

## HOOFSTUK 3

### PAULUS SE GEBRUIK VAN ἐγκρατεύομαι EN ἀκρασία IN 1 KORINTIËRS

In hoofstuk 4 gaan ek aandag gee aan Paulus se opname van ἐγκράτεια in die lys van die vrug van die Gees in Galasiërs 5. Daar verklaar hy egter nie die term nie en daarom vind ek dit nodig om eers by 1 Korintiërs stil te staan. In hierdie brief gebruik Paulus nie net in twee gedeeltes die woordgroep nie, maar doen dit wel so dat sy verstaan daarvan duideliker word. Hill (1976:72-3) stel dit so: Galasiërs 5:23 "... provides little help in locating the shape of Paul's concept even though it does provide an important link between the concept and the flesh/Spirit distinction. Central to the determination of the shape of the concept are the references found in 1 Corinthians."

Vir die doeleindes van hierdie studie is dit noodsaaklik om die raamwerk af te baken waarbinne Paulus in sy brief aan die Christene in Korinte die "enkratiese" begrippe gebruik. Die historiese situasie, die doel en die samestelling van die brief werk bepalend in op die betekenis wat selfs aan spesifieke begrippe geheg moet word. Byvoorbeeld, die identiteit van die persoon wat die stelling in 7:1 maak: "Dit is goed vir 'n man om sonder 'n vrou te lewe", is bepalend vir die interpretasie van die hele hoofstuk. Sodanige vooropgestelde uitgangspunte bring noodwendig 'n subjektiwiteit mee, maar ek vertrou dat die eksegete wat ek van die betrokke perikope gaan doen, daartoe sal bydra dat bepaalde stellinginnames kontekstueel gekontroleerde subjektiwiteit is.

#### 3.1 DIE HISTORIESE SITUASIE TER AGTERGROND VAN 1 KORINTIËRS

Twee aspekte is belangrik vir die verstaan van Paulus se kontak met die Korintiërs. Eerstens het ons hier te doen met die inbeweeg van die evangelie in die Hellenistiese wêreld. Dit is vandag vir ons moeilik om ons in te dink watter geweldige verskuiwing ingetree het toe die evangelie sy Joods-Palestynse bedding verlaat en die

Hellenisme van die antieke Mediterreense wêreld betree het. Dit het ingehou dat die relatief veilige en bekende denkpatriene wat die Judaïsme as groeibodem aan die vroeë kerk gebied het, agtergelaat is. In die kontak met ander gevestigde godsdienstige en filosofiese tradisies en vreemde gebruike, moes daar nuut en kreatief gedink word vanuit die heil wat God in Christus aan die wêreld bied. 'n Mens kry die indruk uit die Korintiese korrespondensie dat Paulus aan die diep kant ingegooi word en op staande voet moet raad gee. Tiperend van hierdie situasie is die talle kere wat Paulus opmerk dat hy oor 'n bepaalde saak nie 'n woord of opdrag van die Here het nie, maar uit sy eie ondervinding en insig raad gee (Van Zyl 1992:120-1).

Die tweede aspek is die opset in die kerk in Korinte. Wanneer Paulus in 50 nC in Korinte aankom en een en 'n driekwart jaar daar deurbring, tref hy 'n stad aan wat sy derde hoogbloei-periode beleef. Na hoogtepunte in sy Griekse verlede gedurende die sewende, en vierde tot tweede eeu voor Christus, is die stad in 146 vC deur Rome met die grond gelyk gemaak. Eers in 44 nC begin Korinte as stad herleef toe Julius Caesar dit as 'n Romeinse kolonie herstig. Die nuwe Korinte was primêr 'n vooruitstrewende Romeinse stad (Thiselton 2000:3 e.v.). Daarmee moet weldeeglik rekening gehou word wanneer ons Korintiërs lees. Winter (2001:11) beklemtoon hierdie aspek:

“Corinth, therefore, was not a Greek city with a Roman façade. It was conceived of, and deliberately laid out, as a thoroughly Roman colony. *Romanitas* describes the architectural style of first-century Corinth, and it reflected an ideological outlook which provides important evidence of Corinth's culture in Paul's day.”

As belangrike hawestad het dit gou 'n kosmopolitiese bevolking ontwikkel. Die oorspronklike Griekse inwoners was nie meer in die meerderheid nie. Van oral oor uit die Romeinse Ryk het nuwe intrekkers hulle in Korinte gevestig. Vreemde idees en godsdienste het daarmee saam hulle intrek geneem. Sinkretisme was aan die orde van die dag. Soos verwag kan word van 'n hawestad wat alle soorte mense aantrek, het allerlei sosiale euwels en sedelike

wantoestande voorgekom. Hierbenewens het daar ook 'n sterk Joodse gemeenskap ontstaan.<sup>23</sup> Brown (1988:52) noem die gemeente nie verniet 'n 'sociological beargarden' nie!

Hierdie onmiddellike omgewing het sy stempel op die kerk in Korinte afgedruk: daar was 'n gebrek aan homogeniteit. Jode én nie-Jode behoort aan die gemeente en daar is 'n sterk sosiaalekonomiese verdeling. Die welvarendes was waarskynlik in die minderheid, maar het sekerlik die leierskorps uitgemaak, terwyl die grootste deel van die kerk uit die laer arm klasse gekom het, waaronder ook slawe. So 'n gemeente-opset is 'n gewisse resep vir allerlei spanninge: ons lees van partyskappe (1 Kor 1:12, 3:1-22) en klasseverskille (vgl. 11:21). Ook die milieu waarin die gemeente leef, eis dat Paulus aan allerlei konkrete kwessies aandag gee en op spesifieke vrae antwoord. (Van Zyl 1992:121-2).<sup>24</sup>

Chow (1992) se sosio-historiese studies rondom patronaatskappe in Korinte werp groot lig op die interaksie binne die plaaslike Christelike kerk. Hy sluit aan by Theissen se sosio-historiese benadering. Theissen (1982:69-174) se oorkoepelende tesis is dat die basiese verdeeldheid in die gemeente tussen die rykes en die armes was, maar dat dit spruit uit 'n wedywering tussen die rykes. Aangesien die rykes patronaatskap aanvaar het vir die huisgemeentes en gewoonlik vir die rondreisende predikers, het daar wedywering tussen die verskillende patronaatskappe, soos dit tot uiting kom in die verskillende huisgemeentes, ontstaan. Chow oordeel egter dat Theissen se verklaring ons nie help om te verstaan hoe die kerk 'n tipe verenigde front teenoor Paulus vorm nie. Verder meen hy dat Theissen se siening van Paulus se benadering teenoor die gemeente – laasgenoemde verwys daarna as *liebepatriarchalismus* – nie in die geval van Paulus se eis oor optrede teenoor die onsedelike man van hoofstuk 5 'n voldoende verklaring bied nie (1992:22-23). Fee (1987:4-15) stem wel saam dat daar interne verdeeldheid was, maar sien die konflik tussen die gemeente en sy stigter as die groter probleem. Sommige

<sup>23</sup> Dit is nie duidelik hoe groot die Joodse deel van die bevolking in Paulus se tyd was nie, want Chow (1992:79) kom tot die gevolgtrekking dat getuienis wat gewoonlik gebruik word, op 'n later tydperk dui. Klaarblyklik was die Jode in elk geval nie 'n invloedryke groep gewees nie.

<sup>24</sup> Vergelyk ook Meeks se tekening van die vroeg-Christelike wêreld en die sosiale faktore en invloede wat 'n rol speel. Ek kom in Hoofstuk 5 weer terug na hierdie aspek. (Meeks 1986:131 e.v., ook Meeks 1993).

gemeentelede, na alle waarskynlikheid gelei deur sekere weldoeners, het die gemeente in 'n anti-Pauliniese rigting gelei wat vir Paulus 'n krisis ten opsigte van sy apostelskap en sy evangelie meebring. Die kernverskil tussen hulle en Paulus was hulle verstaan van wat dit beteken om “geestelik” (*pneumatikos*) te wees (Duling 1994:199-201). Dit lyk of die leiers van die gemeente geglo het dat hulle baie spesiaal deur die Gees bemagtig is om die gemeente te lei en hulle spreekbuis te wees.<sup>25</sup> Daarom konfronteer hulle hom wanneer hy weier om hulle patronaatskap te aanvaar (9:1-19). Tog beteken dit nie dat die verhouding tussen Paulus en hulle op breekpunt was nie: hulle skryf darem nog vir hom en vra sy raad, en hy het nog die vrymoedigheid om 'n offergawe onder hulle in te samel (Carson 1992:281).

Chow toon myns insiens oortuigend aan dat patronaatskappe 'n grondliggende rol in verhoudinge in Romeinse Korinte gespeel het (1992:38-82). Binne so 'n netwerk van patronaatskappe, “...it would be most unrealistic to expect the Christians there to be wholly untouched by its influence and to behave in a completely new way immediately after their conversion” (1992:82).<sup>26</sup> Nadat Chow die rol van patronate binne die Korintiese gemeente ondersoek het (1992:83-112), kom hy tot die slotsom: “Paul...had been challenged by some rich and powerful patrons in the church partly on grounds that he did not look like an apostle since he worked to support himself and refused to accept financial support from the church, that is, from them.” Hy is van mening dat die sinkretistiese milieu wel 'n godsdienstige verklaring bied vir die teologie van die Korintiërs, maar dat die sosiale realiteite daaragter – en veral die rol van patronaat-kliënt verhoudinge in die kerk – 'n groter rol gespeel het as wat akademië toegee (1992:113-120). Veral die Korintiërs se verbintenisse met sekere heidene in die gemeenskap neem hy onder die loep en kom tot die slotsom:

“... it is possible to postulate that they (powerful people in the church) owed their influence not only to their wealth, but also to their connections with other powerful people in the colony.

<sup>25</sup> Vergelyk ook die werk van Gundry-Volf: **Celibate Pneumatics and Social Power: On the Motivations for Sexual Ascetism in Corinth**, beskikbaar by <http://www.uts.columbia.edu/~usqr/gundry.htm>, p. 6.

<sup>26</sup> Hier is dit belangrik om in ag te neem dat terminologie binne die 'vriendskap' betekenisveld meermale gebruik is om die sosiale verskille tussen weldoeners en hulle “kliënte” te verbloem (Joubert 2000:37).

Secondly...there was a group of people in the church who, through lawsuits, marriage or social fellowship with the powerful leaders in the colony, constantly sought to gain more, including possessions, power and honour” (1992:166).

In aansluiting hierby is dit belangrik om in ag te neem dat die Romeinse reg met dubbele standarde gewerk het: een vir die elite en ‘n ander vir die res van die mense (Winter 2001:58-75). Daar was ‘n groep in die kerk van Korinte wat sonder huiwering dieselfde dubbele standarde in die gemeente toegepas het. Noodwendig bring dit hulle in botsing met Paulus.

Paulus het in sy persoonlike optrede, en nou in sy briewe, die Korintiese sosiale strukture kom omkeer: hy stel self die voorbeeld van dit wat hy wil hê dat leiers (weldoeners) in die gemeente moet doen: hulle behoort te dien sonder inagneming van die waarde wat mense kan hê om persoonlike aspirasies te bevorder, soos wat in die Romeinse<sup>27</sup> patronaatsstelsel gebeur het (Winter 2001:203).

‘n Verbandhoudende saak is die rol wat mense se belewenis van eer en skande in die sosiale lewe gespeel het:

“All cultures have some kind of symbolic construction of honor, and all cultures have a sense of social shame. The contention of those who maintain a common cultural heritage in Mediterranean societies is that fundamental values of these societies revolve around honor and shame especially as a way of structuring social relationships through sex and gender roles” (Osiek & Balch 1997:38 e.v.)

Joubert (2001b:3) beklemtoon dat die antieke Mediterreense gemeenskap, in hulle strewe na eer en vermyding van skande, van die vertrekpunt uitgegaan het dat goedheid/die goeie beperk was:

“Within cultures of this nature, there is a constant shortage of all of life’s necessities, such as wealth, health, food, money, honour, and land. The only option available to individuals

<sup>27</sup> Joubert (2001a:17-25) kom tot die slotsom dat daar ‘n onderskeid getref moet word tussen patronaatskap in die oorwegend Romeinse omgewings – soos in Korinte – en *euergetisme* in die Hellenisties-Joodse omgewing.

within limited good environments to increase their limited quantities, is to challenge the honour of others.” “Most forms of social interaction in the ancient Graeco-Roman world, from invitations to banquets, public debates, athletic competitions, meals, to gift-exchanges, were turned into competitions for honour.”

Veral in Paulus se verdediging van sy apostelskapstyl speel die kwessie van eer en skande ‘n rol.

Vanuit hierdie konstruksie van die situasie in Korinte kry ons dus ‘n duidelike prentjie van die samestelling van die kerk aldaar. Dit is ‘n Hellenistiese gemeente met ‘n Joodse minderheid. Die meerderheid van die gelowiges is van die onderste deel van die sosio-ekonomiese spektrum afkomstig, hoewel daar enkele gegoede families was wat ook lidmate was. As mense uit die heidendom het hulle hul Hellenistiese lewens- en wêreldbeskouing laat inspeel in hulle Christelike geloof. Dit het nog steeds meegespeel in die bepaling van hulle etiese waardes. Anders gestel, al was hulle ‘n Christelike gemeenskap, was ‘n te groot deel van die omgewing in Korinte nog in hulle gedrag te bespeur. Die brief wat ons voor ons het, is ‘n poging om daardie stuk van die “ou Korinte” in hulle, uit te sny. (Fee 1987:4).

Paulus skryf hierdie brief voor Pinkster in 55 nC vanuit Efese.<sup>28</sup> Ek aanvaar dat die brief soos ons dit voor ons het, ‘n eenheid is.<sup>29</sup> Fee kom tot die slotsom dat sogenaamde teenstrydighede in elk geval eksegeties uitgesorteer kan word.

‘n Belangrike vraag wat aandag verg, is hoe dit moontlik is dat in die kerk in Korinte so gou na Paulus se vertrek soveel probleme kon ontwikkel het. Paulus ag dit nodig om vir hulle te skryf oor sake wat hy sekerlik kon aangespreek het toe hy lank by hulle vertoef het. ‘n Aantal aanduidings gee ‘n mens ‘n idee van hoe die gemeente na slegs enkele jare gelyk het:

❖ ‘n Gemeente wat intern erg verdeeld was tussen die “gekultiveerdes” en die “swakkes”;

<sup>28</sup> Thiselton (2000:31-32) vat al die verskillende daterings van die brief kortliks saam.

<sup>29</sup> Lategan (1988:64). So ook Fee (1987:15-6), Duling (1994:178 e.v.), Becker (1993:187-197), Carson (1992:259 e.v.) en Thiselton (2000:39). Daarteenoor Wimbush (1987:11 e.v.).

- ❖ wat sterk onder die invloed was van magtige weldoeners en dus eerder hiërargies as gemeenskaplik gestruktureer was;
- ❖ wat Christelike wysheid geïnterpreteer het in terme van Hellenistiese godsdienstige geesdrif;
- ❖ wat seksuele asketisme koppel aan ekstatische geestelike belewenisse;
- ❖ wat met 'n neo-Platoniese geringskatting van die materiële, seksuele libertinisme en asketisme met mekaar afwissel;
- ❖ wat kontak behou met hulle stigter, maar vanuit 'n meerderwaardige, hovaardige hoek.

