie veel meer gesê word nie as dat dit 'n gemeenskap van mense is wat afgesien van die akute vervolgingsituasie waarin hy verkeer, onder die appèl staan om hom te bekeer en vas te hou wat hy het, sodat niemand sy kroon kan wegvat nie (3:11). Dat dit 'n kerk is wat nog aan baie gebreke mank gaan, word duidelik uit die briewe aan die sewe gemeentes. Maar eintlik is die tyd van die kerk verby, en sal die ware gelowiges alleen maar hulle wees wat tot die einde toe getrou gebly het. Diesulkes staan op die punt om bewoners van die nuwe Jerusalem te word.

6. HEBREËRS

Die kerk is die (solidêr)gemeenskap met wie Jesus deur sy menswording solidêr geword het, en hulle met Hom, en wat Hy deur die hoop wat deur sy insetting as hemelse hoëpriester moontlik geword het, in beweging gebring het na God se heilvolle toekoms / na die hemelse rus(oord) toe.

Sedert Käsemann in sy monografie oor die Hebreërbrief (1961) die grondmotief van hierdie brief getipeer het met die vry algemeen bekend geworde uitdrukking *das wandernde Gottesvolk*, het hierdie insig, hoewel deur verskeie kritici bestry of bevraagteken, betreklik wye instemming geniet. Hierdie tipering van die grondmotief van die Hebreërbrief was vir Käsemann nie alleen beskrywend van die situasie van die geloofsgemeenskap van die Hebreërbrief nie maar ook van die Christendom as sodanig (Käsemann 1961:6-7). Hierby het Käsemann die oortuiging uitgespreek dat die motief wat vir die voorstelling van die *wandernde* Godsvolk van deurslaggewende belang is, naamlik *κατ'ἀπανους*, nie aan die Ou Testament ontleen is nie maar gebaseer is op 'n Aleksandryns-Gnostiese wysheids- en verlossingsleer. Die gebruikmaking van Ou-

Testamentiese sitate in 3:7-11 is bloot bedoel om die reeds bestaande spekulasie in die Skrif te veranker (Käsemann 1961:44-45). Die konsekwensie van hierdie beskouing vir die eskatologiese verwagting van die brief is dat daar dan 'n *jenseitigen* eerder as 'n *endzeitlichen* rus(oord) vir die gelowiges in die vooruitsig gestel word. Dit berus daarop dat die Hellenistiese-Gnostiese verwagting die rus(oord) voorstel as iets wat reeds 'daarbo' gereed is en deur 'n hemelreis van die gelowige in besit geneem moet word, terwyl die Joods-Apokaliptiese verwagting gerig is op 'n rus(oord) wat op 'n bepaalde eind-eskatologiese tydstip die eiendom van die gelowige sal word. Dit gaan dus om 'n 'Oben/Unten'-eskatologie teenoor 'n 'Jetzt/Dann'-eskatologie (kyk Grässer 1992:235-236). Käsemann se tipering van die grondmotief van die Hebreërbrief, en dan veral die agtergrond wat hy daarvoor gepostuleer het, is, soos bekend, veral deur Hofius bestry in sy dissertasie wat hy spesifiek hieraan gewy het, en wat in 1970 in druk verskyn het. Sy bevinding was dat die genoemde motief nie in die Hebreërbrief te vind is nie (1970:144-151), maar dat die Hebreërbrieffskrywer die apokaliptiese verwagting gedeel het dat die preëksistente heilsoord op die dag van die eindvoleinding uit die verborgenheid aan die lig sal tree. Dit hou volgens Hofius (1970:150) in dat die skrywer van Hebreërs die geloofsgemeenskap as 'n *wartende* en nie as 'n *wandernde* Godsvolk gesien het nie. Hiermee samehangend merk hy dan ten slotte op dat hy na 'n Gnostiese agtergrond vir die toekomsverwagting in Hebreërs 'vergeblich gesucht' het (Hofius 1970:151). Ook Rose (1994:218-226) het hom onlangs met hierdie vraag besig gehou en aangevoer dat daar voldoende bewyse in die Joodse apokaliptiek te vind is dat die kombinasie van die ruimtelik-ontologiese en futuristies-eskatologiese dimensies wat ons in die Hebreërbrief aantref, reeds 'n gegewenheid in die apokaliptiese tradisie was. Hy vind derhalwe nóg filologies nóg teologies 'n bewys vir 'n (Hellenistiese) godsdiens-histories vasgevormde voorstelling van 'n 'wandernde Gottesvolk', en konkludeer: 'Sie kann daher auch nicht zum Basismotiv des Hebr erhoben werden' (Rose 1994:26).

Dat daar vandag nie meer met stelligheid en onproblematies Gnostiese agtergronde vir Nuwe-Testamentiese voorstellings veronderstel kan word nie, word allerweë erken. Daar is naamlik geruime tyd reeds ingesien dat daar nie so iets as een samehangende Gnostiese sisteem is nie, maar alleen verskillende sisteme wat nie maklik onder een eenduidige sisteem tuisgebring kan word nie. Ook word nie meer aanvaar dat die verlossermite as hermeneutiese *sleutel* vir die eksegese van die Hebreërbrief gebruik behoort te word nie (kyk Grässer 1992:233). Dit beteken egter nie dat Käsemann se tipering van die kerkbeskouing van die Hebreërbrieffskrywer hiermee tegelyk by die deur uitgevee moet word nie. Dit bly naamlik steeds 'n besonder raak, indien nie die raakste tipering van die persepsie wat hierdie skrywer van die kerk gehad het nie. Hierdie gedagte word ook nie deur uitsprake soos in 11:10, 14, 16 en 13:14 weer-

spreek nie, maar eerder bevestig. Hierin word juis gesê dat die hemelse vaderland en stad (voortrekkend) gesoek en na-gestreef moet word. 'Das aber heisst: *Anders denn als Wanderschaft kann die Haltung des Glaubens jetzt gar nicht mehr beschrieben werden*' (Grässer 1992:247). Dit blyk dat die blywende kenmerk van die kerk van Hebreërs dié is van die Godsvolk wat 'uittrek uit die laer' totdat hy in die hemelse vaderland tot volle rus gekom het.

Die kerk van Hebreërs kan ook beskryf word as die Godsvolk van die nuwe verbond, wat hoewel reeds behorende aan die hemel, tydens sy aardse reis bewys moet lewer van sy standvastigheid in die geloof (Schnackenburg 1974:89vv). Dit is mense op weg na die koninkryk en die redding wat alreeds gegee is, en wat nie deur ongelooft en ongehoorsaamheid verloor mag word nie (kyk Reumann 1991:185). Daar moet enduit volhard word in die vertrouwe waarmee begin is (3:14). 'Es gilt, *in diesem festen Stand zu bleiben*: eben dies ist für den Hebräerbrief "Glaube"' (Roloff 1993:281). Verwant aan die voorstelling van die kerk as die volk van God is dié van die huishouding van God (3:1-6; 10:21) en van die gelowiges as kinders (seuns, 2:10; 12:5-8) van God, wat tegelyk ook broers (en susters) van die Seun van God is deurdat Hy solidêr met hulle geword het (2:10-18; kyk Rissi 1987:117-121).

7. JAKOBUS

Jakobus se persepsie van die kerk is die van 'n gemeenskap wat in armoedsvroomheid en rykdom- en wêreldvyandigheid, daadgeloof teenoor die lede van die eie kring beoefen, terwyl dit met die oog op die paroesie die bese wêreld laat begaan om sy einde tegemoet te snel.

Die brief van Jakobus is in sy geheel 'n stuk paranese waarin verskillende temas van eties-morele aard aan die orde gestel word. Soos al deur verskeie navorsers opgemerk, is niks van die etiese voorskrifte wat hier gegee word, spesifiek Christelik nie. Oor die kerk word hoegenaamd nie gereflekteer nie, sodat 'n mens hier in 'n nog groter mate as by sommige ander Nuwe-Testamentiese dokumente aangewys is op brokkies met slegs verskuilde inligting oor wat die kerkverstaan van hierdie kring moontlik kon gewees het. Dit is opvallend dat Roloff (1993) niks gemaak het van die kerk by Jakobus nie, maar na my wete ook nie aangedui het waarom hy hierdie dokument in sy ondersoek geïgnoreer het nie. Hy moes waarskynlik óf daarvan oortuig gewees het dat hierdie brief niks bevat waaruit ekklesiologiese afleidings gemaak kan word nie, óf dit wat hy wel kon vind, het hy nie as van belang geag vir sy vraagstelling nie.

