
Die verhouding kerk en wêreld/kultuur in die lig van die Pauliniese 'asof nie' (ὡς μὴ)

G M M Pelser

Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap (Afd A)

Universiteit van Pretoria

Abstract

The relationship church and world/culture in light of the Pauline 'as if not' (ὡς μὴ)

In this study the question is posed as to whether Paul was of the opinion that, apart from proclaiming the gospel, the church should be involved in cultural matters and even take the responsibility for furthering cultural causes. The bulk of the study is devoted to Paul's advice to his readers in 1 Corinthians 7:17-24, and especially 7:29-31. Concerning the latter passage, the possibility of Stoic influence on Paul is weighed, and, although such influence is not ruled out altogether, it is argued that Paul's advice should rather be seen against the background of his expectation of the imminent end of the world, as well as his conviction that the believer's union with Christ makes any other relationship or involvement a matter of no consequence. The final conclusion of the study is that although Paul did not advocate ascetism or forbade Christians to take part in worldly matters and institutions, he also did not expect them to play an active role in these things or to promote culture. On this basis, it is concluded that Paul may not be used as support for any argument in favour of a cultural involvement or responsibility on the part of the church.

1. INLEIDING

Die vraag na die verhouding kerk en kultuur is in 'n sekere sin 'n moderne vraag. Dit is 'n vraag wat al meer op die voorgrond getree het onder andere na mate daar groter insig gekom het oor die Nuwe-Testamentiese verstaan van die kerk, al word hierdie verstaan dan ook deur aansienlike diversiteit gekenmerk (kyk Käsemann 1960; Schnackenburg 1974; Roloff 1993; Pelser 1995). Wat veral prominensie gekry het, is die insig dat kerk en wêreld twee kwalitatief verskillende, van mekaar te onderskeie en mekaar uitsluitende groothede is. Hierdie feit maak dit noodsaaklik dat daar opnuut oor die twee se verhouding besin moet word, veral in die lig daarvan dat die twee al dikwels óf op mekaar se terrein beweeg het óf op een of ander wyse met mekaar ver-

strengel geraak het óf bepaalde voordeel uit mekaar probeer behaal het. Hoewel dit dikwels gebeur het dat die wêreld of die kultuur die kerk wou laat konformeer, is die kerk sonder twyfel die grootste sondebok deurdat die kerk al te dikwels probeer het om op haas elke instelling of aktiwiteit in die samelewing 'n 'Christelike' karakter af te druk. Dit spruit natuurlik uit 'n bepaalde teokratiese benadering wat daar by die kerk bestaan, by sommige denominasies meer as by ander, waarvolgens die hele samelewing vir God opgeëis wil word en die koninkryk van God op aarde gevestig wil word. Hoewel dit in 'n mate afgeneem het, is dit nog vars in die geheue hoe kwistig die kwalifikasie 'Christelik' aangewend is vir sekulêre organisasies en ondernemings wat niks met die kerk of die Christelike geloof te make gehad het nie. Wat nog meer ontstellend is, is hoe dikwels die kerk misbruik en selfs gekaap is om sanksie of geloofwaardigheid te verleen aan soms twyfelagtige politieke programme. In Suid-Afrika het dit oor die hele politieke spektrum gebeur, en dit het nog nie 'n einde gekry nie en sal waarskynlik ook nie.

Die kort en oorsigtelike skets hierbo beklemtoon meer as voldoende die noodsaaklikheid dat daar opnuut en voortdurend oor die moeilike vraag na die verhouding kerk en kultuur besin sal word. Om egter vanuit die Nuwe Testament 'n antwoord op hierdie vraag te gee, is nie maklik nie. Die belangrikste rede hiervoor is dat die Nuwe Testament nie spesifiek oor hierdie vraag handel nie en dat wat aan die hand van die Nuwe Testament hieroor gesê wil word, alleen by wyse van afleiding moet geskied of op vermoede gegrond moet word, en dit geld met name ook vir Paulus. Hierby is dit opvallend dat daar ook nie in sekondêre literatuur veel en diepgaande aandag aan die saak gegee is nie, sodat 'n mens dikwels die gevoel kry dat jy in jou soeke na 'n antwoord besig is om 'n betreklik eensame pad te loop.

Die studie wat hieronder volg, neem die vorm aan van 'n paar stellings wat telkens kortliks aan die hand van Pauliniese uitsprake gemotiveer en verder beredeneer word. Die laaste twee uitgesonderd, word nie al die stellings egter uitvoerig bespreek nie, aangesien daar, soos die titel van die ondersoek hierbo aandui, op die $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta$ gedagte in 1 Korintiërs 7:29-31 gekonsentreer word. Die eerste paar stellings moet dus in 'n sekere sin gesien word as 'n aanloop tot die lateres.

2. DIE NIE-GELOWIGE WÊRELD

Die nie-gelowige wêreld (mensdom) word deur Paulus deurgaans negatief beoordeel, en hierdie oordeel moet waarskynlik ook bepaalde wêreldinstellings as menslike vindinge geld.

Van hierdie wêreld word naamlik gesê dat dit onder die beheer staan van die wêreld-elemente, die geesmagte en die god van hierdie wêreld (1 Kor 2:6, 8; 2 Kor 4:4; Gal 4:3), dat dit goddeloos is (Gal 1:4) en vyandig teenoor God staan (1 Kor 2:6, 8), dat

di: God (se $\delta\delta\xi\alpha$) vir afgode verruil het (Rom 1:23), dat wat daarin geld en bedink word, in stryd is met wat God bedink en wil (1 Kor 1:20-28; 2:12; 3:19), dat die wysheid daarvan dwaasheid by God is (1 Kor 3:19), dat dit sondig en derhalwe strafwaardig voor God is en van sy heerlikheid vervreem is (Rom 3:19, 23), dat dit 'n winnige einde tegemoet snel (1 Kor 7:31), en dat dit veroordeel sal word (1 Kor 11:32). Daar word egter ook van hierdie wêreld gesê dat dit met God versoen is (2 Kor 5:19), verwysende na die moontlikheid wat daar in Christus vir alle mense geopen is om in die regte verhouding met God gestel te word. Maar dit neem nie weg dat dit die Christen op die hart gedruk word om nie aan die wêreld gelykvoornig te word nie, dit wil sê nie sy/haar nuwe eksistensie by die wêreld aan te pas nie (Käsemann 1974:315).

Romeine 13:1-7 blyk in hierdie verband 'n baie opvallende uitsondering te wees. Soos bekend, lewer hierdie perikoop egter 'n besonder ingewikkelde probleem op. In die eerste plek is nie almal daarvan oortuig dat dit inderdaad van Paulus se hand is nie. So het byvoorbeeld Schmithals (1994:242, 283-285), en dit nie heeltemal sonder reg nie, onlangs weer sy vroeëre standpunt (Schmithals 1975) herhaal dat die perikoop deur 'n redaktor ingevoeg is om Christene daarvan te weerhou om tot hulle skade teen die Romeinse owerheid in opstand te kom, en om tegelyk die owerhede daarop te wys dat die Christene wetsgehoorsame burgers is wat getrou hulle belastings te betaal (kyk ook Riekkinen 1980). Maar al sou ons nie so drasties as Schmithals hieroor wou oordeel nie, neem dit nog nie weg dat die perikoop buitengewoon baie eksegetiese probleme oplewer nie (kyk hiervoor o a Pelser 1986:516-524). Veral sekere stellings in die perikoop, en met name die stelling dat die owerheid 'n instelling van God is, is in die geskiedenis van die interpretasie daarvan dikwels as moeilik aanvaarbaar beleef. Ook die oproep tot onderwerping aan die owerheid het 'n onbehae veroorsaak by die gedagte dat dit dalk 'n onvoorwaardelike onderwerping veronderstel en vir alle tye bedoel is (kyk weer Schmithals 1994:285). 'n Mens hoef maar net vlugtig na die literatuur oor hierdie perikoop te kyk om te sien hoe daar gepoog is om die eksegetiese problematiek te bowe te probeer kom, onder andere deur te oordeel dat $\epsilon\xi\theta\nu\sigma\iota\alpha$ nie na die konkrete owerheid verwys nie maar na engelmagte agter die owerheid of dat die oproep tot onderwerping situasiebepaald is en derhalwe minstens nie in dieselfde mate vir die tye daarna sou geld nie (kyk weer Pelser 1986:521-523). Ons kom later hieronder op hierdie saak terug.