Winter (2001:25-28 en 215-301) het 'n intensiewe studie gemaak van watter gebeure in Korinte plaasgevind na Paulus se vertrek wat aanleiding kon gee tot die vraagstukke wat hy in sy brief aansny. Dit kan soos volg saamgevat word:

1. In navolging van Rome was daar 'n intensivering van die keiseraanbidding in die provinsie Agaje.
2. Die verskuiwing van die Istmiese Spele na die ou terrein by Korinte.
3. Droogtes en gevolglike voedseltekorte.
4. 'n Moontlike verbod op die beskikbaarstelling van kosjervleis aan die Jode en, by implikasie, aan die Christene.

Die invloed van hierdie sosiale gebeure en konvensies op die Christelike kerk in Korinte moet verreken word. In die eksegetiese sal hierdie sake weer aangesny word. Hier is dit nou net ter sake om te beklemtoon dat daar genoeg gronde is om te aanvaar dat dit verbasend gou vir Paulus nodig was om aan die kerk in Korinte te skryf. Hy het geensins gehuiwer om sy gesag oor die gemeente te probeer uitoefen nie. Anders as wat Fiorenza oordeel (soos aangehaal deur Chow {1992:168}), doen hy dit egter nie met 'n patriargale onderdrukkende oogmerk nie, maar omdat hy oortuig is dat hulle lojaliteit nie behoort te lê by magtige beskermhere of selfs by hom wat Paulus is nie, maar primêr by God in Christus (Chow 1992:170). Hy was die makelaar van God se patronaatskap (Joubert 1995:216). Paulus vat gesagvol die sterkeres aan oor hulle gebrek aan liefde vir die swakkeres.

“Far from being a dominating authority, Paul’s position in the church, in comparison with the powerful foes in the church,

appears to be quite precarious. In 1 Corinthians Paul asserts his authority, paradoxically, by stressing his servanthood under God in Christ. This emphasis was probably intended to counteract the influence of some dominating authorities, that is, some of the more powerful patrons in the Church” (Chow 1992:190).

Ek beoog om, nadat ek ‘n studie van Paulus se gebruik van die begrip “enkrateia” gemaak het, terug te kom tot die vraag na die invloed, hetsy Judaïsties of Grieks-Romeins, op Paulus (sien hoofstuk 5). Daarom gee ek nie in hierdie paragraaf daaraan aandag nie.

Hoe gee Paulus in hierdie kookpot-situasie as draer van die Evangelie raad? Miskien sal dit duideliker na vore kom uit ‘n samevatting van sy teologiese oortuigings, soos dit blyk uit hierdie brief aan die gemeente in Korinte.

### **3.2 TEOLOGIE EN DOEL VAN 1 KORINTIËRS**

Oppervlakkig beskou, kan daar maklik tot die slotsom gekom word dat hierdie brief ‘n losse sameflansing van ‘n klomp uiteenlopende onderwerpe is wat om verskillende redes deur die skrywer, Paulus, aangesny word. Dit is egter eers wanneer ‘n mens na ‘n deurlopende teologiese lyn – wat ook deurgetrek word na die etiese praktyk – begin kyk, dat die brief se fyn beplande en uitgewerkte eenheid en samehang na vore kom. Daarom is dit nodig om ook kortliks stil te staan by die teologie van die brief wat ons voor ons het in samehang met die Korintiërs se eie teologie en etiek.

Slegs enkele jare het sedert Paulus se stigting van die kerk in Korinte verloop, wat beteken dat die jong gemeente nie vêr kon weggedryf het van die teologiese en etiese vertrekpunt, soos deur hulle stigter verskaf nie. Afleidings, as sou hulle teologie ‘n totale gnostisering ondergaan het of dat, onder leiding van Apollos wat van Aleksandrië af gekom het, hulle afgewyk het in die rigting van ‘n wysheidsteologie, is na my mening nie korrek nie. Dit is anakronisties aangesien gnostisering eers ‘n latere ontwikkeling



was. So 'n siening heg ook oordrewe waarde aan die rol van Apollos. Dit maak veel eerder sin om die probleme in Korinte, insluitende die vorming van groepe, te koppel aan sosiale invloede op die gemeente en die ontwikkeling van 'n spesifieke verstaan van die leiding deur die Gees. Die nuwe Christelike gemeente wat ontstaan het, het nie skielik hulle Hellenistiese kultuur, hulle verstaan van godsdiens en hulle wêreldbeeld eenkant toe geskuif en *de novo* begin leef nie. Hulle lewenskonteks speel steeds in hulle kerkwees 'n rol. Alles wat in die gemeente gebeur, hoef dus nie direk gekoppel te word aan 'n nuwe teologiese program nie. Byvoorbeeld, 'n nuwe libertynse houding hoef nie ten grondslag te lê van gelowiges se besoeke aan prostitute nie – dit was in elk geval 'n vanselfsprekende deel van vele Griekssprekendes se lewe. Ook in hulle mensbeskouing loer die Korintiërs se Griekse herkoms deur soos blyk uit hulle tweedeling van die mens in self/siel en liggaam, in teenstelling met die Ou-Testamentiese, Joodse holistiese mensbeskouing (Becker 1993:201). Die invloed van Grieks-Romeinse sosiale konvensies – soos bestaande patronaat-kliënt verhoudinge in hulle gemeenskap – is 'n vanselfsprekende gegewenheid wat nie teologies gefundeer hoef te word nie.

Dit wil voorkom of die Korintiërs se teologie en etiek in breë trekke ooreenstem met Paulus s'n, maar hy verskil wesentlik met hulle oor hulle entoetiese in die Gees. Hulle sien hulleself as mense wat deur die Gees die wysheid ontvang het wat hulle omvorm het tot hemelse volmaaktheid (2:10). Alhoewel steeds op die aarde, maak die Gees en sy gawes hulle reeds volmaak en hemels: "Julle is al klaar ryk! Julle regeer al klaar soos konings!" (4:8)

Paulus temper die Korintiërs se geestelike oorentoesiasme (wat gefokus is op die verheerlikte Christus) met die teologie van die kruis deur te fokus op Christus, die gekruisigde. In dié opsig is 1:18-31 'n sleutelteks. God, strydig met menslike verwagtinge, kies vir die swakke teen die sterke, vir dié wat niks is sodat niemand voor Hom oor enige grootheid kan spog nie. Die teologie van die kruis vorm die basis van die gelowige se uitsig op God, homself en sy wêreld. Dit impliseer dat alles verstaan moet word vanuit die feit dat God Homself geopenbaar het in die gekruisigde. Daarom wil God terselfdertyd God en Verlosser wees op 'n wyse wat vergestalt word

in die dieptes van ellende van die kruis, in die verlorenheid en die niksheid daarvan (Becker 1993:208). Dus: vir die Korintiërs, wat klaarblyklik gefokus het op die potensiele mag wat daar vir hulle opgesluit lê in navolging van die verheerlikte Heer, met die krag verleen deur die Gees, moes Paulus se boodskap soos vervat in hierdie brief soos 'n emmer koue water in die gesig gekom het!

Met behulp van hierdie teologie van die kruis beoordeel Paulus nou die ekstatiëse wysheid van die Korintiërs (ietwat aangepas vanuit Becker 1993:210 e.v.):

- 1) Terwyl die Korintiërs dink dat alle aardse dinge – jou eie bestaan wat onderworpe is aan versoekings en selfs die dood – maar genegeer kan word, stel Paulus dit dat tot aan die einde van hierdie era slegs Christus regeer. Die kerk staan nog aan die kant van die Gekruisigde, dit wil sê, aan hierdie kant van die dood. (Vgl. 15:20 e.v.).
- 2) Die Korintiërs se siening van vryheid word vervat in die slagspreuk: “Alles is my geoorloof!” Dit beteken nie dat hulle nou skielik alle beginsels en waardes oorboord gegooi het nie, maar die feit dat besoeke aan prostitute en die eet van afgodsoffervleis bespreek word, dui daarop dat hulle, in lyn met hulle nuut verworwe vryheid in Christus, ten minste geargumenteer het dat dit nie onaanvaarbaar hoef te wees nie. Paulus verwerp sodanige gedrag, want vryheid is nie 'n individualistiese reg nie, maar moet gekoppel word aan die geloofsgemeenskap se opbou (6:12a; 10:23). Liefde – wat die gemeenskap dien - moet voorrang geniet bo persoonlike kennis en insig (hoofstuk 13), en vryheid word nog steeds bedreig deur die gevaar van versoeking en die teruggly na die ou lewe (6:12b; 10:1 e.v.).
- 3) Die Korintiërs se antropologie is gebaseer op 'n tweedeling van liggaam en siel waarvan slegs laasgenoemde deel in die verlossing. Dit lyk nog nie of daar sprake is van 'n gnostiese siening van die liggaam as 'n bese skepping van die bese wêreld wat die siel gevange hou nie, maar wel dat dit die tydelike aardse woning is wat nie deel in die siel se onsterflikheid nie. Daarom is die liggaam vir hulle eties irrelevant (6:13b e.v.), sodat dit reeds nou tersyde gestel kan word – byvoorbeeld met die praktyk van seksuele

onthouding in die huwelik (7:1 e.v.) - of besoeke aan prostitute. Die liggaam het geen wesentlike betekenis in die finale verlossing nie. Asketisme spruit voort uit die siening dat die liggaam slegs tydelik is en dus spoedig tot niet sal gaan; daarom kan jy reeds nou jou daarvan losmaak en konsentreer op die siel. Paulus se holistiese siening van die mens – die liggaam is nie slegs deel van die mens nie, maar is ten volle jy – maak dit onmoontlik om jouself daarvan te distansieer. Die mens as geheel is ‘n skepping van God en behoort dus aan God – soveel so dat dit die tempel van God is waarin Hy verheerlik word (6:13-20)! Uiteindelik bied verlossing ook die moontlikheid van ‘n nuwe geestelike liggaamlikheid (15:35 e.v.).

- 4) Die Korintiërs se antropologie lei daartoe dat hulle reeds voortydig hulle verhouding met die wêreld wil beëindig. In hulle geesvervulde ekstase styg hulle uit bo aardse huwelike, seksuele drange, aardse versoekinge en ‘n uitreiking na die sondige buitelanders. Paulus bring hulle terug na die realiteit van die wêreld. Dit is nie Christelik om die wêreld prys te gee en te verwerp nie. Inteendeel, getrouheid en geduld midde-in die wêreld is veel meer gepas. ‘n Asketiese lewensbeskouing het wel die voordeel dat besorgdheid oor aardse dinge verminder word, maar ‘n huwelik is tog ‘n gesamentlike en wederkerige verhouding waarin die huweliksmaat net soveel sê het. Buitendien is dit dwaas om versoekinge wat deur ‘n asketiese leefwyse meegebring word, as onbelangrik af te maak.
- 5) Die Korintiërs koppel hulle spoedige wederkomsverwagting en hulle nuwe lewe onder die leiding van die Gees – wat die gawes van die Gees insluit – op so ‘n manier dat hulle oortuig is dat hulle reeds hier en nou deel in die heerskappy van Christus. Paulus beklemtoon dat slegs Christus reeds die finale oorwinning oor die dood behaal het (15:20 e.v.; 52 e.v.). Die gelowige weet hierdie wêreld gaan verby en handhaaf ‘n afstand daarteenoor, nie in asketiese, geestelike ekstase nie, maar midde-in die wêreld met ‘n wesentlike dinamiese interaksie met alle aardse werklikhede (7:29 ev). Die spanning met die verbygaande wêreld word nie dus hanteer deur middel van ‘n geestelike onttrekking

nie, maar deur 'n etiese betrokkenheid in die alledaagse wêreld.

Met hierdie breë lyne van Paulus se teologie, soos dit veral in sy briewe aan die Korintiërs vergestalt word, is dit ook duidelik dat ek nie kan saamstem met Roetzel se tekening van Paulus en sy teologie nie. Hy kom tot die slotsom dat Paulus, net soos die Korintiërs, 'n askeet was, hoewel sy motivering van hulle s'n verskil (1999:146ev). Hy definieer wel asketisme wyer as normaalweg: "... a symbolic act of self-denial, either physical or psychological, either individual or communal, either temporary or lifelong, both positive and negative that provides a coherent worldview and a guide to behavior" (1999:137). Hy het dit egter mis, want hy meen dat Paulus self ook die Griekse tweedeling aanvaar het. Na my mening is dit onmoontlik om sodanige siening van siel en liggaam enigsins in Paulus se briewe in te lees. Daarby het Paulus, soos hierbo aangevoer, nooit 'n wêreldvermydende etiek geopenbaar nie. Inteendeel, Paulus roep deurgaans die Korintiërs terug uit 'n hemel van ekstase en voortydige volmaaktheid na die werklikheid midde-in die wêreld. Sy teologie van die kruis dien as 'n liefdevolle en vriendelike waarskuwing aan die gelowige om nie geloof te verwar met voortydige insig nie, om nie toe te laat dat liefde verdring word deur geestelike selfgenoegsaamheid nie en om te begryp dat hoop uitreik na 'n sekerheid van verlossing wat nog wasdom moet bereik (13:13). Anders gestel, dat die realiteite van die "nog nie" in die gelowige se lewe noodwendig en onvermydelik temperend inwerk op die praktiese implikasies van die "alreeds" (Dunn 1998:626-631; Ridderbos 1975:253-258).

Paulus se teologie van die kruis bring insiggewende fasette na vore (Van Zyl 1992:126-128):

1. "Daar is 'n konsekwente tendens by Paulus om, anders as die tradisionele beeld wat ons miskien van hom opgebou het, nie onbuigsaam en ontoegeeflik in sy uitdra van die evangelie van Jesus Christus te wees nie, maar so ver as moontlik met gewone gesonde verstand die situasie te 'lees' en mense tegemoet te kom." Hierdie aanpasbaarheid verwoord hyself: "Vir almal het ek alles geword om in elk geval sommige te red." (1 Kor 9:22).

2. “Hieruit spruit voort dat Paulus nie 'n sosiale jukskeibreker was nie, intendeel, hy was 'n kind van sy tyd. Daarom aanvaar hy die sosiale opset van sy tyd.” (Dit beteken egter nie dat hy huiwer om negatiewe aspekte daarvan – soos die hierargiese ordening van die gemeenskap binne die patronaatsisteem – aan die kaak te stel nie).

3. “Die eskatologie vorm die allesinsluitende raamwerk van Paulus se denke en dus ook sy etiese raadgevinge. Die konkreetheid van die situasie word ten volle gehonoreer en die voorskrifte pas presies net daar, maar die eskatologiese perspektief laat die gelowige telkens met 'n verrassende nuwe perspektief.”

In die lig van bostaande kan daar met Malan (1991:215-6) saamgestem word dat die doel van 1 Korintiërs gesien kan word as die opbou van God se kerk in 'n gemengde gemeenskap. Die goue draad wat deur die hele brief loop, is 'n oproep tot elke gelowige om te lewe vir ander deur te sterwe aan jouself. Dit is die inhoud van 'n lewe in gemeenskap met Jesus Christus wat vir die mens gesterf het en deur God opgewek is. Omdat God uit liefde Jesus Christus gestuur het om vir mense te sterf, moet die gelowige vanuit sy liefde vir God en sy medemens lewe. Die opstanding van Jesus maak so 'n lewe van selfverloëning moontlik:

- Selfverloëning vereis die aflê van wysheid volgens die maatstaf van die wêreld.
- 'n Mens se liggaam is nie bedoel vir seksuele losbandigheid nie, maar is daar vir die Here.
- In die huwelik gee die vrou die beskikkingsreg oor haar liggaam aan haar man en die man aan sy vrou.
- Die ongetroudes wy hulle liggaam en gees aan die Here toe.
- 'n Vrygeborene word 'n slaaf van Christus en 'n slaaf kwel hom nie oor sy omstandighede nie.
- Hoewel 'n Christen vry is om vleis te eet, sal Paulus nooit weer vleis eet as hy daardeur sy broer laat struikel nie.
- Hy het ook afstand gedoen van sy reg op lewensonderhoud om soveel moontlik mense vir Christus te wen.