Vra 'n mens ondanks die skaarste aan relevante en bruikbare gegewens nogtans die vraag na die kerkbegrip van Jakobus, dan val dit op dat die tema van *arm* en *ryk* besonder prominent figureer. Drie keer word 'n betoog ten gunste van die armes en téén die rykes gevoer (1:9-11; 2:5-12; 5:1-6), twee keer word groot simpatie met die armes uitgespreek (2:2-4; 2:15-16) en 'n ander keer word op dreigende toon die oordeel oor die rykes uitgespreek oor hulle lewe in weelde en oordaad en oor die uitbuiting van hulle werkers (5:1-6). Daar is dus 'n besondere ingesteldheid onderskeidelik jeens die armes en rykes in die brief te bespeur, 'n verskynsel wat na alle waarskynlikheid op iets meer dui as 'n normale of blote pastorale besorgdheid oor die lotgevalle van die twee groepe. Dit laat vermoed dat ons hier te doen het met 'n verskynsel wat na die ballingskap al sterker na vore getree het, naamlik dat armoede nie meer uitsluitlik negatief gewaardeer is nie, maar gesien is as iets wat 'n mens naby God bring, sodat arm en vroom as parallelle begrippe begin funksioneer het (kyk Dibelius 1964:58-59 vir voorbeelde uit die Ou Testament en Joodse literatuur). Indien hierdie waarneming korrek is, beteken dit dat Jakobus onder andere die kerk gesien het as 'n gemeenskap van mense wat 'n armoedsideaal daarop behoort na te hou en Christen-wees en arm-wees as korrelate van mekaar behoort te sien. Dit hou in, en dit blyk inderdaad die standpunt van die skrywer te wees, dat die rykes alleen aanvaarbaar sal wees as hulle hulleself wat besittings en gesindheid betref, met die armes kan vereenselwig. Dibelius vermoed dat die Christene van Jakobus se tyd baie meer goedgesind teenoor die rykes was as wat vir hom aanvaarbaar was, en dat hy daarop gereageer het met 'seine patriarchalisch-pietistiese Armenethik, seine pauperistische Reichtumsfeindschaft, seine apokalyptische Erwartung baldiger Strafe für die ... Reichen' (Dibelius 1964:65-66).

Die prentjie wat Dibelius geskilder het, is waarskynlik te eensydig en laat nie genoeg ruimte vir die moontlikheid dat dit vir Jakobus bloot gegaan het oor mense wat materieel arm was, en dat dit nie sy bedoeling was om 'n armoedsideaal te propageer nie. In die jongste tye word daar, soos bekend, baie meer gemaak van die sosiale omstandighede wat in Nuwe-Testamentiese tye aan die orde van die dag was, en is daar mense wat van oortuiging is dat wat ons hier teëkom, nie gespruit het uit Jakobus se armoedsvroomheid nie, 'but rather from his concern for the economically poor and socially oppressed' (Maynard-Reid 1981:266). Ook hier, soos in die geval van die vreemdelinge van 1 Petrus, is die waarskuwing dus dat ons nie moet vergeestelik of die term *arm* metafories moet verstaan nie.

Maar selfs as ons moet toegee dat Jakobus konkrete gevalle in sy gemeenskap in die oog gehad het en dat ons nie moet vergeestelik nie, het 'n mens tog die gewaardwording dat dit vir hierdie kring om meer as net die feit van materiële armoede gegaan het. 'n Mens word jou naamlik iets gewaar van 'n bepaalde piëtistiese waarde wat aan armoede geheg is, terwyl rykdom sonder uitsondering negatief beoordeel word.

Die diskussies wat die uitsprake oor geloof en daed in 2:14-26 in die eksegetiese veral sedert Luther ten gevolg gehad het, is bekend. Dit is nie hier die plek om die diskussie voort te sit nie. Of Jakobus met hierdie gedeelte van sy paranese op Paulus gereageer het of nie, feit is dat hy hier daadgeloof met baie groot klem propageer. Daar is geen rede om in twyfel te trek dat daar in die Jakobusgemeenskap voldoende rede was om mense ernstig te vermaan om hulle geloof tot daed te laat oorgaan nie. Hierdie gemeenskap het duidelik sy kwota opgelewer aan 'n leefwyse en optredes wat nie te rym was met wat bely is nie. Wie aan die Jakobuskerk wou behoort, sou in elk geval sy geloof deurgaans met die daad moet bewys het.

Ten slotte, 'n mens kry nie die indruk dat die kerk van Jakobus van oordeel was dat hy 'n taak teenoor die wêreld het of 'n openheid teenoor die wêreld moet handhaaf nie. Trouens, 'n openheid teenoor die wêreld is vir hom vyandskap teen God (4:4). Hiermee word iets weerspieël van 'n afgeslotenheid teenoor die wêreld en 'n toespitsing net op die lede van die eie kring.

8. KOLOSSENSE

Die kerk is as Christusliggaam die ruimte waarbinne die wêreldheerskappy van Christus nou reeds op aarde as werklikheid ervaarbaar is. Dit is tegelyk 'n 'na bo' gerigte gemeenskap vanweë die nuwe lewe van die gemeente wat reeds in Christus by God verborge is.

In Kolossense word 'n idealistiese beskouing oor die kerk aangebied, iets wat deur Efesiërs uitgebrei is. Terwyl Paulus nog van die kerk meesal in die meervoud praat, kry ons by Kolossense en Efesiërs die absolute, komprehensiewe verwysing na die kerk as *die* kerk (Brown 1984:49). En terwyl, soos reeds opgemerk, Paulus die liggaam-metafoer veral vir paranetiese doeleindes gebruik, kom dit in Kolossense en Efesiërs hoofsaaklik in doksologiese verband voor (so tereg Schulz 1976:89). Die opmerklikste verskil wat daar in verband met die liggaammetafoer by Kolossense in vergelyking met Paulus opgemerk kan word, is die feit dat hier van Christus as die hoof van die liggaam sprake is, iets waarin Kolossense deur Efesiërs gevolg is. Verskeie eksegete is van oortuiging dat die kerk as liggaam by Kolossense (en Ef) geword het tot 'n korporatiewe grootheid met Christus as hoof (kyk Brown 1984:50), en dat die kerk derhalwe hier gesien word as uitbreiding van die opgestane liggaam van Christus. So meen ook Schulz dat ons hier die voorstelling het dat Christus as hoof ruimtelik met sy liggaam op aarde verbind is, sodat die lede van sy liggaam aan die kosmiese vrede en oorwinning kan deelneem (Schulz 1976:89). Hierdie interpretasie gaan uit van die oortuiging dat die sogenaamde Gnostiese verlossermitte in die kringe van Kolossense en

Efesiërs as agtergrond vir die Christologie en soteriologie gedien het. Käsemann, byvoorbeeld, stel dit soos volg: 'Wie in der gnostischen *συγγενεια* Erlöser und Erlöste zusammgehören, so hat auch der Christus seine Gläubigen in einem himmlischen Leibe mit sich vereint ...' (Käsemann 1933:138).

In die genoemde ondersoek van Yorke het hy hom sterk uitgespreek teen die gedagte dat die term *κεφαλή* in kombinasie met *σῶμα* in Kolossense of Efesiërs verwys na een of ander fisiologiese verbintenis tussen Christus se opgestane liggaam en die kerk. Volgens hom dui die term op niks meer as *sovereignty, supremacy and lordship* nie (Yorke 1991:92). So oordeel ook Schweizer: 'Das Herrschaftsverhältnis darf also nicht in einen Seinszusammenhang umgelogen werden' (Schweizer 1980:125; kyk ook 62). Dit is inderdaad hoe die meeste eksegete wat terugdeins vir 'n Gnostiese verklaring van die hoof-liggaam tematiek, hierdie voorstelling by Kolossense (en Ef) verstaan. Die vraag is egter of die verlossermite hier nie baie meer as in Paulus se geval as agtergrond vir die voorstelling gedien het nie. Die rede hiervoor is dat alles daarop dui dat die kerk in hierdie briewe universeel van aard (vgl Reumann 1991:113) en daarby ook méér as 'n aardse grootheid is: dit het tot 'n kosmiese grootheid geword (Bultmann 1968:182; kyk ook Schweizer 1959:96; Roloff 1993:228) wat selfs 'n uitwerking op die hemelse magte het (Brown 1984:49). Natuurlik hoef dit glad nie die gedagte van die heerskap van Christus uit te sluit nie. Dit wil egter voorkom dat dit om meer as net heerskap in hierdie briewe gaan, al bly dit uiters moeilik om uit te maak wat presies in hierdie voorstelling opgesluit lê. Nogtans word die kerk, al sou dit hier korporatief met Christus verbind word, nie soos by die Pastorale Briewe gesien as 'n korporasie nie. Die kerk is eerder 'n groeiende entiteit wat leef met die lewe van Christus self (Brown 1984:50). Dit is as liggaam van Christus dus nie in 'n statiese eenwees met Hom betrokke nie, maar in 'n groeiproses wat van Hom as hoof uitgaan (Schweizer 1959:96). Wat onder hierdie groeiproses verstaan moet word, is nie meteen duidelik nie. Dit lyk egter of dit kwalik anders verstaan kan word as verwysend na die toename in ledetal, onafhanklik van die interpretasie waarvoor gekies word (so o a Schweizer 1980:125). Wat egter na alles van deurslaggewende belang is vir die kerk, is die outeur se beklemtoning van Christus se kosmiese aktiwiteite, naamlik sy betrokkenheid by die skepping, by die versoening van die kosmos en by die onderwerping van die kosmiese magte (1:15-20; 2:15). Dit is in hierdie wete van die kosmiese dimensies van die handeling van die hoof van die kerk dat die kerk van Kolossense homself kon verstaan as 'n grootheid waarin die wêreldheerskappy van Christus erken en as werklikheid ervaarbaar word (Roloff 1993:227-228), 'n grootheid wat self ook van kosmiese omvang is.