3. VRY TEENOR DIE WÊRELD

Wie gelowig (Christen) geword het, staan vry teenóór die wêreld en is vry ván die wêreld.

Hierdie feit word op die mees radikale wyse uitgedruk deur Paulus se stelling dat die wêreld deur die kruis vir die gelowige dood is en die gelowige vir die wêreld (Gal 6:

14). Die 'ek' waarvan in hierdie teks sprake is, het 'n dubbele verwysing. Enersyds verwys dit na die 'ou' mens wat deel gevorm het van die kreatuurlikheid waardeur ook die wêreld gekwalifiseer is, maar dit is 'n *disqualifizierte Kreaturlichkeit* (Oepke 1964:161). Dit is die nou 'gekruisigde' mens (Rom 6:6) wat deur geloof die kruis van Christus só tot sy/haar eie gemaak het dat hy/sy hom-/haarself laat kruisig het (Bultmann 1968:303). Andersyds verwys hierdie 'ek' na die 'nuwe' mens (2 Kor 5:17; Gal 6:15) wat deur die kruis 'n 'vry' mens geword het en geen verbintenis meer met die wêreld het nie. Dat die wêreld vir my gekruisig is, kan kwalik op iets anders dui as dat my lewe nie meer deur my kreatuurlikheid, my sug na die wêreld bepaal word nie en ek ook nie meer my heil by die wêreld of in die geskiedenis soek nie. Maar ek is ook vir die wêreld gekruisig, dit wil sê die wêreld het geen aanspraak meer op my nie en is nie meer bepalend vir my eksistensie nie.

Daar kan geen twyfel bestaan oor die radikaliteit van die breuk met die wêreld waarop hierdie wedersydse gekruisig-wees dui nie. Betz gee treffend hieraan uitdrukking wanneer hy sê: '... the relationship between the Christian and the *κόσμος* has been "crucified"' (Betz 1979:319). Toegepas op die kerk, hou dit in dat die kerk en die wêreld niks met mekaar gemeen het nie, en veral dat die kerk nie met die wêreld gemene saak mag maak nie.

4. PARADOKSAAL AFGESONDER

Christene leef vanweë hulle nuwe verbondenheid afgesonder van die wêreld, maar in paradoksale sin, omdat Christelike eksistensie nêrens anders realiseer as in die wêreld met alles wat daarin aan die orde is nie.

As die *ἄγιοι* (1 Kor 1:2) is die Christene afgesonder van die *ἄδικοι* (1 Kor 6:1, 9), as die *πίστοι* is hulle te onderskei van die *ἀπίστοι* (1 Kor 6:6), as dié wat 'hier binne' is (dié *insiders* = *οἱ ἔσω*), staan hulle teenoor dié wat 'daar buite' is (die *outsiders* = *οἱ ἔξω* — 1 Kor 5:12-13; 1 Tess 4:12). Ons het hier te doen met 'n tipies Pauliniese verdeling van mense in twee groepe, dié wat aan die kerk behoort en dié wat nie daaraan behoort nie. Ons het alle rede om te glo dat die Ou-Testamentiese gedagte van Israel as 'n uitverkore volk wat van die ander afgesonder is, hier 'n rol gespeel het (kyk Neyrey 1990:41). Tog is die *locus* van kerkwees nêrens anders as in die wêreld nie. Om kerk te wees is om kerk in die wêreld te wees. Dit is trouens ook nie vir die Christene moontlik om hulle fisies van die wêreld af te sonder nie (1 Kor 5:10). Daarom is die kerk se verhouding tot die wêreld 'n verhouding van paradoksale afgesonderdheid. Enersyds is die kerk uit die wêreld geroep, andersyds kan die kerk se kerkwees alleen vervul word deur verkondigend in die wêreld in te gaan. Dit wat die gelowiges in staat stel om, terwyl hulle in die wêreld lewe, paradoksaal 'n gedistansieerdheid teenoor die wêreld te handhaaf, is die vryheid waarmee hulle in hulle nuwe ver-

bondenheid met Christus teenoor die wêreld te staan gekom het. Daarom kan hulle byvoorbeeld (aan 'n afgod gewyde) vleis by 'n slaghuis koop of by 'n ongelowige gaan eet sonder om enige gewetenswroeging te hê (1 Kor 10:25,27), omdat hulle vry teenoor hierdie dinge staan (kyk Conzelmann 1969:208-209). Hulle geloof is naamlik nie afhanklik van wat hulle op die mark koop of by wie hulle aan tafel sit nie.

5. KERKWEES TE MIDDE VAN 'N DIVERSE SAMELEWING

Aangesien alle wêreldse onderskeide in die kerk irrelevant en betekenisloos geword het, kan dit nie van die kerk verwag word en lê dit nie op die kerk se weg om daarvoor te ywer dat wat nie meer in die kerk geldingskrag het nie, in die samelewing gehandhaaf moet word nie.

As Paulus se uitspraak in Galasiërs 3:28 (vgl 1 Kor 12:13) reg verstaan en ernstig geneem word, hou dit in dat dit strydig sal wees met die wese en die roeping van die kerk as dit wêreldse onderskeide en groeperinge op nie-kerklike terrein sou probeer handhaaf of uitbou. Die kerk mag dus nie op 'n skisofreniese wyse die een oomblik 'n onderskeidlose gemeenskap vorm en die volgende oomblik vir die teenoorgestelde ywer nie. In so 'n geval sal die kerk in 'n onversoenlike stryd met sigself raak en 'n onoplosbare identiteitskrisis beleef. Aan die ander kânt is daar egter geen aanduiding dat Paulus van oordeel was dat die kerk hierdie onderskeidlose karakter op die wêreld moet probeer oordra en tot 'n wêreldprogram moet probeer maak nie. Dan sou die kerk op die terrein van die wêreld intree en die wêreld 'n sakrale ruimte probeer maak. Die wêreld kan nie tot so 'n heilige ruimte gemaak word nie, omdat die wêreld dit eenvoudig nie kan wees nie. Die kerk sou dan ook gevaar loop om die onderskeide te heraktiveer, maar dan onder Christelike vaandel (so tereg Conzelmann 1968:289-290). Vanselfsprekend leef die kerk ook in hierdie verband in 'n paradoksale situasie deurdat dit as 'n onderskeid- en statuslose grootheid midde in 'n samelewing bestaan waarin hierdie onderskeide aanwesig is. Maar dit is juis ook die wonder van die vrug van die evangelie dat kerkwees inderdaad in so 'n situasie moontlik is en dat die kerk oor verskille en grense heen realiseer. Die ware karakter van die kerk kom nie daarin tot uiting dat die kerk 'n wêreld-utopie van eendersheid en gelykheid probeer bewerkstellig nie, maar juis daarin dat daar te midde van al die verskille, en ten spyte daarvan, daaroor heen *kerk* kan wees. Die volgende opmerkings wat Käsemann met betrekking tot die Pauliniese gemeentes gemaak het, kan tot op groot hoogte ook van toepassing gemaak word op kerkwees in 'n diverse samelewing: Paulus het nie gepleit vir uniformiteit in sy gemeentes nie maar vir solidariteit. Eenderse mense het vir mekaar niks te sê nie en kan mekaar nie van hulp wees nie. Die noodwendigheid en die seën van die Christelike

vryheid is juis om nie aan almal dieselfde nie, maar aan elkeen sy eie te gee en te laat. Eendersheid (Gleichheit) 'ist der Todeszustand der Solidarität' (Käsemann 1972:206).