➤ Hy soek nie sy eie belang nie, maar dié van baie ander, sodat hulle gered kan word. Daarin moet die kerk sy voorbeeld navolg, soos hy die voorbeeld van Christus navolg.



Die boodskap is dus 'n deurlopende eenheid dat die opbou van die medegelowiges en die redding van die ongelowiges die gelowige se optrede in elke situasie moet bepaal. So word God se gemeente opgebou tot dieselfde gesindheid, tot 'n lewe in liefde.

### 3.3. 1 KORINTIËRS 7

Min hoofstukke in die Bybel het 'n groter invloed op die lewenspraktyk van die lidmate van die kerk uitgeoefen as 1 Korintiërs 7. Wanneer Galenus in die laaste helfte van die tweede eeu oor die Christene praat, lui sy tipering soos volg: “Their contempt for death is patent to us every day, and likewise their restraint from intercourse. For they include not only men but also women who refrain from intercourse all through their lives” (aangehaal in Brown 1988:33). Brown (1988:55) stel dit so:

“The dangers of *porneia*, of potential immorality brought about by sexual frustration, were allowed to hold the center of the stage. By this essentially negative, even alarmist, strategy, Paul left a fatal legacy to future ages. An argument against abandoning sexual intercourse within marriage and in favor of allowing the younger generation to continue to have children slid imperceptibly into an attitude that viewed marriage itself as no more than a defense against desire. In the future, a sense of the presence of ‘Satan’, in the form of a constant and ill-defined risk of lust, lay like a heavy shadow in the corner of every Christian church.”

Of 'n mens nou saamstem met hom of nie,<sup>30</sup> die werklikheid van die kerk se verstaan van tekste soos hierdie hoofstuk van Paulus en die uitwerking van hierdie interpretasie op die praktyk van die

<sup>30</sup> Burrus (1987:77) maak 'n sterk saak daarvoor uit dat geëerde apostels, soos Paulus, slegs maar ‘donor figures’ is wat in die vroeë kerk gebruik is om gewig aan argumente te verleen. Daaroor meer in hoofstuk 6.

huwelik, seksuele onthouding, die selibaat en asketisme, staan soos 'n paal bo water. Dit het die seksuele etiek van die ganse Christelike beskawing grondliggend en deurslaggewend beïnvloed.

Dit moet aanvaar word dat een of ander vorm van seksuele asketisme in die Korintiese gemeente voorgekom het, want Paulus reageer in hierdie hoofstuk op so 'n ontwikkeling (Gundy-Volf 1999:1, Roetzel 1999:145 e.v.). Hierdie gegewendhede hou noodwendig in dat die studie van hierdie hoofstuk buite verhouding baie aandag in die teologie geniet het.<sup>31</sup> Onder die kerkvaders en in die Roomse Katolieke wêreld keer 1 Korintiërs 7 maar telkens soos 'n refrein terug. Vanuit laasgenoemde tradisie word dan ook intensief aan Paulus se gebruik van *enkrateia* aandag gegee. My oogmerk is om eers die hoofstuk eksegeties te ontleed en daarna afleidings te maak oor Paulus se gebruik van die begrippe ἐγκρατεύομαι ἐν ἀκρᾶσῖα.

### 3.3.1 EKSEGESE

#### 3.3.1.1 PERIKOOP-INDELING

In hoofsaak handel die hele hoofstuk oor aspekte rakende die verhouding tussen man en vrou. Malan (1980:82-5; vgl. ook Fee 1987:268 en Wimbush 1987:14 e.v.) maak die volgende perikoop-indeling in die lig van 'n intensiewe redevoeringsanalise:

---

<sup>31</sup> Fee (1987:x) maak melding van nie minder as 2000 items oor 1 Kor waarvan 'n baie groot persentasie hierdie hoofstuk aansny.

Perikoop 1 (verse 1-7): Seksuele gemeenskap in die huwelik word in besonderhede bespreek. Onthouding in die ongetroude staat word aanbeveel vir persone wat die besondere gawe daartoe ontvang het.

1<sup>a</sup> Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, <sup>32</sup>

<sup>b</sup> καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι·

2<sup>a</sup> διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω

<sup>b</sup> καὶ ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω.

3<sup>a</sup> τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω,

<sup>b</sup> ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί.

4<sup>a</sup> ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνὴρ,

<sup>b</sup> ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή.

5<sup>a</sup> μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους,

<sup>b</sup> εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν,

<sup>c</sup> ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ

<sup>d</sup> καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε,

<sup>e</sup> ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.

6<sup>a</sup> τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην

<sup>b</sup> οὐ κατ' ἐπιταγὴν.

7<sup>a</sup> θέλω δὲ πάντα ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν·

<sup>b</sup> ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ,

<sup>c</sup> ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.

Perikoop 2 (verse 8-9): Dit is goed as ongetroudes en weduwees ongetroud bly. As hulle nie hulle geslagsdrang kan beheer nie, is dit beter dat hulle trou.

8<sup>a</sup> Λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις,

<sup>b</sup> καλὸν αὐτοῖς εἶναι μείνωσιν ὡς καγώ·

9<sup>a</sup> εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται,

<sup>b</sup> γαμησάτωσαν,

<sup>c</sup> κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι.

Perikoop 3 (verse 10-11): Die Here se verbod op die egskeiding van getroude lidmate.

10<sup>a</sup> Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω,

<sup>b</sup> οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος,

<sup>c</sup> γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι,

<sup>32</sup> The Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.



11<sup>a</sup> - ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ,  
<sup>b</sup> μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω,  
<sup>c</sup> - καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.

Perikoop 4 (verse 12-16): 'n Gelowige wat met 'n ongelowige getroud is, behoort nie te skei nie.

12<sup>a</sup> Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος·  
<sup>b</sup> εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον  
<sup>c</sup> καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ,  
<sup>d</sup> μὴ ἀφιέτω αὐτήν·

13<sup>a</sup> καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον  
<sup>b</sup> καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς,  
<sup>c</sup> μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα.

14<sup>a</sup> ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ  
<sup>b</sup> καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ·  
<sup>c</sup> ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτα ἐστίν,  
<sup>d</sup> νῦν δὲ ἅγια ἐστίν.

15<sup>a</sup> εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται,  
<sup>b</sup> χωριζέσθω·  
<sup>c</sup> οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις·  
<sup>d</sup> ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός.

16<sup>a</sup> τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις  
<sup>b</sup> ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις

Perikoop 5 (verse 17-24): Bly in die omstandighede waarin God jou geroep het om voor Hom te lewe.

5.1 (verse 17-20): Bly besnede of onbesnede, maar onderhou God se gebooië.

17<sup>a</sup> Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος,  
<sup>b</sup> ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω.  
<sup>c</sup> καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι.

18<sup>a</sup> περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω·  
<sup>b</sup> ἐν ἀκροβυστία κέκληται τις, μὴ περιτεμνέσθω.

19<sup>a</sup> ἡ περιτομὴ οὐδὲν ἐστίν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστίν,  
<sup>b</sup> ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.

20<sup>a</sup> ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη,  
<sup>b</sup> ἐν ταύτῃ μενέτω.

5.2 (verse 21-24): Hoe 'n gelowige slaaf sy/haar sosiale status moet bejeën.

21<sup>a</sup> δοῦλος ἐκλήθης,

<sup>b</sup> μή σοι μελέτω·

<sup>c</sup> ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.

22<sup>a</sup> ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν,

<sup>b</sup> ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστὶν Χριστοῦ.

23<sup>a</sup> τιμῆς ἠγοράσθητε·

<sup>b</sup> μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων.

24<sup>a</sup> ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί,

<sup>b</sup> ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ.

Perikoop 6 (vers 25-38): Moet jongmense trou of ongetroud bly?

6.1 (vers 25): Inleiding: Paulus se mening oor die vraag of jongmeisies in die huwelik uitgegee moet word of nie, kan vertrou word.

25<sup>a</sup> Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω,

<sup>b</sup> γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠληθὲς ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι.

6.2 (vers 26-28): Hoewel dit nie vir jongmense verkeerd is om te trou nie, is dit vanweë die huidige nood vir hulle nie goed om te trou nie.

26<sup>a</sup> Νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν

<sup>b</sup> διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην,

<sup>c</sup> ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι.

27<sup>a</sup> δέδεσαι γυναικί,

<sup>b</sup> μὴ ζήτει λύσιν·

<sup>c</sup> λέλυσαι ἀπὸ γυναικός,

<sup>d</sup> μὴ ζήτει γυναῖκα.

28<sup>a</sup> εἰ δὲ καὶ γαμήσης,

<sup>b</sup> οὐχ ἥμαρτες,

<sup>c</sup> καὶ εἰ γήμη ἢ παρθένος,

<sup>d</sup> οὐχ ἥμαρτεν·

<sup>e</sup> θλίψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἔξουσιν οἱ τοιοῦτοι,

<sup>f</sup> ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι.

6.3 (vers 29-31): Hoe die gelowige in hierdie wêreld moet lewe in die lig van die kortstondigheid en verbygaande aard van die wêreld soos ons hom ken.

29<sup>a</sup> Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί,

<sup>b</sup> ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν·

<sup>c</sup> τὸ λοιπόν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν

30<sup>a</sup> καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες

<sup>b</sup> καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες

<sup>c</sup> καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες,

31<sup>a</sup> καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι·

<sup>b</sup> παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

6.4 (verse 32-35): As iemand eerbaar in die ongetroude staat kan lewe, bied dit 'n beter geleentheid as die huwelik om die Here met onverdeelde toewyding te dien.

32<sup>a</sup> Θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι.

<sup>b</sup> ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου,

<sup>c</sup> πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ·

33<sup>a</sup> ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου,

<sup>b</sup> πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί,

34<sup>a</sup> καὶ μεμέρισται.

<sup>b</sup> καὶ ἡ γυνὴ ἢ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου,

<sup>c</sup> ἵνα ἡ ἄγια καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι·

<sup>d</sup> ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου,

<sup>e</sup> πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί.

35<sup>a</sup> τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον λέγω,

<sup>b</sup> οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω

<sup>c</sup> ἀλλὰ πρὸς τὸ εὐσχημον

<sup>d</sup> καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπᾶστως.

6.5 (verse 36-38): Dit is nie verkeerd as jongmense trou nie. Dit is egter goed as 'n man vas besluit om nie met sy jongmeisie te trou nie, mits hy die gawe van selfbeheersing het.

36<sup>a</sup> Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει,

<sup>b</sup> ἐὰν ἡ ὑπέρακμος

<sup>c</sup> καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι,

<sup>d</sup> ὃ θέλει ποιεῖτω,

<sup>e</sup> οὐχ ἀμαρτάνει,

<sup>f</sup> γαμείτωσαν.

37<sup>a</sup> ὃς δὲ ἔστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐδραῖος

<sup>b</sup> μὴ ἔχων ἀνάγκην,

<sup>c</sup> ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος

<sup>d</sup> καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ,

<sup>e</sup> τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον,

<sup>f</sup> καλῶς ποιήσει.

38<sup>a</sup> ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς  
 ποιεῖ  
<sup>b</sup> καὶ ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει.

Perikoop 7 (verse 39-40): Getroudes is lewenslank aan mekaar verbind. Uit eie keuse tree man en vrou in die huwelik. Die weduwees wat besluit om nie weer te trou nie, is gelukkiger as die wat besluit om te trou.

39<sup>a</sup> Γυνὴ δέδεταί ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς·

<sup>b</sup> ἐὰν δὲ κοιμηθῆ ὁ ἀνὴρ,

<sup>c</sup> ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι,

<sup>d</sup> μόνον ἐν κυρίῳ.

40<sup>a</sup> μακαριωτέρα δέ ἐστιν ἐὰν οὕτως μείνη,

<sup>b</sup> κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην·

<sup>c</sup> δοκῶ δὲ καγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.

Vir die doeleindes van hierdie studie is die hele verband wel belangrik, maar hoof slegs op perikope 1, 2, 6 en 7 gekonsentreer te word.

### 3.3.1.2 VERKLARING VAN PERIKOOP 1 (VERSE 1-7)

Die perikoop word ingelui met 'n verwysing na sake waarvoor die Korintiërs aan Paulus geskryf het. Dit is duidelik 'n aanduiding dat 'n nuwe saak nou aangesny word, hoewel dit inhoudelik baie nou aansluit by die voorafgaande.

#### Vers 1

Twee aspekte van hierdie vers moet uitgeklaar word om dit beter te verstaan: die betekenis van die sinsnede en wie se standpunt dit verwoord.

Die onmiddellike vraag is wat καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς ἄπτεσθαι beteken. Fee wys daarop dat die sinsnede: "om aan 'n vrou te raak" nege keer gebruik word in antieke Griekse geskifte en telkens eufemisties dui op seksuele gemeenskap (1987:275). Plunkett (1988:303-4) stem saam dat die slagspreuk in beide Grieks en Hebreeus 'n eufemisme is vir geslagsgemeenskap. Die vraag van die Korintiërs impliseer dus nie 'n verwerping van die huwelik as sodanig nie, maar doen eerder navraag oor 'n

moontlike vereiste van seksuele onthouding met die verwagting van 'n instemmende antwoord. Vertalings wat genoemde vraag op die huwelik as sulks laat fokus, is dus nie in die kol nie.

Word met “dit is goed” bedoel dat dit die regte optrede is? Om dié vraag te beantwoord, moet eers vasgestel word wie se standpunt hiermee gereflekteer word. Paulus sny hier by 'n vraag aan wat die Korintiërs in hulle brief gestel het. Die abrupte wyse waarop die saak te berde gebring word en die strekking daarvan, dui daarop dat dit 'n Korintiese spreuk was wat hy instemmend aanhaal, maar met 'n bepaalde reserwe wat hy dan ook dadelik stel in vers 2 (Schrage 1995:53; Fee 1987:276)<sup>33</sup>. Dit word bevestig deur die ἄνθρωπος/γυνή kombinasie in vers 1 teenoor die ἀνήρ/γυνή van vers 2 e.v. Dit is ook waardevol om te poog om vas te stel watter groep in Korinte die vraag stel - kom dit van die kant van die libertyne wat nie 'n probleem gehad het om seksueel losbandig te wees nie; die mense wat Paulus in hoofstuk 6:12-20 aangespreek het oor πορνεία, of van die kant van Paulus se ondersteuners wat self geneig het in die rigting van onthouding (vgl. Plunkett 1988:299-300)? Fee (1987:276) parafraseer hulle vraag myns insiens in die kol:

“Since you yourself are unmarried, and are not actively seeking marriage, and since you have denied *porneia* in your letter to us (5.9), is it not so that one is better off not having sexual intercourse at all? After all, in the new age which we have already entered by the Spirit, there is neither marrying nor giving in marriage. Why should we not ‘be as the angels’ now? Besides, since the body counts for nothing, if some wish to fulfil physical needs there are always the prostitutes.”