By Kolossense is daar 'n sterk identifisering van die kerk met die koninkryk, en volgens 1:12 wil dit lyk of ook die engele deel vorm van die kerk (Brown 1984:50). Terwyl Paulus homself elders beskryf het as dienaar van God of van die nuwe verbond, praat die 'Paulus' van Kolossense (1:24-25) van homself as dienaar van die kerk (Brown 1984:53). Die kerk het dus hier reeds 'n belangrike plek ingeneem as die instansie wat heil bewerk. In 3:4 is wel nog sprake van die paroesie, maar dit is nie meer iets wat in die onmiddellike toekoms verwag word nie. Die vooruitsig op die paroesie is vir die teologie van hierdie brief saaklik betekenisloos. Wat hier domineer, is die ruimteaspek soos dit tot uitdrukking kom in die voorstelling van die kerk as liggaam van Christus (so tereg Conzelmann 1968:344).

9. EFESIËRS

Die kerk is die sfeer waarin die heil in Christus realiseer, voorwaarde vir die heil. Dit is die ruimte waarbinne versoening met God toeganklik en in tussenmenslike verhoudinge praktiseerbaar word. Dit is die inklusiewe (Jood én nie-Jood) huishouding van God, die liggaam van Christus wat as 'n eenheid na Christus, die hoof, toe groei, en 'n tempel wat opgebou word tot eer van God.

Die Efesebrief het net één tema, en dit is die kerk (kyk Lindemann 1985:124; Ernst 1974:244). Dit is om hierdie rede dat Roloff met reg opgemerk het: 'Der Epheserbrief ist seinem Inhalt nach ein *theologischer Traktat über die Kirche*' (Roloff 1993:231). Die on-Pauliniese voorstelling van Christus as die hemelse hoof van sy liggaam is in Efesiërs nog sterker as in Kolossense in 'n kosmies-mitologiese agtergrond ingebed (kyk Bultmann 1968:182; Conzelmann 1968:346). Dit is ook nie meer soos by Paulus alleen die Gees wat die liggaam regeer nie; nou is dit die hoof wat die funksie het om die liggaam bymekaar te hou, te versorg en te voed (Schulz 1976:95). Soos in Kolossense, word die liggaambeeld ook hier nie soseer gebruik om uitdrukking te gee aan 'n bepaalde stand van sake met betrekking tot die gemeente nie, maar om die groei van die gemeente mee te beskrywe (Schweizer 1959:97). Soos reeds hierbo by Kolossense aangedui, bestaan die vermoede dat die begrip $\sigma\omega\mu\alpha$ hier in 'n nog groter mate gebruik word om die kosmiese karakter van die kerk mee uit te druk. 'Die Kirche ist als Leib Christi (des Adam-Anthropos) eine "Welt"' (Schlier 1968:94).

Paulus se opmerking dat hy die Korintiërs aan Christus wil voorstel soos 'n rein maagd aan 'n man (2 Kor 11:2), word deur Efesiërs só ver gevoer dat hy die kerk inderdaad voorstel as die vrou van Christus wat hy vir Homself deur sy kruisdood verwerf het. Wat meer is, die liefde tussen man en vrou word gemodelleer op die intense

liefde van Christus vir sy kerk. Die misterie of verborge plan van God behels die liefde van Christus vir die kerk. En waar die huishouding in die Pastorale Briewe dien as die patroon waarvolgens die kerklike orde ingerig moet word, dien die kerk in Efesiërs as die voorbeeld waarvolgens die huishouding ingerig moet word.

Terwyl Christus volgens Paulus vir alle mense gesterf het (Rom 5; 2 Kor 5:14), het hy volgens Efesiërs vir die kerk gesterf (5:25). Die kerk het hier die doel geword van Christus se lewe en dood. En nog meer as dit, die kerk het die uiteindelijke doel van God se meesterplan geword (2:22-23; Brown 1984:51; kyk ook Cwiekowski 1988:140), die verwerkliking van die Goddelike *οικονομία* (Conzelmann 1968:346). Dit is ook nie meer die objek van die openbaring nie, maar self openbaring (Schulz 1976:95; Berger 1989:206; kyk ook Lincoln & Wedderburn 1993:152). Die bestaan van die kerk is as sodanig die eintlike Godsgetuie in die wêreld (Käsemann 1964b:264). Dit is die inhoud van God se wysheid en die 'ware wêreldwonder' (Berger 1989:206), en het self tot objek van geloof geword (Schweizer 1959:96).

Heiligheid is 'n baie belangrike eienskap van die kerk. Dit is een van die *notae ecclesiae* van die kerk (Ernst 1974:247). Die kerk word ook reeds in 'n mate met die koninkryk geïdentifiseer (Brown 1984:51). Die doksologie in 3:21 dui aan in watter mate die kerk in Efesiërs (en ook Kol) 'n Goddelike karakter gekry het (Brown 1984:53). Dit het ten gevolg dat die Christologie in Efesiërs vanuit die ekklesiologie uitgelê word en dat die kerk word tot 'n selfstandige grootheid in en die heilsbemiddelende faktor van die totale verlossingsgebeure (Schulz 1976:95). Die heil word in die kerk verwerklik (Conzelmann 1968:346). '*Die Ekklesiologie ist zur Voraussetzung der Soteriologie geworden*' (Roloff 1993:237). Die kerk vervul wel nie sy heilsbemiddelende rol los van Christus nie, maar is tog onontbeerlik vir die verdere werk van Christus in die wêreld (Schnackenburg 1982:302). Dit bly dus steeds die heilshandeling van Christus wat ten uitvoer gebring word (Schnackenburg 1982:311), maar dit geskied nie buite die kerk om nie. Christus en die kerk is in 'n sekere sin met mekaar identies, en op grond van hierdie identiteit kan inderdaad gesê word dat om 'in Christus' te wees, gelyk is aan om 'in die kerk' te wees, en dat Christus as 'volgroeide mens' (4:13) gewoon die kerk is (Käsemann 1933:156-167).