6. CHRISTENWEES ONAFHANKLIK VAN STATUS OF SITUASIE

Die irrelevantheid van wêreldse norme, onderskeide, verbondenhede, beroep, status en omstandighede in die kerklike sfeer kom ook daarin tot uitdrukking dat Christenwees totaal onafhanklik daarvan realiseer.

Dit is om hierdie rede dat Paulus gelowiges aanraai om te bly in die omstandighede waarin hulle was toe hulle gelowig geword het (1 Kor 7:17-24). Die rede hiervoor is voor die hand liggend en dit is dat die uiterlike posisie of omstandighede van die gelowige hulle betekenis verloor in die lig daarvan dat voor God en in die gemeente ander maatstawwe en waardes geld (Klauck 1984:54). Wat meer is, dit blyk dat hiermee betoog word dat niemand sy/haar roeping deur God mag gebruik as verskoning of be-weegrede om sy/haar lewensomstandighede, sosiale status of gesinsverband te verander nie (Schrage 1995:134). Hoewel Paulus dikwels daarvan beskuldig is dat hy 'n konserwatiewe etiese standpunt daarop nagehou het, veral wat die situasie van die slawe betref, lyk dit nie billik om hom op grond van hierdie teks daarvan te beskuldig nie. Hy staan nie verandering vanweë 'n konserwatiewe gesindheid teë, so asof hy aan die *status quo* 'n waarde op sigself wil toeken of dit as 'n onaantasbare Goddelike ordening wil sanksioneer nie. Dit gaan vir hom minder om die *μένειν* in die gegewe omstandighede as om die *περιπατεῖν*, dit wil sê om die Christelik verantwoorde lewe in dié omgewing waar die gelowige die roeping van God ontvang het (so tereg Schrage 1995: 134-135). Waarop dit alles neerkom, is dat elke plek waar 'n mens jou in die alledaagse lewe mag bevind, 'n plek is waar die Christelike lewe geleef kan word. Ons is vry en gelyk nie omdat ons as mense gelyk is nie maar omdat elkeen daar waar hy/sy hom/haar bevind, vry is (so tereg Conzelmann 1968:303). Hieruit volg dat dit 'n illusie is om te dink dat daar plekke is wat die heil waarborg en plekke wat dit in gevaar kan stel. Die oproep dat elkeen in sy/haar *κλήσις* moet bly (1 Kor 7:20), is 'n dialektiese oproep: dit berus nie daarop dat 'n mens se beroep of sosiale status van besondere waarde of 'n skeppingsordening en daarom heilig is nie, maar daarop dat dit dit juis nié is nie. Dit is deur die heilsgesbeure geneutraliseer tot die bloot menslike wat die geloof nóg kan eis nóg kan verhinder (kyk Conzelmann 1968:304; 1969:151) 'n Mens moet bly in die situasie waarin jy jou bevind, juis om nie in die illusie te verval dat jy deur die verandering van jou menslike status iets vir jou saligheid kan doen nie. Beslissend vir jou Christenwees is nie wáár jy as Christen lewe nie, maar hóé jy daar Christen is. 'n Mens moet dus Christen wees binne die strukture en geledinge van hierdie wêreld en nie in 'n vroom ghetto of in 'n sfeer wat van die alledaagse werklikheid

afgeskerm is nie (Schrage 1995:135). Die kerk bestaan uit mense wat reeds van die wêreld bevry is en daarom nie nodig het om hulle distansiëring van die wêreld te moet organiseer om die heil deelagtig te word nie. Conzelmann wys met reg daarop dat indien die kerk heeltemal van die burgerlike ordeninge losgemaak sou wees, die kerk self 'Christelike' ordeninge sou moes inrig wat dan as sodanig as heilig beskou sou moes word — 'n idee waarvoor die kerk juis nie gesê het (Conzelmann 1968:281). Die irrelevantheid en nie-inagneming van wêreldonderskeidings veronderstel dus nie die aanpak van 'n binne-wêreldse sosiologiese program deur die kerk nie, maar is 'n eskatologiese gebeure wat net binne die eskatologiese gemeente werklikheid word (Bultmann 1968:310). Natuurlik kan hierdie argument nie *ad absurdum* gevoer word nie. Dit kan dus nie gebruik word om sondige praktyke mee goed te praat nie. Daar sal byvoorbeeld nie geredeneer kan word dat 'n prostituut of swendelaar eenvoudig met sy of haar praktyk kan voortgaan nie. Lewensomstandighede, status of posisie doen niks áán of áf aan Christenwees nie. Hierdie feit moet te meer ook gesien word in die lig daarvan dat die wêreld soos ons dit ken, volgens Paulus aan die verbygaan is (1 Kor 7:31). Die wêreld met wat daaraan eie is en daarin tot stand kom, het dus geen permanensie waarop gebou kan word en geen ewigheidswaarde wat nagestreef kan word nie. Hieroor later meer.

7. DIE 'ASOF NIE' VAN DIE VERHOUDING KERK EN WÊRELD/KULTUUR

Daar is eintlik net één riglyn vir die wyse waarop Christene veronderstel is om by die wêreld betrokke te wees, en dit is dat hulle daaraan moet deelhê asof hulle nie daaraan deel het nie (ὡς μή).

Dit is reeds vir 'n geruime tyd dat die oortuiging gehuldig word dat die raad wat Paulus in 1 Korintiërs 7:29-31 aan sy lesers gee, parallelle het in die Sinies-Stoïsinse ideaal van ἀταραξία (= ongesteurdheid, emosieloosheid, apatie), die ideaal van innerlik losgemaak te wees van alle uiterlike dinge en aardse bindinge en van 'n gelatenheid jeens alle noodlotservaringe en lewensomstandighede, of dit nou goed of boos van aard is. So het Weiss (1970:198) byvoorbeeld gestel dat die 'innere Losgelöstheit, die hier gefordert wird' sy parallel by Epiktetus (*Diss III 24:59v*) het, maar hy was van oordeel dat Epiktetus se standpunt nie heeltemal te rym was met die positiewe gesindheid wat Paulus teenoor sekere sake, byvoorbeeld die verhouding tussen man en vrou, geopenbaar het nie.

Wanneer 'n mens werklik met erns die vraag na Sinies-Stoïsinse beïnvloeding vra, word dit gou duidelik dat dit nie so maklik is om vóór of téén die saak te redeneer nie, omdat dit wil voorkom of daar wel 'n mate van ooreenkoms maar tog ook belangrike

verskille is. 'n Mens moet veral daarteen waak dat woordelike ooreenkomste sonder meer as parallelle aanvaar word sonder dat die konteks of die motivering van standpunte in die vermeende parallel in ag geneem word.