Fee is van mening dat hulle siening van wat dit beteken om ‘geestelik’ te wees – wat spruit uit hulle Hellenistiese dualistiese benadering tot liggaam en gees en wat ook gelei het tot hulle eie unieke standpunt oor ‘geestelike eskatologie’ – die agtergrond van die vraag is. Dit is vir hom die eerste bewys van die bestaan van die sogenaamde ‘eskatologiese vroue’ in Korinte wat hulleself as

<sup>33</sup> Thiselton (2000:498 e.v.) som die verskillende standpunte op en kom tot die slotsom dat dit die standpunt van die Korintiërs verteenwoordig.

verhewe beskou het bo die gewone aardse bestaan van ander. Daarom is die huwelik vir hulle deel van die era wat verby gaan. Vanuit hulle slagspreuk - dit is goed om nie seksuele verhoudinge te hê nie – argumenteer hulle ten gunste van seksuele onthouding in die huwelik (Fee 1987:266-274). Schrage (en Brown 1988:53) gaan met die uitgangspunt van Fee akkoord en sien die libertyne as die vanselfsprekende teenpool van die askete, want albei sienings spruit voort uit dieselfde grondmotief: “der radikalen Abwertung alles Leiblichen” (1995:55).

Die gemoedelike en tegemoetkomende trant van veral hoofstuk 7 – wat duidelik Paulus se kompromis-ter-wille-van-die-liefde-standpunt weerspieël - bevestig dat Paulus die vraagstellers nie wil antagoniseer en dalk verloor nie, maar hulle wil lei om die regte balans te handhaaf. Gundry-Volf het ‘n uitgebreide studie gemaak van wie die vraagstellers kan wees. Sy kom tot die slotsom dat dit “celibate ascetics” was wat, na alle waarskynlikheid, die leiersgroep in die gemeente verteenwoordig, “... who understood themselves to be specially empowered by the Spirit to guide the community and be its spokespeople through their inspired words, and whose roles exempted them from ordinary pursuits and involved them in extraordinary ascetic practices” (1999:1). Sy sluit aan by Fee – wat die vraag koppel aan die bestaan van ‘eskatologiese vroue’ in die gemeente – deur te wys op die sosiale voordele wat veral vroue uit ‘n asketiese leefwyse kon trek:

“Not only was the sexual ascetic able to cast off the shackles of marriage and family. The new spiritual power, which the ascetic attained through abstinence, could thrust her/him into key roles in the community. This would have been the case in Corinth no less than it was for prophets and seers in the pagan and Jewish contexts reviewed above. These social gains were felt by women in particular, for whom escape from traditional gender roles had the more drastic consequences. The celibate pneumatic woman could transcend the traditional role of a wife who was subordinate to a husband and consumed with the affairs of the world and of her husband (cf. 7:34) as well as the role of child-bearer and the physical threat to her life that came with it. Lifted out of the social framework of marriage and

family she was free to take on the role of a pneumatic leader, and her extraordinary gifts through the Spirit's empowering would have confirmed her in this untraditional role in the community's eyes. The celibate pneumatic woman thus emerged from a position of relative seclusion into one of more prominence and influence in the congregation" (1999:35).

Die vraagstellers – of die persone wie se optrede deur die vraag aan die orde gestel word - was dus na alle waarskynlikheid die leiers in die gemeente wat geïnspireerde asketisme beoefen het en hulleself, as die “sterkeres,” só geestelik beskou het dat hulle sonder seksuele gemeenskap kon klaarkom. Dit is selfs moontlik dat hulle seksuele onthouding binne die huwelik gekombineer het met besoeke aan prostitute - soos wat Fee suggereer (1987:274).<sup>34</sup>

Paulus se reaksie is om slegs te wil verhoed dat hulle in hulle gretigheid om ‘geestelik’ te lewe nie dalk weer te vêr sal gaan nie. Hy haal hulle dus aan en stem merendeels met hulle saam, maar haas hom om te konstateer dat hy nie saamstem met hoe hulle die gedagte van seksuele onthouding in die praktyk hanteer nie. Hy laat nie toe dat sy eie voorkeur vir die ongehuude staat so oorheersend deurkom dat dit normatief word vir alle omstandighede nie (Schrage 1995:51).

Omdat dit ook kan bydra daartoe om Paulus se basiese ingesteldheid teenoor die huwelik vas te stel, is dit baie belangrik om terug te kom na wat die betekenis van καλός in die verband is. Hierdie woord word gebruik om "reg", "goed", "lofwaardig" en "waardevol" uit te druk. Later in die hoofstuk verskaf hy redes waarom hy die ongetroude staat as sodanig aanbeveel. Paulus haal dus hulle uitspraak instemmend aan, maar met καλός bedoel hy nie dat dit sedelik goed, of 'n voorskrif, is nie. Καλός dui in hierdie konteks nie op 'n waardeoordeel nie, maar slegs op iets wat verkieslik of voordelig is (Fee 1987:275). Paulus dui daarmee 'n houding aan wat aanbevelenswaardig is, wat hy graag by alle

<sup>34</sup> Winter (2001:215-225) het die interessante hipotese dat die agtergrond van die Korintiërs se voorkeur vir seksuele onthouding eerder in die moeilike tye (vers 26) gesoek moet word. Hy meen dat die voedseltekort so erg was dat dit daarom wenslik was om liewers nie seksuele gemeenskap te hê nie, vanweë die moontlikheid van swangerskap.

mense sou wou sien, maar wat onder sekere omstandighede (sien ook vers 9) selfs verbode kan wees. Hy hanteer dus die *kalos*-begrip op 'n pragmatiese wyse, want daar is vir hom meer as een gepaste manier vir die Christen om geslagtelike sake in die wêreld te hanteer (Wimbush 1987:15).<sup>35</sup> Paulus hef dus nie die skeppingsordinansie van die huwelik op nie, maar hou rekening met die sonde in die wêreld en wys daarop dat dit aanbevelenswaardig kan wees om die natuurlike neiging nie te hê nie.

## Vers 2

In die Joodse literatuur is die *porneia* woordgroep gebruik vir ontug, prostitusie, buite-egtelike saamlewe, afgodery, poligamie, gemengde huwelike, bloedskandelike huwelike en bloedskande. In die Griekssprekende wêreld is dit gewoonlik gebruik vir ontug of prostitusie. Hierdie normale Griekse gebruik van die begrip is duidelik hier van toepassing. Die Griekse woord *porneia* kan in 'n enger of wyer sin verstaan word. Enger gesien, is dit vrywillige seksuele gemeenskap tussen 'n ongetroude man en 'n ongetroude vrou. Wyer gesien, dui dit op vrywillige seksuele gemeenskap tussen 'n getroude man en 'n ongetroude vrou. Laasgenoemde betekenis is hier relevant, want dit sluit ontug met 'n prostituut in – juis dit waarna Paulus so pas in hoofstuk 6 verwys het (Hill 1976:74). Winter voer oortuigend aan dat besoeke aan prostitute nie noodwendig inhou dat bordele besoek is nie. In die Griekse samelewing was dit 'n aanvaarde gebruik dat by bankette die gasheer ten opsigte van sy gaste "...provided not only for their physical hunger but also for their sexual appetites...They were having sexual intercourse with prostitutes in the context of the dinner" (2001:88). Deur dus te verwys na die gevare van *porneia* in die gemengde situasie in Korinte – waar lojaliteite en verhoudinge oorvleuel – kan slegs beteken dat Paulus die gemeentelede aanspreek om 'n duidelike en betekenisvolle skeidslyn te trek tussen aanvaarbare en onaanvaarbare seksuele praktyke. En, soos hy dit in hoofstuk 6 gestel het - die kriteria kan alleen die duidelike leer wees wat voortgespruit het uit die Joodse etiek en vergestalt is

<sup>35</sup> PLUNKETT (1988:317-9), kom egter tot 'n ander slotsom. Hy wys daarop dat Paulus die begrip gewoonlik in 'n morele verband gebruik en sê: "... the interpreter is obliged prima facie to take the phrase 'it is good for a man not to touch a woman' as an expression of a moral judgement."



in toewyding aan Christus en afhanklikheid van die Gees met geen ruimte vir selfbevredigende genotsug nie (Dunn 1998:692). Maar dan moet Paulus se besondere beklemtoning rondom die saak van onsedelikheid deeglik in ag geneem word: dit wat *porneia* uitsonderlik maak, sodat Paulus dit nodig ag om dit so in besonder in die kollig te plaas, is nie dat dit die ontugtige in sy liggaamlikheid skade aandoen nie. Wat wel veral benadeel word, is “.... das σῶμα, der christliche Mensch, der durch die Wirkung des Geistes zu einer besonderen Art von Geschaffenem geworden ist und für den ein spezifisches Zusammenspiel von Privilegien und Verpflichtungen typisch ist.” Die gevaar van *porneia* is dus dat dit die gelowige se status as nuwe skepping binne die liggaam van Christus in gedrang bring (Kirchhoff 1994:198).

Paulus vat die betekenis van die huwelik – waar elke vrou haar eie man en elke man sy eie vrou het – saam as sou dit *porneia* teëwerk. Is die huwelik vir Paulus dan hoofsaaklik 'n versperring teen die versoeking van seksuele immoraliteit? Nee, “...he did not set out to provide a theology of marriage” (Dunn 1998:694). Paulus hanteer net enkele aspekte van die verhoudingslewe soos wat dit op grond van sy waarneming en die vrae wat aan hom gestel is, aan die orde gekom het. Plunkett is van mening dat, om Paulus se siening saam te vat as sou die huwelik "a necessary evil" wees, darem 'n bietjie te dik vir 'n daalder is, want "(h)e never says marriage is bad, only that celibacy is better." Indien Paulus 'n hoër siening van die huwelik as 'n kameraadskap of 'n verbond of selfs 'n sakrament gehad het, vermeld hy dit nie hier nie (1988:305). Hiervan verskil Malan, aangesien hy van mening is dat Paulus in vers 1 – wat volgens Malan Paulus se siening weergee - fokus op die seksuele verantwoordelikhede van die ongetroude, maar net daarna weer praat oor die hantering daarvan in die huwelik. In elk geval, met sy verwysing na *porneia* veroordeel Paulus dus nie alle seksuele gemeenskap as boos, soos wat Hieronimus gemeen het nie. Hy beperk die algemene stelling, waarin hy basies saamstem met die Korintiërs dat onthouding goed is, deur net daarna seksuele omgang in die huwelik aan te beveel (Malan 1980:88).

Ek stem met Malan saam dat Paulus nie hier die huwelik maar afplat of reduceer tot 'n bolwerk teen onsedelikheid nie (teenoor

Grosheide 1957:178-9), maar sou dit graag soos volg wou motiveer: Daar het voorvalle van ontug in die gemeente plaasgevind (vgl. hoofstuk 6). Dit het moontlik verband gehou met 'n siening dat seksuele onthouding in die huwelik die meer 'geestelike' keuse sou wees. Nou sê Paulus duidelik vir hulle dat hulle slagspreuk – seksuele onthouding is goed – nie die huwelike wat bestaan in gedrang moet bring nie.<sup>36</sup> Elke man behoort, in die seksuele sin van die woord, sy eie vrou te hê en elke vrou haar eie man (Fee 1987:266-274). Hy gaan dit verder verduidelik in die volgende verse.

Roetzel (1999:147) trap in die strik om uit die beperkte antwoord wat Paulus hier gee aan die Korintiërs, deurslaggewende afleidings ten opsigte van Paulus se hele huweliksetiek te maak. Daarom meen hy dat die huwelik vir Paulus slegs maar 'n "...intermediate position" tussen ontug en die selibaat is.

### **Vers 3 en 4**

Met 'n presiese gebalanseerde wederkerigheid tussen man en vrou, beklemtoon Paulus dat seksuele gemeenskap 'n huweliksplig is, want beskikking oor jou liggaam behoort aan die eggenoot/te. Van belang vir die studie oor selfbeheersing, is die standpunt wat Paulus in hierdie verse inneem oor die beskikking<sup>37</sup> of gesag (ἐξουσία) oor die huweliksgeenote se liggaam. Hy stel dit duidelik dat hulle wedersyds oor mekaar se liggame beskik en dit het 'n invloed op individuele besluite wat die egpaar sou wou neem ten opsigte van onthouding. Verrassend is dat die man en vrou ten opsigte van huwelikspligte gelyke regte het. Hier is onderliggend 'n dieper dimensie van groot sensitiwiteit teenoor die huweliksmaat aanwesig, want duidelik word die ander se belang bo jou eie gestel.

Teenoor die Korintiërs se degradering van die seksuele tot selfbevredigende genotsug, plaas Paulus die seksuele aspek binne die Christelike huwelik op 'n baie hoër vlak as wat binne die meeste kulture geld. Die huweliksbed is verenigend en 'n bevestiging dat

<sup>36</sup> Vergelyk ook Schrage (1995:61) en Den Heyer (1998:147).

<sup>37</sup> ORR W F & J A WALTHER (1976:208) noem dit "... mutual jurisdiction on the part of husbands and wives."

die egpaar aan mekaar behoort in volkome wederkerigheid (Fee 1987:279-80). Dit moet as sulks erken en waardeer word. Dit is 'n wesentlike deel van die huwelikslewe. Thiselton (2000:494) merk tereg op dat Paulus met hierdie standpunt lynreg ingaan teen die konsensus onder die skrywers van sy tyd wat seks binne die huwelik slegs as 'n noodsaaklikheid met die oog op voortplanting beskou het. Paulus kom baie naby daaraan om intimiteit as 'n uitdrukking van liefde te beskryf en die huwelik as die ruimte vir wedersydse bevrediging van erotiese begeertes.

Uit hierdie uiteensetting blyk ook dat Paulus eintlik aanvaar dat die huweliksamesyn, nie seksuele onthouding of die selibaat, die normale patroon in die Christelike gemeente sou wees. Soos Dunn dit stel: ".....marriage is the only appropriate context for sexual activity; or, as we might say, that marriage is the medium by which *epithymia* retains its positive role as 'desire' and is prevented from degenerating into 'lust'" (1998:696-7). Paulus gaan nie akkoord met 'n "geestelike" minagting van die liggaamlike nie, maar het begrip vir die werklikheid van liggaamlikheid en seksualiteit by die meeste mense. Hy sal in vers 5 by die uitsondering uitkom (Schrage 1995:63).<sup>38</sup>

## Vers 5

Onthouding in die huwelik word deur Paulus beskryf as die berowing van die beskikking oor mekaar se liggame deur aan mekaar seksuele gemeenskap te ontsê. Μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους is weer 'n eufemisme om seksuele gemeenskap uit te druk. Die gebruik van ἀποστερεῖτε is baie insiggewend. Dit is 'n woord wat gewoonlik neerhalend gebruik word wanneer iemand iets wat regtens aan iemand anders behoort, geneem het. Daarmee sê Paulus vir die Korintiërs hulle moenie aangaan om dit te doen nie. Die *praesens imperatief* druk die voortgang van die handeling uit (Fee 1987:281). Paulus aanvaar dus dat seksuele gemeenskap deel is van die normale gang van die huwelik. Malan (1980:102) vergelyk dit met Josefus wat gesê het dat die Joodse wet geen

<sup>38</sup> Teenoor Roetzel wat meen dat Paulus, met 'n Hellenistiese dualistiese antropologie, die liggaamlike begeertes (waarby die huwelik as die ruimte vir seksuele omgang ingesluit is) as gevare wat onderdruk moet word, beskou (1999:147).

geslagsgemeenskap buite die huwelik toelaat nie en dat in die huwelik dit slegs vir die verwekking van kinders gebruik moet word. Vergelyk ook Demostenes wat sê dat seksuele genot deur die Grieke elders gevind word terwyl vrouens net daar is om wettige kinders in die wêreld te bring en om getrou oor die huishouding te waak. Dis dus duidelik dat Paulus 'n baie belangriker plek aan geslagsgemeenskap in die huwelik gee: dis nie slegs bedoel om kinders te verwek nie, maar behoort gereeld in die huwelik beoefen te word; dit is deel van 'n lewensgewoonte binne die huwelik.