Die probleem met die idealistiese en volmaakte beeld wat Kolossense-Efesiërs van die kerk voorhou, is dat daar dan geen ruimte oorbly vir die gedagte om die kerk te hervorm nie. Dit het ook ten gevolg dat die bestaan van die plaaslike gemeente as 't ware geïgnoreer word ten gunste van die gedagte van die universele kerk (Brown 1984:53vv). Die term *ἐκκλησία* word trouens uitsluitlik met verwysing na die kerk as universele kerk gebruik (kyk Dunn 1977:351), aangesien die kerk uitsluitlik universeel is (kyk Lincoln & Wedderburn 1993:132). Efesiërs se visie van die kerk is duidelik

een (4:4), *heilige* (5:26-27), *algemene* (1:22, 23) en *apostoliese kerk*. En nog meer as in Kolossense neem die kerk hier 'n kosmiese karakter aan (so tereg Bultmann 1968: 182; kyk ook Lindemann 1985:55), en het dit in werklikheid 'n hemelse grootheid geword (Käsemann 1933:156). Die gelowiges is reeds in die hemel in verplaas (2:6). Dit blyk verder dat daar nie sprake is van 'n historiese ontwikkeling van die kerk nie, maar dat alles reeds gebeur het (Lindemann 1985:125). Derhalwe blyk die afleiding korrek te wees dat die kerk hier nie as 'n historiese nie maar as 'n tydlose grootheid verstaan word. Die outeur wil sê wat die kerk *nou* is, wat dit altyd reeds *was* en gevolglik vir ewig *sal wees* (Lindemann 1975:238). Op grond van wat in 4:23-24 en 5:8 gesê word, reken Lindemann (1975:73) dat vir die skrywer van die Efesebrief die hede van die gelowige reeds anderkant die *eschaton* lê. Al is dit miskien ietwat radikaal gestel, kan nie weggeredeneer word dat hoewel daar steeds toekomstige elemente in Efesiërs se simboliese wêreld aanwesig is, daar nie meer 'n nabye verwagting bestaan nie. Van Christus se paroesie is daar glad nie sprake nie, en wat die toekoms betref, word die lesers opgeroep om hulle gereed te maak vir 'n uitgerekte bestaanstyd in hierdie wêreld en om in lewenskwaliteit te groei (so tereg Lincoln & Wedderburn 1993: 128; vgl ook Lindemann 1975:239).

Maar al word van die kerk gesê dat dit reeds saam met Christus 'n plek in die hemel gegee is, word dit tog ook deur die paranese in die brief (soos in Kol) duidelik gestel dat die gelowige se syn as hemelmens nie 'n *habitus* is nie. Die gelowiges word naamlik opgeroep om in die wêreld, in die kerk, te doen wat van hulle vereis word en te lewe in ooreenstemming met wat hulle reeds in Christus is (kyk Conzelmann 1968:347). Ook die stelling dat die kerk gebou is op die fondament van apostels en profete (2:20) is 'n bevestiging daarvan dat die kerk nie bloot as 'n hemelse grootheid beskou is nie. Dit is wel nie 'n aardse instituut nie maar omvat tog die empiriese aardse gemeentes (kyk Schnackenburg 1982:304, 317).

'n Voorstelling wat nuut is in vergelyking met die Kolossensebrief, is die gedagte dat die kerk 'n tempel is wat opgebou word om te dien as 'n geestelike huis waarin God woon (2:20-22). Hiermee word waarskynlik uitdrukking gegee aan die verhouding wat die gelowiges met die kerk het en aan hulle deelname aan die kerklike lewe (Roloff 1993:239). Die uitsprake oor die kerk as tempel en oor sy opbou kom voor in die konteks waar gehandel word oor die wonder van die vereniging van Jood en nie-Jood in die een kerk. En dit is dan verder ook hierdie tema van die eenheid van die twee mensheidsgroepe in die kerk wat van die merkwaardigste kenmerke van Efesiërs se kerkbeskouing is. Hierdie gedagte van die versoening van die twee mensheidsgroepe het by Efesiërs ten volle in die plek van die Godsvolkvoorstelling getree. Hiermee word die kerk as 'n nuwe skepping van God aan die orde gestel, en die kerk as die

nuwe skepping is die sigbare teken van die eenheid van die mensheid. Roloff som die saak soos volg op: 'Das ist vielleicht *der wichtigste Beitrag des Epheserbriefts zur Ekklesiologie*' (Roloff 1993:244).

10. MATTEUS

Die leidende voorstelling van die kerk by Matteus is dié van dissipelskap, en die vorm waarin die dissipel eksisteer, is navolging. Navolging behels die uitsluitende en voortdurende persoonlike binding aan Jesus wat tot uitdrukking moet kom in die leer en uitdra van sy woorde, die gemeenskaplike realisering van die deur Hom daargestelde lewensnorme en die dienende inset vir die koninkryk van God.

'Wer vom Kirchenverständnis des Matthäus reden will, der muss mit Israel beginnen'. Hierdie woorde van Eduard Schweizer wat met instemming deur Roloff (1993:148) en Combrink (1980:95) aangehaal word, gee uitdrukking aan die feit dat die Israeltematiek soos 'n rooi draad deur die Evangelie heen beweeg. Matteus vertel naamlik die geskiedenis van Jesus as die vervulling van God se belofte aan sy volk (kyk Roloff 1993:148). Ver bo Markus uit beklemtoon Matteus dan ook dat Jesus se werksaamheid uitsluitlik op Israel gekonsentreer was (10:56), hoewel dit nie afdoen aan die feit dat die Evangelie beslis universeel gerig is nie. Maar dan beklemtoon Matteus ook dat Israel die heil wat God vir sy volk beskik het, afgewys het. Beteken dit nou dat hierdie radikale verwerping van die heil, die gevolg gehad het dat God die kerk as sy nuwe volk in die plek van Israel verkies het, dat die kerk dus 'n substituuat vir Israel geword het? Verskeie Matteus-navorsers is van oordeel dat dit inderdaad die geval is (kyk bv Schnackenburg 1974:71; Schulz 1976:165; Combrink 1980:95), veral met verwysing na 21:41 en 43, terwyl ander (bv Roloff 1993:151) waarsku dat groot versigtigheid aan die dag gelê moet word alvorens daar tot so 'n konklusie geraak word. Dit is inderdaad so dat Matteus nêrens van 'n nuwe verbond of van die kerk as nuwe Godsvolk praat nie (so tereg Roloff 1993:151). Tog kan 'n mens nie verbykyk by die feit dat Matteus van *hulle* skrifgeleerdes en sinagoges praat nie (7:29; 9:35; 11:1; 12:9), iets wat beslis dui op 'n sekere afstand tussen die kerk en Israel. Schweizer is van oortuiging dat die vraag na wie die regte Israel is, deur die hele Evangelie beweeg, en dat die antwoord hierop is dat dit die mense is wat die wet vervul (Schweizer 1959:48). Daar word, soos bekend, in Matteus besonder klem gelê op wetsvervulling, maar die wet wat vir hierdie nuwe gemeenskap van Christus geld, is nie die ou *torah* nie maar die *lex Christi* wat deur Jesus as die eskatologiese verteenwoordiger van God daargestel is (Schnackenburg 1974:71-72). Die rol wat wetsvervulling in hierdie Evangelie speel, is

na alle waarskynlikheid tog 'n aanduiding dat Matteus dit so verstaan het dat die volgelinge van Jesus die rol moet vervul wat Israel nie in staat was om uit te voer nie, en so Israel se plek ingeneem het. Die wetsvervulling bestaan daarin dat morele vrugte 'gedra moet word, in die besonder deur liefde vir die broers en die naastes, en selfs vir die vyand. Soos die allegorie in 21:33-46 na vore bring, staan hierdie nuwe 'Godsvolk' tot by die eindgerig onder die eis van God om die 'vrugte' op tyd te lewer, dit wil sê die werke van die wet te doen (Schulz 1976:165). 'Denn dies ist das entscheidende Kriterium des Jüngers, dass er "Frucht bringt" (7,16-20)' Roloff 1993:159).

Daar is wye eenstemmigheid daaroor dat die begrip 'dissipel' die sentrale ekklesiologiese begrip in die Matteusevangelie is (so tereg Luz 1971:159; Sand 1991:105; Roloff 1993:154). Dissipelskap blyk vir Matteus die enige gepaste konteks vir die doen van die wil van God te wees (Kingsbury 1977:89), en na hierdie Evangelie is selfs al verwys as ten dele 'n handboek oor dissipelskap (aldus Wilkins 1988:172). Alle lede van die gemeente is dissipels en is tot navolging geroep. Daarom figureer ook 'navolging' as 'n sentrale begrip in hierdie Evangelie (kyk Schweizer 1959:49). 'Matthew's theology of discipleship can be understood by examining the image of those faithful elect who are "inside" the house (12:46-50) or who "gather" to be with Jesus, who understand his teachings, and who put them into practice, thus bearing the fruit of justice which is doing the will of the heavenly Father' (Crosby 1988:262). Hierdie navolging word begrond deur die versekering dat God gekom het om in Jesus by sy volk te wees en te bly, 'n versekering waarmee die Evangelie begin (1:23) en eindig (28:20). Dit is opvallend dat Matteus 'n baie gunstiger prentjie van die dissipels geskilder het as Markus, hoewel hulle uiteindelik ook faal, maar anders as in die geval van Markus darem gerehabiliteer word (kyk Kingsbury 1981:86-88).