Dit is so dat die Stoïsyne van oortuiging was dat die terugtrekking in innerlikheid en die distansiering van uiterlike dinge 'n mens onafhanklik gemaak het van die dinge van die wêreld waarvoor jy nie beheer kan uitoefen nie, maar wat ook nie jou lewe kan beheers nie. Dit is onder andere dinge soos jou liggaam, besittings, kinders, familie, vriende, status en reputasie. Die rede waarom jy volgens Stoïsynse oortuiging nie oor hierdie dinge beheer het nie, is omdat dit vreemde dinge (ἀλλότρια) en nie jou eie is nie (κτῆσις οὐκ ἐμή), en jy dit derhalwe as vreemd moet beskou (πάντα ταῦτα ἡγήσασθαι ἀλλότρια — kyk Epikt *Diss* III 24:68; IV 1:66, 87, 159). 'n Persoon wat afskeidsdroefheid of vreugde oor iets of iemand ervaar, word daarop gewys dat hy/sy die fout begaan het om ἀλλότρια as ἴδια te beskou (Epikt *Diss* III 24:4). Iets of iemand word net tydelik aan 'n mens gegee, nie vir altyd nie (*Diss* III 24:84-86). Dit is om hierdie rede dat Epiktetus dan ook die Siniese houding en lewenswyse met betrekking tot hierdie dinge kon aanbeveel. Die Sinikus kan sonder besittings, klere, huis of ander woonplek, vrou of kind tog nog gelukkig wees (*Diss* III 22:45-49).

Schrage (1964) het vroeër 'n argument daarvoor probeer uitmaak dat die teks onder bespreking nie 'n parallel het by die Sinies-Stoïsynse filosofie en by name Epiktetus nie, aangesien daar volgens hom te veel diepgaande verskille tussen Epiktetus en Paulus is. Die volgende is van die verskille wat hy noem: Terwyl dit wel so is dat beide Epiktetus en Paulus wil dat 'n mens se hart vry gehou moet word van wêreldse dinge, is daar by Paulus wat 'n mens se nie-betrokkenheid by die dinge van die wêreld betref, bepaalde grense. Terwyl medelye byvoorbeeld vir 'n Stoïsyn iets negatiefs is, is dit vir Paulus 'n besonder positiewe affek. Die optimisties-rasionalistiese idee van Epiktetus om deur 'n innerlike onttrekking aan die wêreld oor jouself beheer te kry en so ook oor die wêreld, word deur Paulus as 'n illusie beskou. Die gedagte dat jy ongesteurd kan lewe as jy onderskei tussen wat 'joune' is en wat 'vreemd' is, moet in die lig van Paulus se denke as naïef beskou word, want dit hou nie rekening met druk (θλίψις) wat van buite 'n mens kom nie. Vir Epiktetus bestaan daar nie so iets as druk van buite nie, want dit is nie dinge en mense wat 'n mens druk en pla nie maar die mens se vals δόγματα (kyk Schrage 1964:134-135). Benewens hierdie onderskeide is vir Schrage van deurslaggewende belang die feit van die sterk eskatologiese gemotiveerdheid van Paulus se argumentvoering, iets wat nie by die Stoïsyne figureer nie. Dit het Schrage na die apokaliptiek laat kyk waar hy dan ook na sy oortuiging die ooreenstemmendste parallel gevind het, naamlik in 4 Esra 16:42-45 (kyk egter ook Schade 1984: 101 vir argumente hierteen). As enkele voorbeelde uit die genoemde teks kan die vol-

gende genoem word: *qui aedificat, quasi non habitaturus* (hy wat 'n huis bou, moet wees soos een wat dit nie sal bewoon nie); *qui nubunt, sic quasi filios non facturi* (die wat trou, moet wees soos mense wat geen kinders sal hê nie). Volgens Schrage (1964: 139-149) het ons egter nie hier te doen met die afhanklikheid van die een teks van die ander, of omgekeerd nie, maar eerder daarmee dat vir albei die tekste geput is uit 'n gemeenskaplike apokaliptiese bron.

Of Schrage hiermee werklik daarin geslaag het om 'n gepaste parallel te vind, moet betwyfel word. Benewens die eskatologiese atmosfeer en die aan $\omega\varsigma$ ekwivalente gebruik van *quasi* wat die Esra-tekste met die Paulus-tekste gemeen het, blyk ook nie hierdie tekste werklik 'n vergelykbare parallel te wees nie. Van die handeling wat hier ter sprake is, word telkens óf gesê dat dit 'n teenoorgestelde uitwerking sal hê as wat dit normaalweg bedoel is om te hê, óf daarvan word gesê dat dit sonder die veronderstelde resultaat sal wees. Waarmee ons dus in die grond van die saak hier te make het, is dat 'n situasie voorsien word waarin alles wat moontlik in die verwagte apokaliptiese omstandighede onderneem mag word, as futiel beskou sal moet word, omdat niks wat onderneem sal word, sal geluk nie. Dit is duidelik nie wat die Paulus-tekste wil sê nie, hoe ons laasgenoemde ook al moet verstaan. Dit gaan met ander woorde by Paulus beslis nie om die teenoorgestelde uitwerking of om die futiliteit van gelowiges se deelname aan wêreldse instellings of gebruike nie.

Betreklik onlangs moes Schrage (1995:172) in sy kommentaar op 1 Korintiërs weer aan hierdie tekste aandag gee en het toe die mening uitgespreek dat as naaste Stoïsynse parallel die woorde van Diogenes Laertius (6:29) beskou kan word, hoewel hy daarop wys dat daar tussen die twee tekste meer verskille as ooreenkomste is (as enkele voorbeelde die volgende: *ἐπὶνεὶ τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν ... καὶ τοὺς παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν*). Dit is inderdaad die geval dat daar opmerkbare verskille is, en as die belangrikste kan beskou word die feit dat *καὶ μὴ* by Laertius eenvoudig nie dieselfde sê as $\omega\varsigma$ *μὴ* by Paulus nie. Volgens die genoemde tekste is Laertius van mening dat mense wat hulle byvoorbeeld voorneem om te trou, te gaan seil, of belangrike mense te ontmoet ensovoorts, en dan in vryheid besluit om nie hulle voorneme uit te voer nie, geprys moet word. By Paulus is dit heeltemal 'n ander saak. Vir hom gaan dit daarom dat omstandighede wat deur die Christusgebeure ingetree het, die deelname aan wêreldse instellings en dinge in 'n ander lig te staan laat kom het en dit 'n ander waarde en betekenis as voorheen laat kry het.

Terwyl dit blyk dat nie een van die genoemde vermeende parallele werklik pas nie, is daar tog twee gevalle by Epiktetus wat betreklik naby lê aan wat ons by Paulus het (kyk ook Deming 1995:191). In die eerste geval word gehandel oor 'n man wat sy persoon nie hoër ag as die godgegewe waarde daarvan nie. Van so 'n man word gesê

dat as hy hierdie selfde gesindheid openbaar wat betref sy besittings, sy vrou en sy kinders en optree asof dit nie saak maak of hy hierdie dinge het of nie het nie (*τὸ ἔχειν ταῦτα ἢ μὴ ἔχειν*), hy nie die swaard van tiranne of lyfwagte hoef te vrees nie (*Diss IV 7:5*). In die tweede geval sê Epiktetus van Sokrates dat hoewel hy 'n vrou en kinders gehad het, hy hulle nie as sy eie beskou het nie (*γυναῖκα καὶ παιδιά ἔχοντα, ἀλλὰ ὡς ἀλλότρια*, *Diss IV 1:159*) en dat toe hy homself tydens sy verhoor moes verdedig, hy nie gepraat het soos iemand wat 'n vrou of 'n kind gehad het nie (*μὴ τι ὡς τέκνα ἔχων ἀναστρέφεται, μὴ τι ὡς γυναῖκα, ἀλλ' ὡς μόνος*, *Diss IV 1:162*). Die lewensbeskouing van Sokrates soos dit hier verwoord is, klop volledig met die Stoïsynse ideaal van nie aanhanklik te wees aan mense of aan besittings nie. En dit is 'n ideaal wat ten alle tye en onder alle omstandighede geld. Of dit wat Paulus in 1 Korintiërs 7:29-31 sê, volkome hiermee korrespondeer, is egter 'n vraag en sal getoets moet word.