Op hierdie algemene reël van geen onthouding in die huwelik, maak Paulus nou 'n uitsondering, maar begrens die toelating van die uitsondering met twee voorwaardes:

1. Die man en vrou moet eers oor die saak beraadslaag en saamstem.
2. Paulus beperk die onthouding tot 'n bepaalde tydsbestek waaroor hulle ooreengekom het. Die gedagte is in elk geval dat dit van korte duur moet wees.

Vir die doel van ons studie is dit van groot belang om die oogmerk van hierdie onthouding baie duidelik uit te klaar: ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ word in die meeste Griekse manuskripte en Siriese vertalings uitgebrei om "vas" ook in te voeg. Dit is 'n latere invoeging om die neiging tot asketisme te ondersteun. Die kort teks word ondersteun deur die vroegste en beste getuienis (Aland 1968:591). Die oogmerk is dus om jou toe te wy aan gebed.

Dit is merkwaardig dat daar nêrens in die Nuwe Testament gepraat word van 'n soort retraite, waaronder 'n mens dan sou verstaan 'n bepaalde periode waar 'n mens jou van die gewone gang van die lewe sou onttrek om jou toe te wy aan 'n tyd vir gebed en bepeinsing nie. Daar is die moontlikheid dat 'n bepaalde gebed, of selfs 'n biduur, bedoel word, maar die gedagte gaan nie op nie (Malan 1980:103). Waarom seksuele onthouding nodig is vir die besondere toewyding aan gebed, is nie duidelik nie. Sou dit te make hê met die Joodse en heidense gedagte dat seksuele gemeenskap kulties onrein maak, of met die Joodse gebruik om

geslagsverkeer tydelik te vermy om die Tora te bestudeer, of met askete wat reeds in onthouding geleef het?

Gundry-Volf (1999) is van mening dat die Korintiese gebruik van onthouding met die oog op toewyding aan gebed 'n wye gebruik in die antieke Grieks-Romeinse wêreld ter agtergrond het. Die hoofmerk van seksuele onthouding was om jouself voor te berei vir 'n goddelike openbaring en gemeenskap met die hoër wese. Sy haal 1 Henog 83:2 en 85:3 uit die Joodse apokaliptiek aan waar goddelike inspirasie gekoppel word aan seksuele asketisme, en 4 Esra (talle gedeeltes) wat duidelik wys dat seksuele onthouding – en die gebruik om te vas – 'n voorvereiste is vir 'n goddelike openbaring (1999:14). Ook Filo verbind, onder andere, Moses aan die gedagte dat seksuele onthouding 'n voorvereiste is vir die ekstatische belewenis van goddelike inspirasie (1999:16). Wat die Esseners betref, sê Gundry-Volf:

“In this Palestinian Jewish sect we find side by side the practice of celibacy (Josephus, J.W. 2 §120-1; Ant. 18 §21; Philo, Apol. 11.14-17; Pliny, Nat. Hist. 5.73, 46) and an eschatological self-consciousness exhibited in, among other things, prophetic giftedness, belief in the Holy Spirit's presence and activity, the practice of "inspired exegesis" of the OT scriptures, and the expectation of an imminent eschatological advent of God when the righteous will receive divine revelation. The precise relationship between celibacy and the Spirit's activity and prophetic inspiration among the Esseners is not evident, but the appearance of these things side by side as key features of the movement suggests some relationship” (1999:18-19).

Sy gaan voort, maar met minder oortuigingskrag, om ook in die vroeë Christelike kerk asketiese neigings te koppel aan “geestelike” inspirasie (1999:19-22). Haar slotsom is dat “... the Corinthian celibates sought divine inspiration and insight through celibacy, similarly to many other ecstasies, prophets, seers and cult devotees in the Greco-Roman world” (1999:1).<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Gundry-Volf se slotsom stem ooreen met dié van Roetzel (1999:146): “It is important to realize that an ascetic piety was so widespread in the Mediterranean world that this Corinthian behavior would have hardly been novel and certainly would not have been considered pathological.” Roetzel maak egter deurgaans die

Sonder om noodwendig afleidings te maak oor die presiese beïnvloeding wat in Korinte 'n rol gespeel het, kan met Gundry-Volf saamgestem word dat die antieke Grieks-Romeinse tendens om geestelike leiding te assosieer met een of ander vorm van asketisme (“inspiration ascetism”), die agtergrond is waarteen die Korintiërs se voorkeur vir seksuele onthouding in die algemeen (vgl. vers 1) en koppeling aan toewyding aan gebed (vers 5), verstaan moet word. Dit sluit egter nie die moontlikheid uit dat die gedagte wat in vers 33 na vore kom ook 'n rol in die saak speel nie: die getroude gee aandag aan die dinge van die wêreld, want die getroude lewe kan so beslag op 'n mens lê dat daar geen geleentheid vir gebed is nie. Dit behoort nie so te wees nie. Maar indien dit wel gebeur, word die pad van onthouding, onderhewig aan die genoemde voorwaardes, voorgestel. Paulus se oogmerk is 'n tydelike onderbreking van die normale huwelikspatroon sodat dit nie 'n skadelike uitwerking sal hê nie (Grosheide 1957:182-3).

Paulus self verskaf nie die agtergrond waarteen hierdie uitsondering beoordeel moet word. Dit is egter belangrik om daarop te let dat hy nie hier 'n voorskrif gee nie; hy stel slegs 'n moontlikheid wat nie noodwendig noodsaaklik is vir 'n toegewyde gebedslewe nie.<sup>40</sup> Dit kan vir 'n kort tydjie bevorderlik wees vir die toewyding aan gebed. Hy beskerm die reg van die natuurlike lewe teen 'n ongesonde vergeesteliking van die lewe, maar aan die ander kant is die Christen ook nie so 'n slaaf van die seksuele verhouding in die huwelik dat hy dit nie moontlik vir 'n bepaalde tyd en met wedersydse instemming kan opskort nie (Malan 1980:103-4). Terwyl hy tog nie die gedagte dat 'n mens, met die oog op gebed, seksuele gemeenskap tydelik opskort heeltemal verwerp nie, deel hy tog nie die Korintiërs se oortuiging dat dit juis 'n voorwaarde vir geestelike kontak met God is nie.

Vers 5 is saamgestel uit imperatiewe tot voor die laaste sinsnede, wat die implikasie het dat ἵνα μὴ πειράζῃ nie iets anders as 'n finale doelsin kan inlei nie. Die doel van die aksie om huweliksregte aan

---

fout om selfbeheersing aan asketisme gelyk te stel. Hy het ongelukkig nie Paulus se radikale afwysing van die Griekse dualistiese antropologie verreken nie.

<sup>40</sup> PLUNKETT (1988:306-7). Hy gee baie interessante voorbeelde van die vermyding van seksuele verkeer met die oog op toewyding uit die Griekse en Joodse wêreld.

mekaar te gee en om dit nie te ontsê nie, behalwe vir 'n beperkte tyd, is om te keer dat die Satan hulle sal verlei. Grondliggend aan die gedagte van verleiding is die begrippe 'opdraggewing' en 'gehoorsaamheid.' Satan, as die verleier, poog om die mens van God te vervreem deur hom te bring tot ongehoorsaamheid aan God se opdragte (Hill 1976:73). Paulus maak dit dus baie duidelik dat die rede vir die beperking van onthouding te vinde is in hulle gebrek aan selfbeheersing wat sou lei tot verleiding deur die Satan. Maar wat bedoel hy met die verleiding van Satan?

In die voorafgaande hoofstuk het Paulus hom baie sterk uitgespreek teen πορνεία, seksuele losbandigheid oftewel ontug, wat in die Korintiese gemeente voorgekom het. Sy argument was dat ontug veral 'n sonde is wat 'n vergryp is teen Christus en die Gees, omdat die gelowige ook wat sy liggaam aanbetref, deel is van die liggaam van Christus en sy liggaam die tempel is wat bewoon word deur die Heilige Gees. Soos reeds gesê, dui dit klaarblyklik op spesifieke gevalle van besoeke aan prostitute wat Paulus in die oog het (sien by vers 2 hierbo; so ook Hill 1976:74). Ons kan daarom nie anders nie as om vers 5 te sien as deel van die uiteensetting van die algemene reël van vers 2. Daarom is dit slegs logies dat Paulus die opdrag teen ontug in gedagte het wanneer hy praat van die moontlike verleiding deur Satan.

Die begrip ἀκρασία moet gesien word binne die konteks van die gevaar van moontlike ontug indien daar langdurige opskorting van seksuele gemeenskap binne die huwelik voorkom. Dit dui dus hier nie op die gebrek aan beheer en kontrole oor buitensporige of oormatige seksuele drange nie, maar die onmag of onvermoë om enige drang oor 'n lang tydperk te beheer. Dit is ook belangrik om raak te sien dat ἀκρασία nie hier getipeer word as die tipiese aard van die mens oor die algemeen nie – 'n algehele gebrek aan totale beheer oor seksuele drange in die algemeen vir watter tydperk ook al, selfs vir die ganse seksuele leeftyd. So asof onbeheerstheid eie aan die aard van die mens is met gevolg dat selfbeheersing dan sou beteken die vermoë om alle seksuele drange jou hele lewe lank te kan beheer. Nee, Paulus spreek hom hier in hierdie konteks nie uit oor die seksuele verdorwenheid van die mensdom nie; hy

waarsku net dat langdurige onthouding vir getroudes die gevaar van ontug wesentlik na vore bring.

Maar sou dit nou beteken dat volgens Paulus die seksuele drang *per se* onbeheerstheid is? Nee, teenoor Grundmann (1966:342) wat sê: "... in this context ἀκρασία in v5 denotes the sexual impulse and its satisfaction," lyk dit vir my Paulus wil nie sê dat die seksuele drang onbeheerstheid is nie, maar wel dat ontug – soos beskryf in hoofstuk 6 – tekenend is van sulke gebrek aan selfbeheersing. Die geslagsdrang is dus nie satanies nie! Ακρασία hou nie net met 'n libido-gedrewe hartstog verband nie, maar ook met ongebreidelde of onbetaamlike gedrag in ander opsigte (vgl. Schrage 1995:70).

Paulus aanvaar dit as die gewone patroon dat die getroudes hulle nie seksueel kan onthou nie. Met διὰ sê hy dat hy aanvaar dat ἀκρασία aanwesig is en geneig is om 'n uitlaatklep te soek. Die Satan probeer om daarvan gebruik te maak deur die persoon te lei op 'n ongeoorloofde weg. En dan is die sonde daar. Ten opsigte van die Satan se rol merk Thiselton (2000:509), myns insiens, tereg op: "Satan is cast into the role of a hostile agent... who causes distress in an objective sense... rather than primarily provoking experiences of inner tension." Grosheide meen dat Paulus feitlik so vêr gaan om te sê dat die mens in die versoeking val omdat hy homself nie kan beheer nie en daarom moet die versoeking vermy word. En dit word gedoen deur onthouding te beperk (Grosheide 1957:183). Maar dit sou nou beteken dat Paulus die seksuele drang sien as 'n onbeheerstheid wat soos 'n ou kwaal en potensiële bedreiging in die liggaam skuil. Soos Schrage dit stel: moet ons die sinsnede dan parafraseer: "wegen eurer stets virulenten *akrasia*, die seit dem Sündenfall euch allen in den Gliedern steckt"? (1995:71). Hy voel eerder dat Paulus wou sê dat die Korintiërs, as gevolg van die oorskatting van hulle selfbeheersing oor hulle onbetaamlike drange, hulle selfbeheersing verloor en dan onbeheerst handel, wat geparafraseer kan word as: "wegen eurer aus übermäßiger *enkrateia* entstehenden *akrasia*." Dit is juis die slagyster waarin die 'geestelikes' maklik trap vanweë hulle gewaande perfeksionisme en selfoorskatting.



Selfbeheersing, in die vorm van onthouding, word nie van die getroudes vereis nie, intendeel, Paulus verwag nie eers dat hulle selfbeheersing sal hê nie. Veel eerder veronderstel hy 'n gebrek, of anders gestel, 'n afwesigheid van selfbeheersing in die vorm van onthouding. Dit word nie gesien as 'n etiese tekortkoming waarvoor hulle vermaan of aangespreek word nie. Paulus aanvaar dit net as 'n feit: hulle het nie hierdie soort selfbeheersing nie en daarom moet hulle nie deur onthouding in die huwelik onnodige eise aan hulle vermoë om onsedelikheid te vermy, stel nie. Hulle moet veral daarvoor ligloop omdat hulle in hulle gewaande geestelikheid hulle eie vermoë tot selfbeheersing oorskat.

Ons slotsom kan dus saam met Fee wees dat Paulus 'n praktyk wat reeds in die gemeente aan die gang was, wou stopsit. Hy deel nie die 'geestelike' Korintiërs se oortuiging dat onthouding nodig is om waarlik geesvervuld te wees nie. Hy beskou gladnie onthouding as deel van die normale praktyk van die huwelik nie en laat alleen by wyse van hoë uitsondering toe – en dan met 'n baie spesifieke oogmerk en uiters streng beperk – dat dit mag plaasvind. (1987:282).

### **Vers 6-7**

Malan (1980:110) se standpunt is dat Paulus, nadat hy die aspek van seksuele verhoudinge in die huwelik opgeklaar het, nou terugkeer na die meer basiese vraag van vers 1 en 2: of dit enigsins wenslik is om te trou. Net soos in vers 1-2 konstateer hy sy voorkeur vir die ongetroude staat, want sy advies om te trou is eerder 'n toegewing as 'n opdrag. Fee (1987:283-4 vgl. ook Thiselton 2000:510 e.v.) voer egter oortuigend aan dat τοῦτο die onmiddellike voorafgaande uitsondering ter wille van gebed as die tegemoetkoming bedoel. Die huwelik as sulks is dus nie die uitsondering op die reël nie, maar wel onthoudingsperiodes binne die huwelik.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Winter (2001:233-240) doen baie moeite om te probeer bewys dat Paulus hier eerder vooruit verwys na sy eie standpunt soos vervat in vers 7.