Klaarblyklik het ook die gedagte van broederskap 'n prominente rol in die Matteusgemeenskap gespeel, want nie alleen die verhouding van die lede onder mekaar word daardeur bepaal nie (5:22-24, 47; 18:15, 21, 35; 23:8), maar ook Jesus se verhouding tot hulle (12:48-50; 25:40; 28:10; kyk Sand 1991:121-122; Kingsbury 1977:79; 1981:86; Combrink 1980:97). Vir die innerlike struktuur van die kerk is van deurslaggewende belang die 'gemeenskapsreël' (18:1-20).

Die kerk is die plek waar die uitverkorenes versamel en voorberei word vir die redding; dit is die instelling vir die verkryging van die saligheid. Hoewel die kerk *Heilanstalt* is, waarborg dit egter nie redding nie, omdat redding daarvan afhang of die gelowiges die 'vrugte' oplewer wat van hulle verwag word (Schulz 1976:167). Dit is aan die kerk gegee om te bind en te ontbind, hoewel hierdie voorreg en verantwoordelikheid nie by die geloofsgemeenskap as sodanig berus nie maar by sekere verant-

woordelike persone (kyk Schnackenburg 1974:74). Die kerk van Matteus is hierby 'n kerk wat seker is van die teenwoordigheid van die Here van die kerk wat sowel 'misties' (wanneer Hy in die gebed angeroep word, 18:20) as liturgies en dinamies (28:20) by sy kerk teenwoordig is (Schnackenburg 1974:77).

Daar is benewens die hoë waardering vir die wet en vir gesag, ook 'n ander prominente kenmerk van Matteus se kerk, te wete 'n genuanseerdheid met betrekking tot die hantering van pastorale aangeleenthede. Dit het daarin bestaan dat in die interpretasie van die wet en die uitoefening van gesag die gesindheid van Jesus as voorbeeld voorgehou is. Deur laasgenoemde, naamlik dat daarop aangedring is dat die stem van Jesus in die kerk gehoor moet word, is verseker dat legalisme, outoritarisme en klerikalisme nie in die kerk posvat nie (kyk Brown 1984:135-136). Om te kan oorleef in die wêreld, moet die kerk veral die gesindheid openbaar wat in Matteus 18 tot uitdrukking gebring word.

Hoewel die gelowiges die sfeer van God se koningsheerskappy betree, word die kerk nie daarmee geïdentifiseer nie maar wel daarmee geassosieer (Kingsbury 1977:91; kyk ook Senior 1983:72; Sand 1991:129). Die kerk is die vergadering van hulle wat in geloof en gehoorsaamheid respondeer op die uitnodiging van die komende koningsheerskappy (22:1-14; 21:33-46; Senior 1983:72). Die roeping om Jesus as sy dissipels na te volg, het uit die staanspoor die onvoorwaardelike bereidheid geïmpliseer om saam met Jesus die koms van die koningsheerskappy van God te verwag (Sand 1991:105). Vir die huidige leef die kerk egter nog tussen die tye, word die bestaan daarvan gekenmerk deur die eskatologiese spanning tussen hede en toekoms, en daarom is daar die oproep om te waak (24:42-44; 25:13; kyk Kingsbury 1977:93; Sand 1991:130, 135). Soos onder andere uit die gelykenis van die onkruid (13:24-30) en die bruilof (22:1-14) blyk, beskou Matteus die kerk vir die huidige nog as 'n *corpus permixtum*. Die rede vir hierdie beskouing is waarskynlik daaraan toe te skryf dat Matteus die kerk '*nicht von ihrem Sein als Bereich der pneumatischen Gegenwart der endzeitlichen Heilswirklichkeit, sondern von ihrem Auftrag in der Welt her denkt*' (Roloff 1993:160). Die kerk onderskei hom nog nie so van die wêreld dat daar anders as in die wêreld, in die kerk net goeies en nie slegtes én goeies is nie. Of die kerk dus inderdaad die volk is wat die vereiste vrugte oplewer, kan nie nou al gesê word nie.

11. JOHANNESE GESKRIFTE

Die kerk (eerder 'n skool) bestaan uit 'n na binne gerigte, deur die parakleet geleide gemeenskap van mense wat deur Christus tot sy vriende en vertroudes gemaak is, en as sodanig ook mekaar se vriende is.

'Die johanneïsche Skrifte ... stelli jenen Bereich des Neuen Testaments dar, in dem das Thema "Kirche" am st rksten zur cktritt' (Roloff 1993:291). Hierdie woorde van Roloff gee uitdrukking aan die feit dat tradisionele beelde en metafore in verband met die kerk glad nie in hierdie korpus voorkom nie. Daarom dat sommige van 'n implisiete ekklesiologie by die Johannese geskifte praat. Die gedagte van die kerk as Godsvolk kom glad nie by Johannes voor nie. Hier is dus nie die gedagte aanwesig van 'n kontinuïteit met die Godsvolk van die verlede of van 'n kontinuïteit in die openbaring nie; God se openbaring het uitsluitlik deur Jesus geskied (kyk Schweizer 1959:106-107). Terwyl daar in die liggaam- of die Godsvolkmodel die gedagte van die kerk as 'n kollektiewe grootheid opgesluit lê, vind ons by die Johannese geskifte hierteenoor 'n indiwiduele benadering. 'The ecclesiology of this heritage is distinguished by its emphasis on *the relation of the individual Christian to Jesus Christ*' (Brown 1984:84; kyk ook Dunn 1977:119). Hoewel daar deur middel van die herderkudde beeld in Johannes 10 en di  van die wingerdstok in hoofstuk 15 wel ook sprake is van die kollektiewe karakter van die kerk, is daar in die Johannesevangelie 'n onge wenaarde konsentrasie op die verhouding waarin die indiwiduele gelowige tot Jesus Christus staan. Dit is immers 'elke skaap' wat die herder se stem ken en die 'indiwiduele loot' wat deel uitmaak van die wingerdstok. En hoe sterker die onmiddellike verbondenheid van die gelowige met Christus onderstreep word, hoe sterker word die gelowige as enkeling gesien. Terwyl die beeld van die liggaam as organisme deur Paulus gebruik word om die lede se aangewesenheid op mekaar mee te beklemtoon, word by Johannes die klem geplaas op die gelowige se aangewesenheid op Jesus self (Schweizer 1959:110-111). En wie in hierdie gemeenskap met Christus verkeer, besit alles; hy of sy is in die liefdesgemeenskap van die Vader en die Seun opgeneem en is nou die geliefde vriende van Christus vir wie Hy sy lewe afgel  het (Joh 15:13-15). Die konsekwensie van hierdie indiwidualisering is dat '*die Existenz von Kirche eine Funktion der Christusgemeinschaft der einzelnen Glaubenden*' is (Roloff 1993:299). Ten spyte van hierdie indiwidualisering is daar egter nie in hierdie korpus sprake van suiwer indiwidualistiese Christendom nie. Daar is voldoende aanduiding van die klem wat gel  is op onderlinge eenheid, en liefde vir en diens aan mekaar. Die *horisontale* eenheid waarvan hier sprake is, hang egter volledig af van die *vertikale* eenheid wat die indiwiduele gelowige met die Vader en die seun handhaaf, soos duidelik in Johannes 17 tot uitdrukking gebring word. Hierdie feit van die vertikale dimensie wat aan die horisontale voorafgaan, en dit eers moontlik maak, is 'n korrektief op elke poging om die eenheid op moralistiese of organisatoriese wyse te wil bewerkstellig. Daarom moet Roloff volkome gelyk gegee word wanneer hy s : 'Sie erw chst nicht aus dem Konsens der Glieder der Kirche, sondern ist etwas, von dem sie immer bereits herkommt' (Roloff 1993:309).

'n Tweede aspek wat by Johannes sterk op die voorgrond is, is die gedagte van die inwoning van die Gees in elke gelowige. Die wyse waarop Christus eintlik by sy kerk teenwoordig is, is deur sy woord, en sy woord is op sy beurt die eintlike draer van die Gees. Die kerk by Johannes is derhalwe die groep mense na wie toe Christus as Gees deur middel van die woordverkondiging kom, en telkens weer kom. Die ekklesiologie van Johannes hang ten nouste saam met sy Christologie: Christus is nie by hom die fondament of hoeksteen van die kerk, wat tot iets van die verlede kan word nie, maar die lewende wynstok waaraan die lote verbonde moet bly om te kan lewe (so tereg Brown 1984:85). Dit hou in dat te midde van die kollektiewe beelde van kudde en wynstok 'the core of the ecclesiology is a personal, ongoing relation to the live-giver come down from God' (Brown 1984:87). Anders as by die Sinoptiese tradisie gaan 'n mens by Johannes nie in die koninkryk van God as 'n 'plek' in nie maar moet 'n mens aan Christus verbonde wees om deel van die gemeenskap te wees.