Dat die betrokke woorde van Paulus gelees en verstaan moet word teen 'n eskatologiese (Bultmann 1968:186; Conzelmann 1968:307; 1969:158; Klein 1982:282; Froitzheim 1982:25) of miskien meer bepaald 'n apokaliptiese (Schrage 1964:139; Schulz 1987:376) agtergrond, staan buite diskussie. Uitdrukkings soos *διὰ τὴν ἐνεστώσαν ἀνάγκην* (v 26), *θλίψις* (v 28), *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν* (v 29) en *παράγει κτλ* (v 31) dui onbetwisbaar in hierdie rigting (so tereg o a Conzelmann 1969: 158; Schrage 1995:171). Die vraag is natuurlik wat dit alles behels en of dit die moontlikheid uitsluit dat Paulus hom hiermee by die Stoïsynse denke aangesluit het. Sommige (bv Schulz 1987:376; vgl Barrett 1968:178; Lohse 1974:100) is ook soos Schrage van oortuiging dat die eskatologiese of dan apokaliptiese karakter van Paulus se woorde verwantskap met die Stoïsynse denke uitsluit. Ander oordeel weef dat dit nie die geval hoef te wees nie (Conzelmann 1969:158; vgl Bornkamm 1969:212) of dat 'n kombinasie van die Stoïsynse en die apokaliptiese elemente volkome denkbaar is (Deming 1995:192-197). Hoewel daar nie voldoende rede is om te ontken dat Paulus minstens ten dele deur Stoïsynse denke beïnvloed kon gewees het nie, is dit sonder twyfel so dat sy uitsprake in 1 Korintiërs 7 alleen teen die agtergrond van sy verstaan van die Christusgebeure beoordeel behoort te word. Soos reeds gesê, is die ideaal om gedistansieerd van aardse dinge te lewe, vir die Stoïsyn iets wat deur innerlike ont-trekking aan die wêreld bewerkstellig kan word. Vir Paulus daarenteen is dit duidelik nie iets waartoe die mens op eie inisiatief besluit of wat hy/sy bloot deur innerlike ont-trekking kan vermag nie. Vir die Stoïsyn is dit iets wat daaglik nagestreef moet word, ongeag die tyd of omstandighede. Vir Paulus hang dit onlosmaaklik saam met die nuwe bedeling wat met Christus ingetree het.

Dat dit Paulus se oortuiging was dat die geloofsgemeenskap wat deur geloof in die evangelie tot stand gekom het, nie alleen 'n totaal nuwe gemeenskap binne die wêreldse bestel gevorm het nie, maar ook as 'n eskatologiese fenomeen in hierdie wêreldtyd na vore getree het, het geen bewysvoering nodig nie. Onder die term 'eskatologies' moet

in hierdie geval egter nie alleen die tydsdimensionele aspek verstaan word nie, dit wil sê die feit dat dit vir Paulus 'n uitgemaakte saak was dat die wêreld nog maar net vir 'n kort tydjie sou bestaan en dat die kerk dus in hierdie sin 'n fenomeen van die eindtyd was nie. Nee, dit moet in die eerste plek kwalitatief verstaan word as verwysende na die kerk as 'n totaal andersoortige gemeenskap van mense wat nie meer deel van hierdie wêreld is nie en wie se burgerskap nie meer 'n aardse is nie, maar 'n hemelse (kyk Becker 1989:262). Becker is reg wanneer hy sê dat as in aanmerking geneem word hoe 'n simbiotiese eenheid godsdienste, kultuur en politiek in die antieke wêreld gevorm het, 'n mens nie genoeg kan beklemtoon watter breuk geloof in die evangelie vir Christene teweeggebring het en hoe diep Christenwording in die lewe van mense ingegryp het nie (Becker 1989:263). Maar hoewel Christenwording vir die gelowiges 'n breuk en 'n konfrontasie met die godsdienste van die Nuwe-Testamentiese tyd en wêreld ingehou het, was dit nie moontlik om dit ook na die terreine van kultuur, politiek en samelewing uit te dra nie. As primêre rede hiervoor sal waarskynlik aangegee moet word die praktiese probleem dat dit eenvoudig nie vir die handjiewel Christene moontlik was om die wêreld van hulle tyd en omgewing na hulle smaak te omvorm of in alle geledinge te 'verchristelik' nie. Dit is egter 'n vraag of dit as enigste rede aangevoer kan word. Indien aanvaar sou moes word dat dit die enigste rede was, was daar nog altyd die weg van askese vir die Christene oop, iets waarmee hulle nie in hulle omgewing onbekend was nie. Vir hierdie opsie het hulle duidelik nie gekies nie, 'n feit waarvan daar dan ook dikwels in die geskiedenis van die navorsing gewag gemaak is.

Dat dit vir Paulus om meer as 'n praktiese probleem gegaan het, kan nie in twyfel getrek word nie en dit hang saam met sy beskouing oor die kerk as 'n nuwe en kwalitatief andersoortige gemeenskap, 'n eskatologiese gemeenskap. Soos reeds hierbo gesuggereer is, moet die tipering van die kerk as eskatologiese fenomeen in die eerste plek verstaan word as verwysende na die eksistensie-vorm van die kerk. En as 'n mens in die lig van Paulus se versta 1 van die kerk sou vra waardeur hierdie eksistensie-vorm gekenmerk word, dan blyk dit die vryheid van die Christen te wees (Conzelmann 1968:307; vgl ook Schrage 1995:172). Hierdie vryheid bestaan enersyds daarin dat ek bevry is van my aanhanklikheid aan en afhanklikheid van hierdie wêreld, van my sorg om myself en my heil, en andersyds dat die wêreld vir my tydlik en saaklik tot 'n einde gekom het (vgl Klauck 1984:56).

Hiermee is egter nog lank nie alles gesê nie. Paulus het naamlik besef dat hoe reël die nuwe bedeling in Christus ook al was, die ou bedeling nog nie tot 'n einde gekom het nie, dat die kerk dus juis 'n bestaan in die ou bedeling voer en moet voer. Maar in terme van die kerk se nie-wêreldse karakter kan die kerk hierdie bestaan in die wêreld nie anders voer as om in 'n dialektiese verhouding tot die wêreld te staan nie (kyk Schrage 1982:193; 1995:175; en vgl Conzelmann 1968:281). Dit beteken dat vir die kerk sowel wêreldvlug as wêreldslug uitgesluit is. En dit is klaarblyklik hoe Paulus

se standpunt in 1 Korintiërs 7:17-31 verstaan moet word, dit wil sê beide wat betref die 'bly in die posisie' waarin die gelowiges hulle bevind het toe hulle gelowig geword het en die 'voortgesette deelname' aan dinge van die wêreld nadat hulle tot geloof gekom het.

Daar heers bykans konsensus daaroor dat Paulus se oproep tot die handhawing van 'n bepaalde vryheid teenoor die wêreld nie gemotiveer was deur 'n gevoel van pessimisme, sinisme, skeptisisme, asketisme, mistisisme of 'n dualistiese geringskatting van die materiële nie (kyk o a Botman & Smit 1988:74; Strobel 1989:128). Maar net soos hy wêreldveragting en wêreldontvlugting as opsies vir Christene afgewys het, so het hy wêreldvergoddeliking en wêreldsg afgewys. Dit wil dus voorkom of hy gekies het vir 'n kritiese middeweg tussen *ver*-wêreldliking en *ont*-wêreldliking (kyk Schrage 1982:193; Klein 1982:282). Maar wat impliseer dit vir die lewe van die gelowiges in hierdie wêreld? Of anders gestel, wat moet in hierdie verband presies afgelei word van die uitdrukking *ὡς μή?* En sou dit wat hier van die wêreldbetrokkenheid van die gelowiges gesê word, ook van toepassing gemaak kan word op die kerk as versameling van gelowiges, die kerk as sogenaamde 'instituut'?