Dit bring Paulus dan by sy eie persoonlike belewenis. Sy eintlike wens is dat alle gelowiges ongetroud sou bly soos hy.<sup>42</sup> Dit lyk of die Korintiërs bewus was van sy persoonlike belewenis en in hulle voorkeur vir seksuele onthouding hulle daarop beroep het. Maar Paulus stel dit duidelik dat dit 'n saak is wat nie losgemaak kan word van die gawes wat God individueel aan mense gee nie. Dit is dus van wesentlike belang om vas te stel wat Paulus hier in gedagte het wanneer hy praat van ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ. Hoewel selfbeheersing nie hier pertinent genoem word nie, word dit veronderstel. Dit kan afgelei word van οὐκ ἐγκρατεύονται in vers 9. Die gawe is nie soseer om ongetroud te bly nie, maar eerder om so 'n hoë graad van selfbeheersing te hê dat die ongetroude staat nie vir jou 'n probleem is nie.<sup>43</sup>

Die presiese betekenis van wat met 'n "besondere gawe van God" bedoel word, is, na my mening, beslissend vir die verstaan van Paulus se argument. In Romeine 12:6 en 1 Korintiërs 12:4, 9, en 28-31 dui dit op 'n gawe wat God vrylik gee. Dit is nie maar net 'n ingebore menslike vermoë nie. Dit hou verband met 'n besondere taak of doel. Soos Thiselton dit heel modern uitdruk: Paulus se charisma "... lay in his capacity to sublimate his sexual drives (rather than in one direction merely repressing them, or in the other direction gratifying them) with the result that his creative energy is poured forth into the work of the gospel at every level of consciousness to great effect, and with no desire for something further (Phil 4:11)" (2000:513). Verder moet daarop gelet word dat Paulus nóg die huwelik nóg die selibaat as *charisma* aandui, maar wel om seksuele onthouding te kan toepas, oftewel seksuele selfbeheersing (vgl. Dunn 1998:696, in navolging van Deming [1995:127e.v.], so ook Niederwimmer [soos aangehaal deur Deming 1995:127]). Teenoor Thiselton (2000:513) dink ek nie dat uit **oJ me;n ou{tw"**, **oJ de; ou{tw"** die afleiding gemaak kan word dat Paulus met die 'ander' gawe "...the gift of... the positive attitude which caringly provides the responsibilities, intimacies, love, and 'dues' of marriage while equally living out the gospel" bedoel nie.

<sup>42</sup> MALAN (1980:110-112) het 'n uitgebreide bespreking van Paulus se huwelikstaat en kom tot die slotsom dat hy 'n vrygesel was. Thiselton (2000:512) meen weer dat hy 'n wewenaar was. Dit is nie moontlik om hieroor finale uitsluitel te gee nie.

<sup>43</sup> Teenoor W SCHRAGE soos aangehaal deur MALAN (1980:114).

Dan sou Paulus mos eksplisiet albei as gawes aangedui het. Hieruit kan egter nie nou afgelei word dat die huwelik maar slegs die tragiese afwesigheid van die gawe van selfbeheersing is nie, want “...it would run counter to his purpose for Paul to conclude his discussion in verses 1-6 by implying that marriage brands one with a ‘stigma of the necessity of sex’” (Deming 1995:127 – laasgenoemde stelling is ‘n aanhaling van Niederwimmer). Soos reeds in die vorige verse se bespreking vermeld, oordeel Paulus heel positief oor die huwelik en gaan dit hier in vers 7 nie oor die kontras tussen die onbeheerste getroude Christen en die selfbeheerste ongetroude Christen nie, maar wel oor die verskil tussen die getroude Christene wat onthouding binne die huwelik kan toepas of nie. Heel waarskynlik wil Paulus met sy vermelding van die gawes, die getroudes in Korinte wat onthouding voorstaan daaraan herinner dat alle Christene, insluitende hulle egliede, nie noodwendig met die gawe van selfbeheersing geseënd is nie. Hy gaan in hoofstuk 12 en verder in meer besonderhede op hierdie saak in (Deming 1995:128).

Plunkett is van mening dat daar 'n duidelike onderskeid is tussen hierdie wens dat almal selfbeheersing in die vorm van onthouding sal hê, en Paulus se siening dat verskillende gelowiges verskillende gawes van die Gees ontvang het soos hy dit uiteensit in 1 Korintiërs 12:4-11 en Romeine 12:4-8. Hy sê dat Paulus erken dat die Gees Homself manifesteer op verskillende maniere in verskillende mense met die gevolg dat die gawe wat die selibaat moontlik maak, ἐπιτιμία, in slegs sommige gelowiges te vinde is. In Romeine 12 en 1 Korintiërs 12 beklemtoon Paulus dat nie elkeen elke gawe ontvang het nie, sodat die verskeidenheid van gawes bevestig word as die manier waarop die Gees werk tot opbouing van die gemeenskap, wat inhou dat geen gawe beter is as die ander of dat geen enkel gawe by elke lid te vinde is nie. "But now Paul says that he wishes every Christian had the gift of celibacy; now the lack of a gift is not recognized as the normal thing but offered as a concession, something less than Paul's highest expectations. This use of charisma in 1 Cor 7:7 seems to point to a tension in Paul's thought" (Plunkett 1988:308-10).

Ek kan nie met Plunkett saamstem nie, want sodanige verheffing van onthouding as 'n gawe bo ander gawes gaan nie vir my op in die lig van die konteks nie. In die lig van wat Paulus later sê in verse 32-35 en 37 is die doel van hierdie charisma tog ook die opbou van die gemeente soos in hoofstuk 12, want die moontlikheid tot selfbeheersing op seksuele gebied om van die wêreldlike bindinge en verpligtinge vry te word, maak 'n onverdeelde toewyding aan die diens van die Here des te meer moontlik. Teenoor die besondere gawe van selfbeheersing, in die vorm van onthouding op seksuele gebied wat God aan sommige mense gee, stel Paulus die gereelde beoefening van huweliksomgang van die ander as die normale patroon en nie as 'n genadegawe nie. Hy stel nie 'n gawe van onthouding en 'n gawe tot die huwelik teenoor mekaar nie,<sup>44</sup> want die geslugsdrang ontvang die mens as deel van sy natuur, terwyl die gawe om hierdie drang so te beheer dat 'n mens kuis in die ongehuide staat kan lewe, aan sommige gegee word. "...Paul makes a rather simple distinction between those who are able to live godly lives without the sex relationship and those who serve God better with that relationship in marriage" (Orr & Walther 1976:209). Paulus wil hier slegs beklemtoon dat God die besondere gawes uitdeel soos Hy wil. Daarmee word die individualiteit, die selfstandige persoonlikheid van elke mens gefundeer in elke mens se eie gawe wat God aan hom of haar gee en elke mens se verantwoordelikheid teenoor God as gevolg van die gawe. Dié wat ongetroud bly, is daarom nie beter Christene as die getroudes nie. Onthouding maak 'n mens nie bekwaam vir die ontvangs van 'n charisma nie. Die charisma van selfbeheersing kom van God af en stel die ongetroude in staat om die versoekings van die Satan tot onsedelikheid te weerstaan (Orr & Walther 1976:209).

Dit is nie duidelik waarom Paulus nie in hierdie perikoop aandag gee aan gelowiges wat wel graag 'n huwelik sou wou aangaan en dus ook 'n behoefte het aan seksuele omgang, maar vanweë faktore buite hulle beheer dit nie kan doen nie. Moontlik het die vraag wat hy van die Korintiërs ontvang het, nie so 'n kategorie gelowiges ingesluit nie.

---

<sup>44</sup> Teenoor Fee (1987:285) wat dit as gelykwaardige gawes van die Gees beskou.

## **SAMEVATTING VAN PERIKOOP 1**

Die grootste gedeelte van die perikoop is gewy aan die seksuele gemeenskap van die man en vrou in die huwelik. Dit is gestel teenoor die verkeerde beoefening van die geslagsdrang in onsedelikheid aan die een kant en andersyds die regte beheersing van die geslagsdrang in die ongetroude staat. Deur terselfdertyd seksuele asketiese neigings teë te staan en leiding deur die Gees aan te moedig, breek Paulus die assosiasie tussen inspirasie en onthouding, wat klaarblyklik deur die 'geestelike' Korintiërs gemaak is, af.

Ten opsigte van geslagsgemeenskap in die huwelik is die uitgangspunt dat die liggaam deel is van die persoon van die mens (6:15-20) en dat mense wat getroud is nie beskikkingsreg oor hulle eie liggame het nie, maar dat die huweliksmaat dit het. Geslagsgemeenskap word geteken as deel van die normale gang van 'n huwelik. Huweliksgenote behoort dit gereeld aan mekaar te gun. Man en vrou moet hulle seksuele begeertes slegs met mekaar bevredig. Die gereelde beoefening van geslagsgemeenskap in die huwelik help die getroudes om die versoekings van buite-egtelike verhoudings te oorwin. Die gelyke wedersydse en wederkerige verantwoordelikheid en aanspraak ten opsigte van die seksuele lewe in die huwelik word vir beide man en vrou beklemtoon. Getroude gelowiges wat hulle vir 'n bepaalde tyd in die huwelik besonder aan gebed wil wy, kan met mekaar ooreenkom om hulle geslagsgemeenskap vir 'n bepaalde tyd op te skort, maar dit moet nie te lank duur nie anders kan hulle in versoekings beland, want hulle het nie die besondere gawe van onthouding nie. Dié uitsondering, naamlik tydelike onthouding in die huwelik, is vervat in 'n waarskuwing wat die opdrag tot gereelde gemeenskap onderstreep.

Die hele gedeelte oor die gereelde gemeenskap in die huwelik is egter 'n parentese. In vers 1 (in 'n mindere mate) en vers 7 spreek hy sy voorkeur vir onthouding binne 'n ongetroude staat uit, sonder om redes te verstrek. Dit doen hy wel later in die hoofstuk. Hy weet egter dat die selfbeheersing, wat nodig is vir so 'n lewe van onthouding in die ongetroude staat, 'n besondere gawe van God is,

wat slegs aan sommige mense gegee is. Vir hulle is die huwelik nie noodwendig die aangewese weg nie, intendeel, die ongehuide staat is vir sulke Christene 'n moontlikheid wat Paulus sterk aanbeveel.

Paulus maak nie van die ongehuide staat 'n vereiste of van die huwelik 'n plig nie. Die ongetroude staat is vir die gelowige 'n keuse wat hy voor God kan uitoefen op grond van God se besondere gawe aan elke mens afsonderlik. Hy is voor die Here verantwoordelik om sy eie lewenstaat te kies en daarvolgens te lewe. Die gawe van God is nie teen die natuur van die mens nie, so asof die gawe van selfbeheersing in die vorm van onthouding alle seksuele behoefte wegneem. Alle mense het 'n natuurlike aangetrokkenheid tot die teenoorgestelde geslag, 'n geslagsdrang. Maar die geslagsdrang moet beheer word en in die regte kanale gestuur word. Paulus wys alle buite-egtelike seksuele gemeenskap af. Vir die mense wat nie die besondere gawe van selfbeheersing ontvang het nie, word gereelde gemeenskap in die huwelik as die regte pad aangewys. Aan sommige word die besondere gawe gegee om hulle geslagsdrang so te beheer dat dit nie nodig is om te trou nie.

Binne die konteks van die vraag wat Paulus van die Korintiërs ontvang het, lyk dit of hy net voorsiening maak vir twee maniere waarop 'n gelowige God in sy liggaam kan verheerlik. Die eerste is om as ongetroude in onthouding (die selibaat) hom onverdeelde toe te wy aan die diens van die Here. Die tweede moontlikheid is om die natuurlike geslagsdrang te bevredig in die huwelik, waar die begeerte deel uitmaak van 'n permanente verhouding van liefde en lojaliteit. Die egte huweliksomgang is egter nie net die bevrediging van 'n natuurlike behoefte nie, maar veral die vertolking van gevoelens en bedoelinge teenoor die een mens wat God aan die man as sy eie (ἑαυτοῦ) vrou en die vrou as haar eie (ἰδίον) man geskenk het; die oorgawe van hulleself (vgl. τοῦ ἰδίου σώματος) aan mekaar. Paulus gaan hier nie in op die moontlikheid van gelowiges wat graag sou wou trou, maar nie bevoorreg is om 'n huweliksmaat te vind nie.

Chadwick (1955:264 e.v.) is van mening dat hierdie hoofstuk duidelik Paulus se benadering illustreer om “(v)ir almal ...alles (te) word om in elk geval sommige te red” (1 Kor 9:22).

“All things to all men: to the Jews as a Jew, to the Gentiles as a Gentile – and to the ascetics as an ascetic... Paul’s aim is to minimize the gulf between himself and the Corinthians, and therefore says nothing directly to challenge their principles. He lays himself open to some misunderstanding by not doing so, and from the second century onwards Christian writers (and others) have understood him to be deeply concerned with the superiority of the ascetic ideal and to be directly propagating it in I Cor 7. When his words are set in their historical context and related to the specific situation, it is clear that the thrust of the chapter is in the reverse direction.” Maar later meer hieroor.

Paulus se gebruik van *akrasia* in vers 5 toon ‘n duidelike afwyking van die patroon in die Griekse en Hellenistiese filosofie. Die fokus val suiwer op die aspek van ‘beheer oor iets’ terwyl die aspek van ‘krag in jouself’ buite rekening gelaat word. Ook die trefwydte van die beheer verskuif ‘n bietjie: die beheer is nie alleen oor oormatige seksuele drange nie, maar oor alle seksuele drange (Hill 1976:75).

### 3.3.1.3 VERKLARING VAN PERIKOOP 2 (VERSE 8-9)

Die fokus in die perikoop is nie die huwelik of die ongetroude staat as sodanig nie, maar die vraag of 'n ongetroude<sup>45</sup> en 'n weduwee in die huwelik moet tree of nie. Terwyl Paulus se selfbeheersing, ἐγκράτεια, in vers 7a op die voorgrond gestaan het, staan sy ongetroude status hier weer eerder voorop. Midde-in ‘n gedeelte waar hy praat oor mense wat getroud is, het sy vermelding van sy eie situasie hom genoop om eers kortliks stil te staan by ander wat in dieselfde posisie as hy is, maar wat nie die gawe van onthouding ontvang het nie.

<sup>45</sup> ORR W F & J A WALTHER (1976:211), verskil van hierdie vertaling. So ook Fee (1987:287-8). Hulle redeneer dat uit die konteks hierdie perikoop slaan op die wewenaars en weduwees.

Paulus verseker die ongetroudes en die wat nie meer getroud is nie, die wewenaars en weduwees, dat dit goed is indien hulle ongetroud bly soos hyself. Hierdie stelling het deur die eeue in die seksuele etiek van die Christendom klokslag donderend weerklink. Tertullianus het gemeen dat die ongehude staat dus beter is omdat Paulus die huwelik as 'n toelating beskou: die huwelik is soos een oog wat beter is as niks. Augustinus het ook verklaar dat "goed" hier gelyk is aan "beter". Die huwelik is volgens hom goed, die ongetroude staat beter. Ook Hieronimus het gemeen die huwelik is goed, maagdelikheid is beter (Malan 1980:123 e.v.). Die omvangryke praktyk van die selibaat in die kerk het grootliks uit hierdie standpunte ontwikkel. Ook in ons dag lei dit daartoe dat die huwelik gedegradeer word tot die tweede beste alternatief. Ek haal slegs twee voorbeelde aan: Thielicke (1964:122) oordeel dat vir Paulus

“...marriage... is rather an emergency institution for fallen man, who is on the one hand in danger of being seduced by sexual libido and on the other is not sufficiently gripped by the coming Kingdom of God that the dominion of God may triumph over the dominion of this libido and the subjection to this world which it implies...in Paul marriage itself is an institution which was established in view of this hardheartedness, this devotion of man to his libido instead of to the Lord...There is undoubtedly an expression of a certain non-affinity of Paul with the realm of *eros* and *sexus*.”