Daar is by Johannes geen sprake van die instelling van sakramente nie, en die term apostel kom glad nie voor nie. Die lyk ook nie of daar enige noemenswaardige ampsbestel of kerkorganisasie bestaan het nie. '...it is widely held that John represents a 'low' ecclesiology or a view of church order in which ministerial office has not developed, or has not been allowed to develop' (Smith 1984:212). In stede hiervan beklemtoon Johannes *dissipelskap*, 'n status wat alle Christene geniet het en wat sy waardigheid verkry het deur die liefde van Jesus. Kerklike 'ampte' is van minder belang wanneer dit vergelyk word met dissipelskap, wat letterlik 'n saak is van (ewige) lewe en dood (Brown 1984:95; vgl ook Cwiekowski 1988:169). Die lede van die Johannese gemeenskap het hulleself ook gesien as kinders van God wat deur die Gees vervul is (Schnackenburg 1974:105). Benewens dissipels en kinders van God, hoor ons ook nog van dienaars, vriende en broers. Die ontbreking van die vermelding van kerklike ampte moet waarskynlik daaraan toegeskryf word dat die gelowige deur die Gees-Parakleet direkte toegang tot Christus het en dat Hy self oor sy kerk regeer deur die Gees-Parakleet (so tereg Smith 1984:212). Daar is ook nie sprake van verskillende genadegawes nie, daar is net die één gawe: die Gees. 'Die Gegenwart des Geistes in die Kirche wirkt sich in der Weise aus, dass der je einzelne Christ ihm begegnet, von ihm belehrt und in die Wahrheit geführt wird' (Roloff 1993:297). Daar word ook nie van besondere dienste gewag gemaak nie. Dit gaan in die laaste instansie altyd weer om die enkeling wat in die gebeure van die Gees direk teenoor God staan (Schweizer 1959:111-112), en wat nie nodig het om deur iemand iets geleer te word nie, omdat hy/sy deur die Gees in alles onderrig is (1 Joh 2:27). Van sending is hier ook nie meer sprake nie. Daar bestaan trouens ook nie 'n verwagting dat die wêreld homself kan verander nie. Van die wêreld kan slegs haat teen Christus en sy kerk verwag word

(15:18vv). Om hierdie rede is daar ook nie sprake van liefde vir die vyand nie, maar alleen van broederliefde (15:17). Daar kan gevolglik ook van geen groter liefde sprake wees as dat iemand sy lewe vir sy *vriende* gee nie (15:13; kyk Schweizer 1959:109).

Sterpunte van die Johannese persepsie is die klem wat op die persoonlike verbondenheid met Christus gelê word, asook die feit dat alle gelowiges gelyke status het. Die gevaar inherent aan eersgenoemde is egter dat dit mense daartoe kan bring om hulle op 'n oordrewe wyse op 'n 'persoonlike' geloof te beroem, soos so dikwels gebeur by pinkstergroepe (so tereg Brown 1984:95vv).

12. PASTORALE BRIEWE

Die kerk is die geordende huisgesin van God wat deur gesinshoofde bestuur en deur sy (die kerk se) eksistensie die blywende teenwoordigheid van die waarheid van God teenoor die wêreld betuig.

Soos in die Efesebrief, is die kerk ook in die Pastorale Briewe die sentrale tema. Die kerkbegrip van hierdie briewe staan in 'n onmiddellike verhouding tot hulle verstaan van die heil, naamlik dat Jesus Christus in die wêreld gekom het om mense te red (1 Tim 1:15; kyk Roloff 1993:252). Die evangelie aangaande hierdie redding is blywend in die wêreld teenwoordig en die kerk is die sigbare teken van hierdie teenwoordigheid. Die kerk word in hierdie briewe gesien as 'n heilige instelling met sy eie orde, en die sentrale ekklesiologiese metafoor wat vir die kerk gebruik word, is die van die huishouding. Dit is soos 'n huishouding wat streng gekonstitueer is en 'n bolwerk vir die waarheid is, gebou op 'n soliede fondament (Schnackenburg 1974:96-97; kyk ook Reumann 1991:140). Ons het hier te doen met 'n Christenheid wat homself teen vyandige aanvalle van buite én binne verskans het, en waarin deur ordening aan mense die amps-Gees verleen is wat hulle in staat gestel het om oor die apostoliese erfenis te beskik en draers en interpreteerders van die heilige tradisie te wees (Käsemann 1964b:264). Die amp het hier reeds so'n prominensie verkry dat die Gees kwalik nog 'n rol speel (vgl Schweizer 1959:71). 'Der Geist ist nunmehr an das Amt gebunden und wird durch einen sakramentalen Akt, durch Ordination mittels Handauflegung, übertragen (1. Tim 14; 2. Tim 1,6)' (Bultmann 1968:460). Die kerk is hier nie meer die klein huisgemeente van die beginstadium nie maar 'n instituut wat na die model van die antieke huishouding ingerig is (kyk Merkel 1991:10). Die kerk is soos by Lukas-Handelinge heilsinstituut. Dit is 'n selfstandige grootheid wat teenoor die gelowiges staan en wie se taak dit is om met hulle te handel. Hoewel die kerk werktuig van die heil is, is dit nogtans nie die waarborg van die heil nie. Die institusionele karakter van die kerk word ook nêrens omvattend begrond nie (kyk Roloff 1993:260-261).

Hoewel nie beweer kan word dat die kerk van die Pastorale Briewe tot slegs 'n wêreldinstelling geword het nie, is dit wel die geval dat die eskatologiese spanning besig is om te verdwyn, dat daar aangedring word op 'burgerlike' deugde, dat die konflik met dwaalleringe probleme veroorsaak en dat 'n strenger orde en dissipline na vore tree (Schweizer 1959:67-68; Schnackenburg 1974:101). Hierdie kerk was in die proses om homself in die wêreld te vestig en was nie besig met 'n aktiewe sendingprogram nie (Käsemann 1964b:264). Blykbaar het hierdie kerk homself nie meer as 'n wordende grootheid gesien wat sy eie geskiedenis het nie. Sy eksistensie is vir hom 'n statiese. Hy het homself gevestig in is daarop bedag om wat bereik is, vas te hou en steeds dieselfde te bly (Schweizer 1959:69).

Van gelowiges is verwag om hulle lewe te leef ooreenkomstig die gewone eise van elke dag en om die versoeking te weerstaan om 'n mens se religieuse lewe in 'n ander wêreld te leef en so die sorg en die verantwoordelikhede van hierdie lewe te veronagzaam (Cwiekowski 1988:161). Een van die kenmerke van hierdie kerk is daarom die openheid wat dit teenoor die samelewing geopenbaar het, in so 'n mate dat dit die waardes van die samelewing oorgeneem het, om sodoende ook by mense buite die gemeente 'n goeie indruk te maak (1 Tim 3:7). Die gevaar daarvan om die samelewing buite die kerk tot maatstaf vir die optrede van gelowiges te maak, is voor die hand liggend (kyk Roloff 1993:257). Dibelius het na hierdie ontwikkeling in die 'ekkle-siologie' van kerklike kringe soos die van die Pastorale Briewe verwys as 'burgerlike moraal' of gewoon 'burgerlikheid', en hy is deur verskeie ander hierin gevolg. 'Diese Bürgerlichkeit erweist sich in der konkreten Auseinandersetzung als Stellungnahme, Massnahme zur Konsolidierung der Kirche, die sich auf lange Sicht in die Welt einrichten muss, angesichts der innerkirchlichen Entwicklung von Orthodoxie und Häresie' (Dibelius 1966:7; kyk egter Roloff 1993:257, n 16).

13. 1 PETRUS

Twee gesigspunte dra die kerkbewussyn van 1 Petrus, naamlik dié van (uit)verkieëing, en van uitstoting uit die nie-Christelike wêreld. Daarom kan na 1 Petrus se kerk verwys word as die (uit)verkore en nuutgebore (van die wêreld te onderskeie) gemeenskap van uitgestotenes, opgeroep om in die lig van die sekerheid van die eskatologiese verlossing en te midde van beproewinge, te bly volhard in die hoop.