Wat in die eerste plek voor die hand liggend blyk te wees, is dat wat Paulus wel in verband met deelname aan die dinge van die wêreld sê, by wyse van toelating gebeur, om dit so te stel, en nie by wyse van voorskrif nie. Dit is ook in lyn met die advies wat hy in 1 Korintiërs 7 gee in verband met trou of nie trou nie. Hoewel hy dit nie afkeur dat mense trou nie, stel hy dit tog duidelik dat dit vanweë die moeilike tye wat in die nabye toekoms voorlê (v 26, 27) en ter wille van toewyding aan die Here (vv 32-35), beter is om nie te trou nie (v 38, 40). Dit blyk dus dat hy nie van die gelowiges verwag dat hulle aan wêreldse dinge móét deelneem nie, maar wel dat as hulle daaraan deelneem, dit op 'n 'asof nie' wyse moet geskied. Soos reeds gesê, is die motivering vir hierdie ingesteldheid jeens die wêreld tweërlei van aard. Dit berus enersyds daarop dat die gelowige in Christus aan die wêreld ontruk is, en andersyds dat die wêreld vanweë die gelowige se verbondenheid met Christus en op grond van die feit dat die wêreld hy sy einde gekom het, 'n *ἀδιάφορον* geword het. Dit kom daarop neer dat die wêreld vir die gelowiges 'om 't ewe' geword het en dat hulle dus teenoor die wêreld 'n houding van neutraliteit, van *ἀταραξία* moet inneem, selfs al sou hulle nog aan die dinge van die wêreld deelhê of deelneem.

Sou dit, indien bogenoemde interpretasie reg laat geskied aan Paulus se denke oor die onderhawige saak, beteken dat daar in die wêreld niks is wat as waardevol beskou kan word nie en dat die Christen derhalwe negatief moet staan teenoor alles wat daar in die wêreld is en gebeur? Hierop moet in die eerste plek geantwoord word dat, benevens die reeds genoemde feit dat Paulus die kerk as 'n eksklusiewe gemeenskap teen-

oor die wêreld gesien het, sy uitsprake oor die Christen se verhouding tot die wêreld so sterk deur sy *Naherwartung* bepaal was dat dit bykans onmoontlik is om te sê hoe hy oor die saak sou geoordeel het as hy nie die einde van die wêreld so spoedig verwag het nie. Hy het tydens die neerskryf van sy advies aan die Korintiese Christene eenvoudig nie voorsien dat die kerk langer in hierdie wêreld sou moes bestaan as vir nog net 'n paar jaar nie, aangesien hy, soos bekend, die wederkoms van Christus nog in sy eie leeftyd verwag het (1 Kor 15:51; kyk ook 1 Tess 4:16-17). Hiermee word nie gesuggerer dat hy die kerk sou geadviseer het om maar in die wêreld op te gaan indien hy sou gewet het dat die kerk nog vir baie eeue 'n tuiste in hierdie wêreld sou moes vind nie. Feit is net dat sy advies slegs betrekking het op die betreklike kort bestaansperiode wat hy nog vir die kerk in hierdie wêreld voorsien het. Daarom sou die maklikste antwoord op die vraag hierbo gewees het om eenvoudig te sê: 'Ons weet nie' of 'Dit is 'n non-vraag'. Om so te antwoord, sal in terme van die genoemde historiese kontingensie van die teks deels verantwoord wees, maar bevredig tog nie heeltemal nie. Dit bevredig nie, juis omdat die *Naherwartung* nie die enigste motivering vir Paulus se advies is nie, maar, soos reeds aangedui, ook die feit dat die kerk reeds aan die wêreld ontruk is, *entwelligt* is. 'n Mens sou natuurlik kon voortgaan om te vra hoe lank hy sou meen dat selfs 'n *entwelligte* kerk so 'n $\omega\varsigma\ \mu\eta$ houding teenoor die wêreld sou kon handhaaf, maar ons laat dit daar.

Wat moet nou ons antwoord wees op die vraag of Paulus negatief ingestel was teenoor wêreldse instellings as sodanig? Hierop kan ons antwoord dat hoewel hy van Christene verwag om nie konform aan die wêreld te word nie (Rom 12:2), hy nie werklik hierdie instellings negatief beoordeel nie, maar dit bloot as verbygaande en as fakties uitgedien verklaar. Om dit anders te stel, 'n mens sou minstens nie voldoende grond kon vind om hom van kultuurvyandigheid te beskuldig nie. Wat hy wel van oortuig was, was dat 'n kultuurprodukt of wêreldinstelling in die lig van die Christen se nuwe verbondenheid met Christus en sy/haar nuwe, eskatologiese eksistensie, nie vir die Christen se geloofslewe relevant was nie. Maar juis om hierdie rede sal 'n mens kwalik kan verwag dat hy positief ingestel sou kon wees teenoor dinge wat per slot van sake nie ter sake was nie. Om te sê dat hy waarskynlik nie as sodanig negatief teenoor alles gestaan het nie, hoef dus nog nie te beteken dat hy dalk wel positief teenoor sommige gesind was nie. Daar moet egter op gewys word dat hy wel van oordeel was dat 'n mens jou burgerlike verantwoordelikhede moes nakom (Rom 13:1-7) en jou alledaagse pligte in die samelewing moes uitvoer (1 Tess 4:11), iets ten opsigte waarvan hy self 'n voorbeeld gestel het (1 Kor 4:12). Soos hierbo geblyk het, is die geval van Romeine 13:1-7 besonder problematies. Selfs al word die moontlikheid verwerp dat dit 'n interpolasie is, word allerweë aanvaar dat ons hier te make het met 'n tipies

sinagogale benadering oor 'n mens se verhouding tot die owerheid. Indien ons wel hier met Paulus self te doen het of met 'n standpunt wat hy ondersteun het, is die minste wat ons hieruit kan aflei dat hy van oordeel was dat 'n Christen wetsgehoorsaam en nie 'n opruier of opstandeling teen die owerheid mag wees nie. Hy en sy lesers sou beslis ook nie in die duister gewees het oor die risiko verbonde aan 'n rebelse optrede teen die owerheid van hulle tyd en omgewing nie. Hierbo by die bespreking van sy uitsprake in 1 Korintiërs 7:17-24 het ons ook reeds gesien dat hy van oordeel was dat 'n mens nie moet dink dat jy jou posisie of status of sosiale verbintenis in die samelewing moet verander omdat jy Christen geword het of om daardeur 'n beter Christen te wil wees nie. Hy het dus geoordeel dat 'n mens jou nie aan die burgerlike lewe kan of moet onttrek nie. En hoewel hy die praktyk van Christene om hulle onderlinge geskille voor die wêreldse hof te probeer besleg, striemend veroordeel het, het hy nie die sekulêre regsinstelling en -praktyk as sodanig afgewys nie.