Neyrey (1990:119 e.v.) stel dit so:

“Paul repeatedly states the ideal: absolute non-crossing of the sexual orifice is highly desired either in virginity or celibacy...Implicit in this posture of guarding the sexual orifice lies a view of sex as somehow inherently polluting....Paul's permission for sexual intercourse is but a pragmatic concession. He will allow a lesser evil to avoid a greater pollution... The ideal would be to remain celibate and virginal so as to be wholly concerned with the Lord and to be holy in body and spirit. Paul's ideal of sexual abstinence, however,



cannot be maintained. Hence, sexual union is permitted. But it is wrapped in controls and subject to numerous regulations.”

Maar hierdie verklarings gaan verder as Paulus se woorde. Soos Deming dit stel (1995:215), hierdie is “... an occasional letter written in response to a particular set of circumstances at Corinth....Paul’s treatment of marriage in 1 Corinthians is not designed to cover everything.” Om daaruit drastiese afleidings te maak oor sy standpunt oor die huwelik en die selibaat, of selfs asketisme – grootliks op grond van wat hy nie sê nie – is darem regtig te dik vir ‘n daalder. Paulus sê wel baie pertinent dat die huwelik goed is, terwyl onsedelikheid sleg is. Daarby heg hy sy goedkeuring aan die besluit van jongmense, wewenaars en weduwees wat sou kies om soos hy ongetroud te bly, ten einde die Here onverdeelde te dien in die ongehuide staat (Malan 1980:123 e.v.).

Met δὲ in vers 9 lui Paulus die beperking op die algemene stelling in vers 8 in. Eὶ met die *praesens indikatief* οὐκ ἐγκρατεύονται stel die saak as 'n werklikheid voor, teenoor die ἐὰν met die konjunktief μείνωσι wat 'n *eventualis* beskryf. Terwyl Paulus dus sê dat die moontlikheid om soos hy ongetroud te bly, goed is, beperk hy die algemene uitspraak met 'n voorwaarde wat met die werklikheid van die persoon se bekwaamhede rekening hou. (Malan 1980:125). Hy verwys dus na die ongetroudes en weduwees wat nie hulle seksuele drange kan beheer nie omdat hulle nie oor die besondere gawe van selfbeheersing beskik nie. Thiselton se vertaling van οὐκ ἐγκρατεύονται met “if they do not have power over their passions,” gee die betekenis, vir my gevoel, dus goed weer (2000:518). Aangesien πυροῦσθαι nog maar net na 'n begeerte verwys, is die verwagting dat die ongetroudes nog nie tot verkeerde dade oorgegaan het nie.

Paulus konstateer dit doodgewoon as 'n feit dat daar mense is wat nie hierdie spesifieke selfbeheersing in die vorm van onthouding het nie. Dit beteken nie dat hulle selfbeheersing nou heeltemal ineengestort het en hulle nou onbeheerst is nie. Dit dui slegs op die afwesigheid van die mag om jou gevoelens, met 'n beperkte doel in die oog, te kan hanteer. Daarom veroordeel Paulus nie almal wat

nie die gawe van onthouding het nie. Al wat hy wil sê is dat hulle nie deur ongetroud te bly vir hulleself die gevaar van onsedelikheid erger moet maak nie. Dit is die etiese aspek van hierdie uitspraak, want onsedelikheid is die kwaad wat vermy moet word. Maar hy gee nie 'n gebod van God oor onthouding en die selibaat nie. Veel eerder is dit 'n algemene verklaring, waarmee hy 'n beroep doen op die gesonde menslike verstand. Soos Thiselton (2000:518) dit stel: "In 7:9 Paul envisages a couple for whom mutual love has become so powerful a force that it distracts them from 'everything for the sake of the gospel' when they are dominated by unfulfilled longing." Die *καλόν* mag nie nagestreef word met verwaarlosing van die eise van die natuur nie, want dit is in stryd met die aard van die *καλόν*, met die gevolg dat dit dan nie bereik sal word nie. (Grosheide 1957:186-7)

Dis belangrik om daarop te let dat Paulus hier besig is om te praat oor gelowiges wat voor 'n keuse in hulle lewe te staan gekom het: (a) sommiges moet besluit of hulle wil trou of nie, (b) ander of hulle getroud moet bly of nie. Hy het, byvoorbeeld, jongmense wat 'n liefdesverhouding het; weduwees wat die geleentheid het om weer te trou en getroude gelowiges wat met 'n ongelowige in die eg verbind is in die oog. Paulus kom later by oorweginge wat hulle in hulle besluit in ag kan neem, maar nou beklemtoon hy slegs dat die besondere aspek van selfbeheersing, naamlik om jouself seksueel te kan onthou, in so 'n keuse deurslaggewend is. Hy rig hom dus nie in hierdie perikoop tot alle gelowiges wat nie voor so 'n keuse staan nie. Etiese norme, soos die verbod op onsedelikheid wat uit die aard van die saak alle seksuele gemeenskap buite die huwelik insluit, geld nog steeds.

Malan (1980:125-7) beklemtoon teenoor Delling en Baltensweiler dat Paulus nie hier die huwelik van minder waarde ag nie. Genoemde skrywers degradeer in die lig van Paulus se uitsprake oor die huwelik in hierdie perikoop die seksuele lewe van die mens. Dit is egter nie wat Paulus in hierdie verse sê nie. In verse 2-4 het hy juis die seksuele lewe van die mens as natuurlik beskrywe. En in vers 7 word die vermoë om die seksuele begeertes so te beheer dat die ongehude staat 'n maklike keuse is, as 'n besondere gawe van God aan sommige mense bestempel. Vir die ongetroudes wat

moet kies tussen die ongetroude of getroude staat en wat nie hierdie besondere gawe ontvang het nie, is Paulus se aanwysing duidelik: γαμησάτωσαν. Die aoristus imperatief kan moontlik ingressief verstaan word: "laat hulle die huwelik soek" (Grosheide 1957:186). Die keuse van die ongehuide staat is in so 'n geval afhanklik van die gawe van onthouding. Die jongman of jongmeisie (of wewenaar of weduwee) wat daarvan bewus is dat hy of sy nie hierdie gawe van God ontvang het nie en 'n stryd het om die seksuele begeertes te beheer, moet nie probeer om in die selibaat te lewe nie. Onthouding is 'n gawe, nie 'n deug nie. Die gawe kan nie verkry word deur net iemand soos Paulus na te boots nie. Daarom bly beide moontlikhede vir die ongetroudes oop: die ongetroude of getroude staat. Die een wat die gawe van onthouding ontvang het, word aangeraai (die keuse word as καλός beskrywe) om soos Paulus die ongetroude staat te kies en soos hy vir God te arbeid. Die een wat nie die gawe ontvang het nie, word aangeraai om te trou - met 'n imperatief (Malan 1980:126).

Paulus sê dit is beter om te trou as om te brand, πυροῦσθαι. Die *praesens infinitief* beskryf die voortduur van die handeling: "voortdurend te brand." In hierdie perikoop, waar die gebrek aan selfbeheersing oor die seksuele drang reeds ter sprake was, is dit duidelik dat πυροῦσθαι hier 'n eufemisme is vir seksuele begeerte.<sup>46</sup> Paulus wil nie hê dat die ongetroudes deur hartstog verteer moet word nie. Met πυροῦσθαι beskryf hy 'n voortdurende, intense hunkering na die teenoorgestelde geslag. Vir die van hulle wat die moontlikheid het om 'n huwelik aan te gaan, is die keuse 'n uitgemaakte saak: hulle hartstog is 'n aanduiding dat hulle nie die gawe van onthouding het nie, en daarom bestem is om te trou.

Paulus gebruik κρείττον om die keuse vir die huwelik uit te druk: dit kan beskou word as die vergrotende trap van καλός: as hierdie mense dus trou is "hulle meer getrou aan hulle bestemming as om in die ongehuide staat te lewe waarin hulle verteer word deur begeerte. Hy sê dat dit geen skande is om die huwelik te begeer

<sup>46</sup> Teenoor BARRÉ (1974:193-202). Hy sien dit as "to burn in the fires of judgement or Gehenna." ORR W F & J A WALTHER (1976:210) is ook van mening dat dit figuurlik verstaan moet word.

nie, want dit is 'n wettige roepstem waarna God luister omdat Hyself die begeerte in die mens gelê het." (Malan 1980:128-9).

## **SAMEVATTING VAN PERIKOOP 2**

Nee, die huwelik is nie maar net 'n uitweg wat Paulus baie teësinning aanbeveel vir die wat nie in onthouding kan leef nie. Teenoor die Korintiërs, wat skynbaar 'n besoek aan 'n prostituut as doodnormaal beskou het en terselfdertyd so 'geestelik' was dat hulle hulle nie in 'n huwelik wou begewe nie, stel hy die alternatiewe skerp en duidelik: óf die huwelik óf die selibaat.

Vir jongmense wat nog nie getroud is nie en vir die wewenaars en weduwees wat in 'n posisie is om 'n huwelik aan te gaan, wys Paulus twee moontlikhede aan waaruit hulle moet kies. In hierdie keuse word hulle gelei deur die vraag of hulle die gawe van onthouding ontvang het of nie. Indien hulle hulle hunkering na die teenoorgestelde geslag nie maklik kan beheer nie, is dit 'n aanduiding dat hulle nie die gawe van onthouding ontvang het nie. Dié wat, soos Paulus, wel die gawe van onthouding het, beveel hy sterk aan dat hulle ongetroud bly: hy gee nog nie 'n rede vir die aanbeveling nie, maar sal spoedig daarby uitkom. Dit is nie dat die ongehude staat beter is as die gehude staat nie. Paulus se argument is slegs dat die huwelik beter is as om te brand van begeerte. Beide die huwelik en die selibaat is goed, maar die teenwoordigheid van die gawe van selfbeheersing bepaal die keuse.

Inderwaarheid kom die pastor Paulus se kompromis-ter-wille-van-die-liefde-standpunt hier mooi na vore. Soos Deming dit stel (1995:216): "He does not want to set the value of marriage too high and thereby discourage all forms of celibacy, nor does he wish to praise celibacy unduly, thereby undermining the institution of marriage." Kinders in die huwelik het blykbaar nie 'n rol in die vraag van die Korintiërs gespeel nie en, omdat die aansnyding daarvan die advies wat hy gee nogal heelwat sou kompliseer, bring hy dit ook glad nie te berde nie. (Wel later waar dit gaan oor egskeiding). Dis tragies dat die delikate balans van Paulus se reaksie teenoor die Korintiërs, deur die kerkvaders en moderne vertolkers geïnterpreteer is as 'n veroordeling van die huwelikstaat omdat hy so floutjies daarvoor praat.

Teenoor Neyrey (1990:120), wat tot die slotsom kom dat selfbeheersing in hierdie konteks beteken dat reinigingsoorwegings beskerming noodsaak soos “guarding of bodily (sexual) orifices and to regulating the proper crossing of that orifice,” is ek oortuig dat *enkrateia* in die verband wat Paulus dit hier gebruik, 'n baie beperkte betekenis het: beheersing van seksuele begeertes deur middel van onthouding. Maar, aangesien dit hier slegs gaan om seksuele begeertes, kan nie daaruit afgelei word dat Paulus *enkrateia* slegs as die beheersing daarvan sien nie. In hierdie verband is dit verder duidelik dat Paulus geensins verwag of aanvaar dat alle gelowiges oor hierdie spesifieke aspek van *enkrateia* moet beskik nie. Inteendeel, dit is 'n gawe wat God slegs aan sommige gelowiges, soos Paulus self, gegee het. Hy laat nie net die moontlikheid oop dat daar baie is wat nie die gawe het nie. Trouens, hy neem dit weldeeglik in ag. Hy beveel diesulkes om lievers te trou, want anders is die gevaar groot dat hulle onsedelik sal optree en sodoende in die sonde val. Die afwesigheid van die gawe van onthouding is dus nie 'n etiese sondige probleem nie, solank hulle net wel trou. Paulus bring nie hier die moontlikheid dat almal nie in die posisie is om 'n huwelik aan te gaan te berde nie, maar in die lig van die breër konteks, sal dit duidelik blyk dat ook hulle nie in onsedelikheid moet verval nie.

### 3.3.1.4 OPMERKING OOR PERIKOOP 5 (VERSE 17-24)

Binne die veld van hierdie studie is dit tog nodig om 'n enkele opmerking te maak oor μέντω wat hierdie perikoop beheers. Om te bly in die posisie waarin jy tans verkeer, is Paulus se reaksie op die Korintiërs se entoesiastiese Geesvervuldheid wat hulle tot die oortuiging gebring het dat 'geestelik' die beëindiging van die gelowige se *status quo* beteken. Hoewel hy self sy eie voorbehoude oor 'n lewe midde-in hierdie wêreld het, is sy oorkoepelende tesis dat 'n mens moet bly in die posisie waarin jy was voor jy tot geloof gekom het.

Paulus se oogmerk met μέντω is nie om die *status quo* te verhef tot die enigste aanvaarbare posisie nie, maar veel eerder om die relatiewe belangrikheid van alle wêreldse posisies of omstandighede te beklemtoon. Daarom kies hy dan ook neutrale voorbeelde – die besnydenis en slawerny - wat met die vrae wat die Korintiërs hom gevra het, nie direk verband hou nie. Hy wil beklemtoon dat wêreldse verhoudinge en omstandighede relatief

belangrik is, ook binne die kader van die Christelike geloof en bestaan. Dit staan dus teenoor die Korintiërs se eie 'geestelike' benadering, wat neerkom op wêreldversaking en wêreldvreemdheid (Wimbush 1987:15 e.v.).

### **3.3.1.5 VERKLARING VAN PERIKOOP 6 (VERSE 25-38)**

Perikoop 3 en 4 handel oor egskeiding terwyl perikoop 5 konsentreer op die gelowige wat in sy huidige omstandighede behoort te bly. Dit is eers weer perikoop 6 wat lig werp op wat onthouding en selfbeheersing hier vir Paulus beteken, want Paulus openbaar in hierdie verse die agtergrond van sy denke oor die huweliksverhoudings wat onderliggend is aan sy bespreking van die ongetroude en getroude staat.

Die agtergrond van hierdie perikoop is na alle waarskynlikheid die asketiese stelling van vers 1: dit is goed om in seksuele onthouding te leef. Paulus praat nou met mense wat verloof is en wonder of hulle nog moet voortgaan met die huwelik. Hulle standpunt plaas hom in 'n baie moeilike posisie – hy gee duidelik voorkeur aan die selibaat, maar hy verskil beslis van hulle asketiese motivering daarvoor (Fee 1987:323).

In verse 26 en 27 spel Paulus nou uiteindelik duidelik uit waarom hy dink dat dit καλός is om in die omstandighede waarin jy tans is, te bly: διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην. Die perfektum stel die saak as 'n feit in die hede; so gebruik Paulus die perfektum partisipium, ἐνεστῶσαν, om die "hede" te beskryf. Hy het dus die huidige omstandighede van die gelowige in die oog. Die omstandighede beskryf hy as 'n "nood" wat van buite op die gelowige gelê word (Malan 1980:243-6).