'n Opvallende kenmerk van die situasie van die gelowiges in die geloofsgemeenskappe waaraan 1 Petrus gerig was, is die feit dat hulle getipeer is as mense wat hulle óf as vreemdelinge (*παροικοι*) óf as tydelike besoekers (*παρεπίδημοι*) in hulle onderskeie

gebiede bevind het (vgl Schnackenburg 1974:88). Elliott het in sy bekende monografie oor 1 Petrus gewaarsku dat ons nie, soos so dikwels gedoen is en word, hierdie terme oorhaastig moet 'vergeestelik' tot terme wat sou verwys na die Christene se vreemdelingskap in hierdie wêreld in onderskeiding van hulle hemelse vaderland of tuiste waar hulle dan nie meer vreemd sou wees nie (Elliott 1981:39-48). Hy het gevolglik met sy ondersoek probeer aantoon dat die skrywer van 1 Petrus met hierdie tiperings in die eerste plek verwys het na die werklike politieke, ekonomiese, regtelike, sosiale en religieuse situasie waarin die lesers hulle in hulle onderskeie gebiede bevind het. Wat hierdie tiperings as verwysend na die status van sodanige persone in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing ingehou het, word deur Elliott soos volg gedefinieer: 'Whereas *paroikoi* denotes a class of the population juridically defined as "resident aliens with specified limited rights and status", *parepidemoi* refers more generally to the "temporary visitors, transients, immigrants or wanderers" who have no intention or opportunity to establish permanent residence where they currently live' (Elliott 1981:36). Terwyl die situasie van die *παρεπίδημοι* vanweë die feit dat hulle tydelike besoekers was, ietwat anders kon gewees het, blyk die status en omstandighede van die *παρόικοι* betreklik problematies te gewees het. '... *paroikos* in a general sense implies social separation, cultural alienation and a certain degree of personal deprivation' (Elliott 1981:25).

Benewens hierdie konkrete lewensomstandighede waarin die lesers van 1 Petrus verkeer het, was daar natuurlik die ander uitstaande faktor wat hierdie geloofsgemeenskappe (kerke) gekenmerk het en hulle situasie verder en ernstig bemoeilik het en dit was hulle nuwe religieuse aanhanklikheid, gepaard gegaan deur die eksklusiwiteit wat hierdie aanhanklikheid ten gevolg gehad het. Die selfverstaan van hierdie gemeenskappe het tipies sektariese karaktertrekke vertoon, wat trouens in 'n mindere of meerdere mate ook die geval was met die ander vroeg-Christelike gemeenskappe. Afgesien van die unieke religieuse aansprake wat hulle betreffende hulle geloof daarop nagehou het, het hulle radikaal met hulle verlede en vroeëre gemeenskap gebreek (1:14-15,18), 'n besondere broederskap gevorm (1:22; 5:9), streng interne dissipline gehandhaaf (1:22; 2:1; 3:8) en enige druk en invloed van buite sterk teengestaan (1:14-16, 18-21; 2:11; ens). Dit alles het natuurlik daartoe bygedra dat hulle deur buitestaanders met suspisie bejeën is en uiters ongewild in hulle omgewing geword het, wat op sy beurt tot allerlei polariserings gelei het (kyk Elliott 1981:73-84).

Dit was vanweë die bogenoemde situasies in die lewe van die geloofsgemeenskappe van 1 Petrus van besondere betekenis dat die skrywer met verwysing na die kerk gebruik gemaak het van taal en terme wat hulle daarvan verseker het dat hulle 'n tuiste en geborgenheid in die kerk kan vind. Dit sou vir hulle juis die teenoorgestelde inhou

van wat hulle situasie as *πάροικοι* en *παρεπίδημοι* ingehou het. Daarom dat Elliott opmerk: '... the "household of God" functions as a major coordinating ecclesiological symbol' (1981:200). Die implikasies wat die begrip *οἶκος* vir die Mediterreense mens van die Nuwe-Testamentiese tyd ingehou het, sou dit vir die lesers van die brief maklik gemaak het om tot 'n sinvolle verstaan van hulleself as kerk te kom. Stellings soos dat God hulle Vader is (1:17), dat hulle sy kinders is (1:14) en dat hulle mekaar se broers en susters is (1:22; 2:17; 5:9) het vir hulle letterlik die verskil beteken tussen vreemdeling en ontwortel en uitgeworpe te wees, en om tuis en geborge te wees (vgl Elliott 1981:200-237). Dit alles neem natuurlik nie weg dat hulle, soos reeds hierbo aangedui, nog steeds en ook intensiewer as vreemdelinge en onaanvaarbares hanteer is nie. Maar nou was die situasie anders, nou kon dit nie anders as dat hulle vir die wêreld onaanvaarbaar moes wees en druk van allerlei aard van buite sou ervaar nie. Juis om hierdie rede het die skrywer dit noodsaaklik geag om die lesers op te roep om 'n hoë mate van interne kohesie en dissipline te handhaaf.

Elliott se standpunt in verband met die vreemdelingskap van die lesers van 1 Petrus het nie sonder kritiek gebly nie. So het Feldmeier hierop grondige kritiek gelewer deur onder andere daarop te wys dat *πάροικος* maar slegs een keer in die brief voorkom en *παρεπίδημος* slegs twee keer, dat daar in die brief geen aanduiding is dat *οἶκος* en *πάροικος* as korrelerende sleutelwoorde dien, soos Elliott beweer nie, dat daar ook geen aanduiding is dat die nie-Christene die Christene as *πάροικοι* of *παρεπίδημοι* aangespreek het nie, en dat dit vreemd sou wees indien ons sou moes aanvaar dat die skrywer sy lesers inderdaad met sulke terme sou aangespreek het as hy daarvan bewus was dat dit as skeldwoorde gegeld het (Feldmeier 1992:203-210). Hoewel 'n mens moet toegee dat Elliott waarskynlik die sosiale dimensie van hierdie woorde oorspan het, neem dit nie weg dat die geloofsgemeenskappe van 1 Petrus as gevolg van hulle geloof sosiaal geostraseer geraak het in die samelewings waarvan hulle vroeër deel was nie. In so 'n situasie moes dit vir hulle van besondere betekenis gewees het om te weet dat hulle behoort aan 'n huisgesin wat God as Vader het en waarin hulle mekaar se broers en susters is.

'n Ander baie belangrike kollektiewe voorstelling in hierdie brief, wat saamhang met dié van die kerk as die huishouding van God, is dié van die kerk as die volk van God. Die kerk word ook deurgaans beskryf teen die agtergrond van die historiese Israel (Brown 1984:75). Hiermee hang weer saam die ander kommunale tiperings wat in 2:9-10 van die kerk gegee word, naamlik *γένος*, *ιεράτευμα*, *ἔθνος*, *λαός*. Hierdie begrippe en hulle opvallende opstapeling binne enkele verse is klaarblyklik bedoel om die lesers bo alle twyfel te verseker van die feit dat hulle hulleself in hierdie nuutgevonde gemeenskap as 'insiders' kan beskou en nie langer meer die ervaring te hê om

as 'outsiders' op neergesien te word nie, al was dit dan ook net in hierdie gemeenskap wat vanweë sy andersheid nie meer aan die praktyke van die buitewêreld meegedoen het nie, en juis daarom deur die buitewêreld as 'outsiders' behandel is. Brown het die oortuiging uitgespreek dat die klem wat in die kerkbegrip van 1 Petrus op die gelowiges as die enigste ware Godsvolk gelê word en die daarmee gepaardgaande eksklusiwiteit wat hieraan geheg is, as problematies ervaar word, aangesien dit mense van ander gelowe of groepe soos verlore nes kan laat voel (Brown 1984:81-82). Dit lyk egter nie na 'n billike beoordeling van die ekklesiologie van die brief, indien ons die omstandighede in ag neem waaronder die lesers van die brief gelowig geword het en hulleself as Christene moes handhaaf nie.

Iets wat verder besonder kenmerkend is van die kerkverstaan van 1 Petrus is die tema van lyding en die wyse waarop dit teologies deur die skrywer hanteer word. Benewens die feit dat geargumenteer word dat lyding bedoel is om die egtheid van geloof te toets (1:7), word die lesers getroos dat dit van korte duur sal wees (1:6), dat wie ly, afgereken het met die sonde (4:1), dat Christus die gelowige voorgegaan het in die lyding (3:18) en dat om te ly, beteken om in die lyding van Christus te deel, 'n voorreg wat by sy wederkoms tot ongekende vreugde sal lei (4:13). Dit alles skyn daarop te dui dat dit nie 'n oorspanning van die saak sou wees om te sê dat vir hierdie skrywer lyding eie is aan kerkwees nie. Hy laat trouens sy lesers verstaan dat lyding 'n verskynsel is wat universeel met kerkwees gepaardgaan (5:9).