Al is die gegewens ook uiters skaars, kan ons seker uit wat pas hierbo gesê is, met 'n redelike mate van sekerheid aflei dat Paulus betreklik positief ingestel moet gewees het teenoor minstens die instellings wat vir die daaglikse funksionering van die samelewing noodsaaklik was, al was dit dan ook net vir die kort oorgeblewe tyd van hierdie wêreld se bestaan. Hy sou in die lig hiervan dan seker ook nie van Christene verwag het om hulle te onttrek aan wat in sy tyd as kulturele aktiwiteite getipeer kon word nie. Dat hy Christene egter ook sou aanmoedig om hulle vir kulturele sake te beywer, blyk in die lig van die gegewens uiters onwaarskynlik te wees. Maar indien die onwaarskynlike dalk tog die geval sou wees, sou hy sonder twyfel ook en veral in hierdie verband die voorwaarde stel dat die Christen se betrokkenheid in geen opsig sy/haar toewyding aan die Here mag belemmer nie. Met ander woorde, wat in 1 Korintiërs 7:32-35 gesê word in verband met die noodsaaklikheid dat 'n man of vrou met die oog op toewyding aan die Here, sonder wêreldse sorg behoort te wees, kan met goeie reg net so van toepassing gemaak word op die Christen se deelname aan enige ander wêreldse aktiwiteit. Afgesien dus van die feit dat deelname aan wêreldse, of dan kulturele, aktiwiteite volgens Paulus geen heilswaarde het nie, sou hy beslis ook in hierdie geval gesê het dat hy met die oog op toewyding aan die Here wil hê dat die Christen *ἀμέριμνος* (vgl 1 Kor 7:32) moet wees, dat daar derhalwe van die Christen eerder gesê moet kan word *μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου* as dat van hom/haar gesê sal word *μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου* (vgl 1 Kor 7:32,33). Wat ten slotte in verband met die Christen se deelname aan die dinge van die wêreld beklemtoon moet word, is dat dit in geen geval, om dit so te stel, om *geloofsdeelname* gaan nie. Met ander woorde die Christen se deelname aan hierdie dinge is nie uitdrukkingsvorme van sy/haar geloof nie, hoewel hy/sy natuurlik as *gelowige* daaraan deelneem. Hierdie feit is baie belangrik om in gedagte te hou, omdat dit implikasies het vir die vraag na die verhouding kerk en wêreld.

As Paulus met wat tot dusver gesê is oor die verhouding van die individuele Christen tot die wêreld, reg verstaan is, wat hou dit in vir die kerk se verhouding tot en rol in die wêreld? Wat onder andere 'n antwoord op hierdie vraag gekompliseerd maak, is die feit dat Paulus nie die kerk as so 'n institusionele entiteit geken het as wat dit vandag geword het nie. Die kerk was vir hom in 'n sekere sin die versameling van individuele gelowiges, hoewel hy dit nie bloot as die somtotaal van die gelowiges gesien het nie maar as tydlik en saaklik voorafgaande en méér as die somtotaal van die individuele gelowiges (kyk Bultmann 1968:311; Conzelmann 1968:281,289; Bornkamm 1969:185; Pelser 1994:320-321). Nietemin sal 'n mens, selfs as die moderne kerkbegrip as vertrekpunt geneem word, kwalik kan veronderstel dat Paulus oor die situasie van die kerk anders sou geoordeel het as oor dié van die individuele gelowige. Hy sou dus ook van die kerk dieselfde eskatologiese vryblywendheid en ongekompromitteerdheid verwag as wat hy van die individuele gelowige verwag het. Maar ook in die geval van die kerk sou dit nie anders as op 'n dialektiese wyse kon geskied nie, sodat wêreldvlug so min as wêreldsgug, wêreldveragting so min as wêreldvergoddeliking 'n opsie kon wees.

En tog, al sou daar ook van die kerk gesê moet word dat dit in dieselfde dialektiese verhouding as die individuele gelowige tot die wêreld staan, 'n verhouding van nie-ontwêreldliking sowel as nie-verwêreldliking, blyk daar in die breë gesien, genoeg rede te wees om aan te neem dat die situasie van die kerk wel van dié van die individuele gelowige verskil. Die kerk as liggaam van Christus kan naamlik nie anders gesien word as kwalitatief verskillend en te onderskeie van die wêreld nie (kyk Pelser 1994: 323). Anders as die individuele gelowige wat nie anders kan as om nog in hierdie wêreld te lewe nie en volgens Paulus ook nog aan wêreldse dinge mag deelneem, kan die kerk vanweë sy aard en roeping nie 'n wêreldse verbintenis en program hê nie, al sou so 'n program ook hoe verdienstelik skyn te wees. Terwyl die individuele gelowige, met die genoemde voorbehoude in ag genome, dus voluit by kulturele aktiwiteite betrokke kan wees, lyk dit nie of kerklike betrokkenheid by sodanige aktiwiteite met Pauliniese denke oor die wese en roeping van die kerk te versoen is nie. Hierbo is daarop gewys dat die deelname van die gelowiges aan die dinge van die wêreld nie uitdrukking van hulle geloof is nie, met ander woorde dat dit nie geloofsfunksies is wat daardeur tot uiting kom nie. Wat van die individuele gelowige geld, geld prinsipiël in 'n nog groter mate van die kerk. Die kerk het streng gesproke nie soos die individuele gelowige 'n burgerlike lewe om aan deel te neem nie en geen aktiwiteit op die terrein van die burgerlike lewe kan uitdrukking wees van *kerkwees* in die wêreld nie. Die kerk is immers nie deel van die burgery nie, maar 'n ἄλλο γένος. Daarom kan die kerk nie die vennoot van 'n volks- of 'n kultuurgroep wees nie en is aktiwiteite soos die bevoor-

dering van volksidentiteit, taal, musiek, kuns, die viering van volksfeeste ensovoorts nie die amptelike verantwoordelikheid van die kerk nie en word daar buite die kerk se terrein beweeg as die kerk daaraan deelneem. Aktiwiteite soos hierdie is die voorreg en die verantwoordelikheid van die lede van 'n volk en daarom alleen van lidmate van die kerk in soverre as wat hulle lede van 'n bepaalde volk of kultuurgroep is. Soos hierbo reeds met betrekking tot individuele gelowiges opgemerk is, is dit nog meer ondenkbaar dat Paulus sou oordeel dat dit op die weg van die kerk lê om mense aan te moedig om hulle vir die behoud van volksidentiteit of vir die bevordering van kultuur te beywer. Hoewel die kerk vir die doeleindes van evangelieverkondiging van 'n kultuurprodukt soos taal gebruik maak, is die bestaan van die kerk nie afhanklik van die bestaan of voortbestaan van 'n volk of 'n bepaalde kultuur nie. Indien 'n volk dus sou ophou bestaan of van karakter sou verander, sal dit nie die einde van die kerk beteken nie. Die kerk sal in so 'n geval bloot ophou om onder die betrokke volk te bestaan of die kerk sal in die nuwe situasie voortwerk. Selfs onderwys, hoe 'n verdienstelike en belangrike saak dit ook al mag wees, blyk nie die taak van die kerk te wees nie, so min as wat dit die taak van die skool is om die evangelie te verkondig. Onderwys is die verantwoordelikheid van die ouers, terwyl kategetiese die taak van die kerk én die ouers as gelowiges is. Die taak van die kerk is niks meer maar ook niks minder nie as om die evangelie só te verkondig en die kerk se pastorale werk só te doen dat waar Christene hulle ook mag bevind of waar hulle ook al kultureel bedrywig mag wees, hulle dit as *gelowiges* sal doen en hulle in die proses soos gelowiges sal gedra. Natuurlik het Paulus hom nie só oor hierdie sake uitgelaat nie, maar dit lyk onwaarskynlik dat hy hom anders hieroor sou uitlaat, sou hy op 'n navraag hieroor moes reageer.