14. GEVOLGTREKKING

Indien die poging hierbo om na die persepsie van die kerk in die Nuwe Testament te vra, selfs net as ten dele geslaagd beskou kan word, behoort dit as voldoende bewys beskou te word dat daar onder die verskillende geloofsgemeenskappe van die Nuwe-Testamentiese tyd verskeie persepsies van die kerk bestaan het. Dit het ook duidelik geword dat daar ontwikkelings in persepsies plaasgevind het na mate die paroesie uitgebrei, omstandighede verander en invloede op hierdie gemeenskappe ingewerk het. Hieruit het verder aan die lig gekom dat dit eenvoudig nie haalbaar is om van *die* kerkbegrip in of van die Nuwe Testament te praat nie. Dit laat 'n mens ook meteen insien waarom daar onder kerklike denominasies of groeperinge so 'n verskeidenheid van kerkverstaan en gevolglike belewing van kerkwees voorkom, terwyl almal hulle op een of ander wyse op die Nuwe Testament beroep vir wat hulle onder kerk en kerkwees verstaan. Dit is dan juis ook in ooreenstemming met elkeen se voorkeur met betrekking tot 'n bepaalde Nuwe-Testamentiese persepsie dat hulle mekaar se kerkwees wedersyds beoordeel en kritiseer. Dit blyk verder dat in die meeste gevalle sodanige beroepe legitiem op Nuwe-Testamentiese persepsies van die kerk berus. Ons het dus

hier met 'n hele spektrum van persepsies te doen waarvan sommige by sekere hedendaagse geloofsgemeenskappe aanvaarding en navolging vind en ander weer by ander, soos dit trouens nog altyd gebeur het. 'n Bevreëdigende antwoord op die vraag na wat as die mees aanvaarbare van die Nuwe-Testamentiese kerkmodelle beskou moet word, sal sekerlik nie gevind word nie en sal 'n omstrede saak bly solank daar 'kerk' is, wat ons ook al onder kerk moet verstaan. Skrywer hiervan wil egter op grond van wat deur hierdie studie en reeds ook deur ander studies na vore gebring is, waag om te sê dat dit wil voorkom dat bepaalde Nuwe-Testamentiese persepsies blyk 'n getrouer weergawe te wees van hoe die kerk homself moet verstaan in die lig van die Christusgebeure. Hieraan kan egter nie in hierdie studie aandag gegee word nie.

Literatuurverwysings

Berger, K 1989. s v Kirche II. *TRE*.

Best, E 1981. *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*. Sheffield: JSOT Press. (JSNT.S 4.)

— 1983. *Mark: The Gospel as story*. Edinburgh: T & T Clark. (Studies of the New Testament and its world.)

Bovon F [1978] 1987. *Luke the theologian: Thirty-three years of research (1950-1983)*, translated by K McKinney. Allison Park: Pickwick Publications.

Brown, R E 1984. *The churches the apostles left behind*. New York: Paulist Press.

Bultmann, R 1968. *Theologie des Neuen Testaments*. 6.Aufl. Tübingen: Mohr.

Combrink, H J B 1980. Die Evangelie van Matteus: Inleiding en teologie, in Du Toit, A B (red), *Die Sinoptiese Evangelies en Handeling: Inleiding en teologie*, 62-108. Pretoria: N G Kerkboekhandel. (Handleiding by die Nuwe Testament.)

Conzelmann, H 1968. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. 2. Aufl. München: Kaiser.

— [1954]1977. *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*. 6. Aufl. Tübingen Mohr. (BHTh 17.)

Crosby M H 1988. *House of disciples: Church, economics, and justice in Matthew*. New York: Orbis Books.

Cwiekowski, F J 1988. *The beginnings of the church*. Dublin: Gill and Macmillan.

Dibelius, M 1964. *Der Brief des Jakobus*. 11.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck. (KEK.)

— 1966. *Die Pastoralbriefe*. 4.ergänzte Aufl. Tübingen: Mohr. (HNT 13.)

Dunn, J D G 1977. *Unity and diversity in the New Testament: An inquiry into the character of earliest Christianity*. London: SCM.

- Elliott, J H 1981. *A home for the homeless: A sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy*. London: SCM.
- Ernst, J 1974. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. Regensburg: Friedrich Pustet. (RNT.)
- Feldmeier, R 1992. *Die Christen als Fremde: Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. Tübingen: Mohr. (WUNT 64.)
- Grässer, E 1992. Das wandernde Gottesvolk: Zum Basismotiv des Hebräerbriefes, in *Aufbruch und Verheissung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief*, 231-250. Berlin: De Gruyter. (BZNW 65.)
- Hofius, O 1970. *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*. Tübingen: Mohr. (WUNT 11.)
- Käsemann, E 1933. *Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*. Tübingen: Mohr.
- [1951] 1960. Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 214-223. Göttingen: Vandenhoeck.
- [1957] 1961. *Das wandernde Gottesvolk: Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck. (FRLANT NF 37.)
- 1964a. Paulus und der Frükatholizismus, in *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 239-252. Göttingen: Vandenhoeck.
- 1964b. Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, in *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 262-267. Göttingen: Vandenhoeck.
- Kingsbury, J D 1977. *Matthew*. Philadelphia: Fortress. (Proclamation Commentaries.)
- 1981. *Jesus Christ in Matthew, Mark, and Luke*. Philadelphia: Fortress. (Proclamation Commentaries.)
- Kraft, H 1974. *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen: Mohr. (HNT 16a.)
- Lincoln, A T & Wedderburn, A J M 1993. *The theology of the later Pauline letters*. Cambridge: Cambridge University Press. (New Testament Theology.)
- Lindemann, A 1975. *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*. Gütersloh: Mohn. (StNT.)
- 1985. *Der Epheserbrief*. Zürich: Theologischer Verlag. (ZBK 8.)
- Luz, U 1971. Die Jünger im Matthäusevangelium. *ZNW* 62, 141-171.
- Matera, F J 1987. *What are they saying about Mark?* New York: Paulist Press.
- Maynard-Reid, P U 1981. *Poor and rich in the epistle of James: A socio-historical and exegetical study*. University Microfilms International
- Merkel, H 1991. *Die Pastoralbriefe*. Göttingen: Vandenhoeck. (NTD 9/1.)

- Reumann, J 1991. *Variety and unity in New Testament thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Rhoads, D & Mitchie, D 1982. *Mark as story: An introduction to the narrative of a Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Rissi, M 1987. *Die Theologie des Hebräerbriefes: Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*. Tübingen: Mohr. (WUNT 41.)
- Roloff, J 1993. *Die Kirche im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck. (GNT 10.)
- Rose, C 1994. *Die Wolke der Zeugen: Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32-12,3*. Tübingen: Mohr. (WUNT 60.)
- Sand, A 1991. *Das Matthäus-Evangelium*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (EdF 275.)
- Schlier, H 1968. *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar*. 6.Aufl. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Schmithals, W 1982. *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Zürich: Theologischer Verlag. (ZBK 3,2.)
- 1994. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine problemgeschichtliche Darstellung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schnackenburg, R 1974. *The church in the New Testament*, translated by W J O'Hara. London: Burns & Oates.
- 1982. *Der Brief an die Epheser*. Zürich: Benziger Verlag. (EKK 10.)
- Schulz, S 1976. *Die Mitte der Schrift*. Stuttgart: Kreuz.
- Schweizer, E 1959. *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zürich: Zwingli Verlag. (ATANT 35.)
- 1980. *Der Brief an die Kolosser*. 2. durchgesehene Aufl. Zürich: Benziger Verlag. (EKK 12.)
- Senior, D 1983. *What are they saying about Mathew?* New York: Paulist Press.
- Smith, D M 1984. *Johannine Christianity: Essays on its setting, sources, and theology*. Edinburgh: T & T Clark.
- Vorster, W S 1991. Om te vertel dat Jesus Christus die lydende Seun van God is: Oor Markus en sy teologie, in Roberts, J et al (reds), *Teologie in konteks: Opgedra aan Prof A B du Toit*, 32-61. Halfway House: Orion.
- Weeden, T J 1971. *Mark: Traditions in conflict*. Philadelphia: Fortress.
- Wilkins, M J 1988. *The concept of disciple in Matthew's Gospel: As reflected in the use of the term μαθητής*. Leiden: Brill. (NT.S LIX.)
- Yorke, G L O R 1991. *The church as the body of Christ in the Pauline corpus: A re-examination*. Lanham: University Press of America.