8. SAMEVATTING

Alvorens ek saamvat, is dit nodig om daarop te wys dat wat hierbo aan die hand van Paulus se uitsprake beredeneer is oor die gelowige of die kerk se deelname of nie-deelname aan wêreldse instellings, niks minder en niks meer was as *afleidings* wat ek meen met reg op grond van die genoemde uitsprake gemaak kan word nie. Hiermee is dus nie gesê dat dit as *voorskriflik* vir alle tye en omstandighede beskou moet word nie. Ek het ook aangedui dat nie buite rekening gelaat kan word dat Paulus se siening tot op groot hoogte situasiebepaald en in ooreenstemming met sy wêreldbeskouing was nie, 'n wêreldbeskouing wat nie meer of nie meer ten volle deur ons gedeel word nie. Ek wil egter weer beklemtoon dat sy oortuigings nie net deur sy *Naherwartung* bepaal was nie, maar beslis ook deur sy beskouing oor die kwalitatiewe andersheid van die gemeenskap van gelowiges (kerk) as eskatologiese fenomeen. Dit is met hierdie Pauliniese denkwys dat ek my kan vereenselwig omdat dit vir my prinsipieel die aanvaarbaarste blyk te wees wat betref die vraag na die verhouding kerk en wêreld/kultuur.

Indien dit wat ek probeer beredeneer het, wel 'n redelike weergawe van die Pauliniese standpunt(e) oor die onderhawige onderwerp is, blyk dit 'n geregverdigde gevolgtrekking te wees om te sê dat hoewel Paulus nie van gelowiges verwag het om hulle uit die wêreld te onttrek nie, hy minstens van hulle verwag het om 'n kritiese afstand teenoor alles in die wêreld te openbaar. Afgesien van die verganklikheid en die verwagte spoedige einde van die wêreld en alles wat daarvan deel is, het hy geoordeel dat die Christene in terme van hulle nuwe verbondenheid en identiteit vry moes bly teenoor die wêreld, selfs al sou hulle nog aan wêreldse aktiwiteite en instellings deelhê. Dit is dus in die grond van die saak die Christelike vryheid wat die deurslaggewende is, die vryheid om aan alles deel te mag neem of te mag hê, maar met 'n baie pertinente voorbehoud: 'n mens moet jou nie daardeur laat oorheers nie (1 Kor 6:12), want dan is jou vryheid daarmee heen, en dit moet nie in die weg staan van onverdeelde toewyding aan die Here nie (1 Kor 7:35).

Dit het verder duidelik geword dat Paulus die gelowiges nêrens aangemoedig het om aan wêreldse praktyke deel te neem nie. Wat hy oor deelname gesê het, het hy by wyse van toelating gesê, dit wil sê dat dit kón, nie dat dit móés nie. Wat hy in 1 Korintiërs 7:35-40 oor trou of nie trou nie sê, kan seker met goeie reg ook na ander terreine van die Christen se lewe uitgebrei word. Dit sal beteken dat hy ook ten opsigte van ander dinge waarby 'n mens normaalweg in hierdie wêreld betrokke is, sou oordeel dat indien moontlik, 'n mens ter wille van toewyding aan die Here liever nie daaraan moet deelneem nie. Die deelname of nie-deelname aan wêreldse aktiwiteite lewer as sodanig egter geen bydrae tot die Christen se saligheid nie en moet daarom wat die saligheid betref, as *ἀδιάφορα* beskou word. Omgekeerd is die deelname van Christene aan sodanige aktiwiteite nie die tot uitdrukking kom van hulle geloof nie, die wyse van deelname daaraan is dit egter wel.

Wat vir die individuele Christen geld, geld natuurlik ook vir die kerk. En tog moet aanvaar word dat die kerk se situasie in dié belangrike opsig van dié van die Christen verskil dat die kerk nie deel van die samelewing is nie, al word die kerk dan ook nêrens anders as in die samelewing aangetref nie. Die feit dat die kerk, wat méér as die individuele gelowige is, nie uit die samelewing of uit die burgery kom en nie deel daarvan is nie, beteken dat die kerk geen kultuurtaak van watter aard ook al daar te vervul het nie. Die taak van die kerk eindig by die verantwoordelikheid om die individuele gelowige *soos 'n Christen* te laat leef en handel, wáár in die wêreld die gelowige hom/haar ook al mag bevind of betrokke by mag wees. Hiernaas kan die kerk alleen nog 'n barmhartigheidstaak hê.

Literatuurverwysings

- Barrett, C K 1968. *The first epistle to the Corinthians*. London: Adam & Charles Black. (BNTC.)
- Becker, J 1989. *Paulus: Der Apostel der Völker*. Tübingen: Mohr.
- Betz, H D 1979. *Galatians*. Philadelphia: Fortress. (Hermeneia.)
- Bornkamm, G 1969. *Paulus*. 2. durchgesehene Aufl. Stuttgart: Kohlhammer. (UTB 119.)
- Botman, H R & Smit, D J 1988. 1 Corinthians 7:29-31 'To live — as if it were not!' *JTSA* 65, 73-79.
- Bultmann, R 1968. *Theologie des Neuen Testaments*. 6. durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr.
- Conzelmann, H 1968. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. Kaiser Verlag: München.
- 1969. *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck. (KEK V.)
- Deming, W 1995. *Paul on marriage and celibacy: The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*. Cambridge: Cambridge University Press. (MSSNTS 83.)
- Diogenes Laertius 1938. LCL.
- Epiktetus 1928. *Dissertationes III & IV*. LCL.
- Froitzheim, F 1982. *Christologie und Eschatologie bei Paulus*. 2. Aufl. Freiburg: Herder.
- Käsemann, E [1951] 1960. Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 214-223. Göttingen: Vandenhoeck.
- 1972. Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in *Paulinische Perspektiven*, 178-210. 2. Aufl. Tübingen: Mohr.
- 1974. *An die Römer*. 2. durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr. (HNT 8a.)
- Klauck, H-J 1984. *1. Korintherbrief*. Würzburg: Echter. (NEB.NT 7.)
- Klein, G 1982. s v Eschatologie. *TRE*.
- Lohse, E 1974. *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer. (ThW 5.)
- Neyrey, J H 1990. *Paul in other words: A cultural reading of his letters*. Louisville: Westminster.
- Oepke, A 1964. *Der Brief des Paulus an die Galater*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK 9.)
- Pelser, G M M 1994. Enkele opmerkings oor die wese van die kerk. *HTS* 50, 311-329.
- 1995. Die kerk in die Nuwe Testament. *HTS* 51, 654-676.

- Riekkinen, V 1980. *Römer 13: Aufzeichnung und Weiterführung der exegetische Diskussion.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. AASF. (Dissertationes Humanarum Litterarum 13.)
- Roloff, J 1993. *Die Kirche im Neuen Testament.* Göttingen: Vandenhoeck. (GNT 10.)
- Schade, H-H 1984. *Apokalyptische Christologie bei Paulus: Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen.* 2. überarbeitete Aufl. Göttingen: Vandenhoeck. (GTA 18.)
- Schmithals, W 1975. *Der Römerbrief als historisches Problem.* Gütersloh: Gerd Mohn. (StNT 9.)
- 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.
- Schrage, W 1964. Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik: Ein Beitrag zu 1 Kor 7,29-31. *ZThK* 61, 125-154.
- 1982. *Ethik des Neuen Testaments.* Göttingen: Vandenhoeck. (GNT 4.)
- 1995. *Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilb.* Solothurn: Benziger. (EKK VII/2.)
- Schulz, S 1987. *Neutestamentliche Ethik.* Zürich: Theologischer Verlag. (ZGB.)
- Strobel, A 1989. *Der erste Brief an die Korinther.* Zürich: Theologischer Verlag. (ZBK 6,1.)
- Weiss, J [1910] 1970. *Der erste Korintherbrief.* Göttingen: Vandenhoeck. (KEK.)