Menings gaan uiteen oor die vraag of die "huidige nood" 'n buitengewone, tydelike probleem was wat destyds in Korinte voorgekom het, en of dit 'n algemene verskynsel is. Winter (2001:216-225) argumenteer dat droogtes in die vyftigerjare graantekorte veroorsaak het wat groot nood vir die inwoners van Korinte tot gevolg gehad het. Daarmee moet beslis rekening gehou word. Die tekortkoming met verklarings wat aan 'n spesifieke probleem in Korinte dink, is egter dat die res van 1 Korintiërs geen rede gee om te vermoed dat daar in Korinte uitsonderlike nood bestaan het of dat daar 'n spesiale vervolging van die Christene

was nie. Daarom skyn dit asof Paulus hier verwys na die verdrukking wat deel was van al die volgelinge van Christus in Paulus se tyd. In die brief is daar nie juis aanduidings dat die gemeente vervolgt word terwille van hulle geloof nie. Dit lyk of dit hier gaan om die unieke situasie van gelowiges in die tussentyd tussen Christus se eerste en tweede koms binne die wêreld. Soos Dunn dit stel: "...it is difficult to avoid the impression that the distress was in part at least a consequence of believers living in an unbelieving world, of the strain of the 'already' still caught in the 'not yet'" (1998:694). Dit is egter ook moontlik dat spesifieke moeilike omstandighede 'n eskatologiese bevreemding van aardse sekerhede aangewakker het (Thiselton 2000:583).

Dit is daarom moeilik om Paulus se siening van 'n algemene nood waaronder die gelowige moet leef, los te maak van 'n spoedige wederkomsverwachting - 'n siening dat hy van oordeel was dat hulle as gelowiges in die eindtyd lewe. Die hele argument dat almal, getroud en ongetroud, slaaf en vryman, weduwee en wewenaar, verkieslik in hulle huidige staat moet bly, hou vanselfsprekend die verwagting in dat die "tydperk" van "bly soos jy is" nie onbepaald sou voortduur nie. Dan sou 'n mens verwag het dat hy êrens 'n aanduiding sou gegee het of hy van mening is dat 'n skeppingsordinansie, soos die huwelik, dan nie meer geld nie. Sy hele argument dra die karakter van 'n tydelike opskorting van die normale patroon vanweë baie spesifieke omstandighede. Die dringendheid om, in die kort rukkie wat beskikbaar is, ten alle koste te konsentreer op toewyding aan die Here, bevestig dat hy die nood of swaarkry koppel aan die eindtyd. Malan se argument dat die nood onderskei moet word van die verbygaande aard van die wêreld, gaan dus nie op nie (1980:244).

Fee help ons egter om die 'kort tydjie' in die regte perspektief te sien: "Paul's concern, therefore, is not with the *amount* of time they have left, but with the radical new perspective the 'foreshortened future' gives one with regard to the *present* age. Those who have a definite future and see it with clarity live in the present with radically altered values as to what count and what does not." Hy vergelyk dit met die lewensuitkyk van iemand wat weet dat hy terminaal siek is: nie die tyd wat oor is nie, maar die veranderde perspektief speel die oorheersende rol (1987:339). Indien die kort tydjie voor die wederkoms van Christus die oorheersende faktor sou wees, sou ons Paulus se etiek as 'interim etiek' moes tipeer, maar dit is "... the

primacy of the affairs of the Lord, rather than simply the imminence of his coming, which relativizes (not abolishes or diminishes) all other concerns” (Dunn 1998:697).

In hierdie verse word dus een vername rede vir Paulus se voorkeur vir die ongetroude staat gegee: die nood waarin die Christene verkeer. Dit werp lig op die aanwysings in perikope 1 en 2 waar Paulus nie redes verskaf het vir sy aanpysing van die ongehuide staat nie. Maar die voorwaarde of hulle die gawe van onthouding het, bly geld. Anders moet hulle, ten spyte van die huidige swaarkry, verkieslik trou.

Wimbush (1987) het ‘n deeglike studie gemaak van hierdie perikope en veral van die ὡς μὴ (“asof nie”) gedagte wat daaraan grondliggend is. Hy kom tot die slotsom dat dit nie Paulus se eie manier van sê is nie. Hy dink nie dit is van Stoïsinse herkoms nie, want hulle het nooit hulle etiek gebaseer op ‘n verwagting van die einde van die wêreld nie (1987:37 e.v.). Wimbush bevind wel dat dit spruit uit ‘n apokaliptiese tradisie wat ‘n sekere losmaking van die wêreld – ‘n relativisering van die belangrikheid van alle wêreldse dinge – propageer. Hy dink nie dat Paulus die tradisie *verbatim* aanhaal nie, maar dat hy wel van ‘n vaste of stereotipe eskatologiese profetiese patroon gebruik maak om sy eie argument in hierdie hoofstuk te ondersteun (1987:46). Paulus wil die Korintiërs oortuig dat Christene wel hulle bestaan beleef binne die wêreld, maar dan nie op die wêreld se voorwaardes nie, want ‘n afstand, hoewel nie ruimtelik nie, is wel nodig. Die ὡς μὴ-gedagte bied die moontlikheid van bestaan binne die wêreld sonder om aan die wêreld self enige status of belangrikheid te verleen. Dit is meer van ‘n kompromie as wat die Korintiërs self gehandhaaf het.

Dit bring Wimbush tot ‘n belangrike slotsom: hoewel in vers 31b gepraat word van die wêreld wat verbygaan, val die klem in vers 32 tot 35 nie op die eskatologiese aard van die ὡς μὴ-gedagte nie, maar op die reaksie teenoor die wêreld. Buitendien beklemtoon Paulus nie hier die spoedige wederkomsverwagting nie, maar slegs die tydelikheid van alles in hierdie wêreld (1987:47). Die oogmerk van hierdie besondere reaksie teenoor die wêreld is om kans te hê om “die dinge van die Here” na te jaag.

“We are left to conclude that Paul is saying that some type of renunciation within the parameters of the relationship of



marriage, or any other 'worldly' relationship or involvement, is required for holiness. This is the meaning of the  $\omega\varsigma\ \mu\eta$  exhortations. They represent a model of 'asceticism' Paul thinks necessary and appropriate for those whose goal it is to please the Lord." (Wimbush 1987:53).

In navolging van Meeks en Weber tipeer Wimbush hierdie reaksie teenoor die wêreld as 'spanningsvol' of 'ambivalent' of "inner-worldly asceticism." Aangesien Paulus deurgaans die Christene aanmoedig om te bly in die omstandighede waarin hulle was, is dit nie die fisiese omstandighede waarin Christene verkeer wat bepalend is of hulle hul aan die Here wy nie, maar wel hul innerlike ingesteldheid daarteenoor. Paulus verwag dus van gelowiges 'n houding van  $\omega\varsigma\ \mu\eta$  - van geestelike onttrekking, losmaking. Die wêreld op sigself is nie boos nie, daarom is onttrekking van die wêreld nie nodig nie. Maar aangesien die wêreld sy eie eise stel, is so 'n bestaan in die wêreld spanningsvol en lei dit tot ambivalensie. Wat dus nodig is, is 'n innerlike losmaking, 'n relativering van die dinge van die wêreld. Dit noem Wimbush 'n "inner-worldly asceticism" en daarom is Paulus vir hom "the worldly ascetic" (1987:68-70).

Dit lyk vir my of Wimbush genoeg gronde aangevoer het om die primêre oogmerk van Paulus se pleitrede in hierdie hoofstuk as die Christen se reaksie teenoor die wêreld te beskou. In die lig van die trant van die hele brief, sou dit egter onverantwoordelik wees om die eskatologiese aspek – inbegrepe 'n spoedige wederkomsverwagting – heeltemal uit die oog te verloor. Vers 29 tot 35 maak dit tog duidelik dat Paulus binne 'n sekere raamwerk sy opdragte gee: die Christen se binne-die-wêreld-bestaan, gekoppel daaraan dat die tyd kort is tot by die wederkoms wanneer die huidige bestaanswyse verander sal word. Dit bepaal Paulus se uitsig op die huidige lewe. Die tyd waarin ons nog sal trou, lag, huil en koop is kort, daarom moet die Christen sy lewe in hierdie tyd op 'n bepaalde wyse inrig. (Malan 1980:266) Dit beteken nie dat die gelowige se natuurlike bestaan en alles wat daaraan verbonde is, nou van geen belang is nie, maar dat hy so daarin moet lewe dat hy sy roeping om God te dien juis daarin uitlewe. Die "asof nie" beteken nie 'n belangeloosheid in jou arbeid of verhoudinge nie. Hy "... propageer nie wêreldveragting of wêreldvergoddeliking nie, nie wêreldontvlugting of wêreldsoeke nie. Hy laat die Christen

deelneem aan hierdie wêreld, maar rig sy oog permanent op die komende wêreld" (Malan 1980:269).

Spesifiek wat die gehude of ongehude staat aan betref, gebruik Paulus verse 32 tot 35 om uit te wys dat die ongetroude staat 'n beter geleentheid as die huwelik bied vir onverdeelde toewyding aan die Here. Aangesien getroudes se aandag verdeel is tussen die werk van die Here en die dinge van die wêreld, beveel Paulus die ongehude staat vir die jongmense aan, sodat hulle met onverdeelde aandag hulle kan toewy aan die diens van die Here. Hiermee het hy dan die rede gegee vir sy aanvanklike voorkeur vir die ongetroude staat soos uitgespreek in perikoop 1 en 2 (Malan 1980:271-294).

In verse 36 tot 38 word twee verhoudings teenoor mekaar gestel. Die eerste is die van 'n jongman en sy beminde wat graag wil trou en vir wie dit duidelik is dat hulle nie die gawe van onthouding ontvang het nie. Vir hulle moedig Paulus aan om voort te gaan met hulle trouplanne, want dit is nie verkeerd om te wil trou of om te trou nie. Die tweede verhouding is die van 'n jongman en sy vriendin wat die gawe van onthouding ontvang het en hulle seksuele drange onder beheer het. Daarby het hulle besluit om nie te trou nie. Indien daar so 'n paartjie is, sal hulle goed doen, omdat hulle nie 'n bykomende las sal moet dra in die verdrukking nie en omdat hulle al hulle tyd en aandag aan die diens van die Here kan wy (Malan 1980:322). Die manier waarop Paulus praat oor die gawe van onthouding is vir ons doeleindes van belang. Met μή ἔχω ἀνάγκην sê Paulus op 'n negatiewe wyse meer omtrent die standvastige jongman: hy verkeer nie onder druk van sy seksuele begeertes nie.<sup>47</sup> Dit volg hy op na 'n teenstellende □ε met 'n positiewe bysin: Die keersy van die feit dat die jongman nie onder dwang van sy seksuele begeertes verkeer nie, is dat hy beheer (ἐξουσίαν) het oor sy eie seksuele drange (θελήματος kan as óf die wil óf die seksuele begeertes van die jongman verstaan word). Sonder hierdie beheer sou sy besluit onuitvoerbaar gewees het. Dit is 'n gawe van God.

## **SAMEVATTING VAN PERIKOOP 6**

Hierdie perikoop gee grootliks vir ons die antwoord op die motiverings wat ten grondslag lê van Paulus se antwoord op die

<sup>47</sup> MALAN (1980:314-315). Indien verstaan word dat hierdie paragraaf praat van die gevoelens en optrede van die vader van 'n jongmeisie en nie haar aanstaande man nie, soos wat Grosheide (1957:211-215) dit verstaan, werp die verse natuurlik glad nie lig op Paulus se verstaan van selfbeheersing nie.

Korintiërs se vraag oor die selibaat en onthouding binne die huwelik. Hy het reeds gou-gou in die hoofstuk laat blyk dat hyself die selibaat handhaaf en verkies. Nou weet ons uiteindelik waarom: dit maak dit vir die gelowige soveel makliker om 'n binnewêreldse afstand teenoor die wêreldse eise te handhaaf met die oog op toewyding aan die Here in sy gerigtheid op 'n nuwe wêreld wat spoedig sal aanbreek. Dit moet nie verwar word met die Korintiërs se fisiese asketiese houding teenoor die wêreld nie, intendeel, hierdie is juis Paulus se korreksie wat hy op hulle 'geestelike' onttrekking aanbring.

Hierdie hele argument van Paulus verander nie ons begrip van wat hy hier onder selfbeheersing verstaan nie. Intendeel, dit word bevestig dat Paulus dit, in die verband waarbinne hy dit hier gebruik, as 'n gawe van God tot seksuele onthouding sien wat Hy nie aan alle persone gegee het nie. Paulus se voorkeur vir die ongehuide staat bly steeds gegrond alleenlik op praktiese gronde: die reaksie teenoor die wêreldse eise en toewyding aan God. Anders gestel: hyself verkies eintlik die selibaat, die aard van die gelowige se eskatologiese bestaan en die verdeelde aard van die getroude se besorgdheid is die gronde vir sy voorkeur. Maar daarby is die huwelik 'n heeltemal aanvaarbare alternatief en is daar geen morele fundering om dit af te wys nie.

### **3.3.1.6 VERKLARING VAN PERIKOOP 7 (VERSE 39-40)**

Hierdie gedeelte is 'n gepaste slot vir die hele hoofstuk. Dat Paulus juis in die slot meer beginsels wat ten grondslag van die huwelik as skeppingsordinansie lê, te berde bring, bevestig dat hy met die hele argument oor die voorkeur wat hyself het vir die ongetroude staat, nooit bedoel het dat hy die opheffing van die skeppingsordinansie in die oog het nie. Teenoor die vryheid om te trou met die man van haar keuse, stel hy die groter geluk van die ongehuide staat vir die weduwee voor met μακαριώτερα. Dwarsdeur die hoofstuk is Paulus besig om die ongehuide staat sterk aan te beveel by die gelowiges wat die gawe van onthouding het. Die redes is die voordeel wat dit vir 'n binne-wêreldse afstand teenoor die wêreldse eise inhou en die geleentheid wat die ongetroudes het om meer aandag en tyd aan die diens van die Here te bestee. Dit moet dan ook die inhoud van μακαριώτερα wees, want dit sal haar gelukkiger maak.

Paulus sluit die hoofstuk af deur daar op te wys dat hy oortuig is dat sy siening onder die voortdurende leiding van die Heilige Gees gevorm is. Daarom verwag hy dat die gelowiges daaraan ernstig aandag sal skenk in hulle besluit om te trou of ongetroud te bly. Onder die leiding van die Heilige Gees moet hulle hulleself ondersoek of hulle die gawe van onthouding ontvang het. Indien wel, moet hulle dit ernstig oorweeg om ongetroud te bly, nie uit selfsugtige oorweging nie, maar om die Here met al hulle beskikbare tyd en kragte te dien. Hy het dus duidelik gemaak dat hy met die Korintiërs saamstem, maar ook tog nie: Hulle verkies die selibaat op grond van hulle persepsie van wat 'geestelik' sou wees, terwyl hy dit op pastorale en eskatologiese gronde verkies. Maar teenoor hulle, aanvaar hy ook die huwelik as 'n 'goeie' alternatief.

### **3.3.2 SAMEVATTING VAN 1 KORINTIËRS 7 EN DIE HOOFSTUK SE BYDRAE TOT DIE VERSTAAN VAN PAULUS SE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια**

Wanneer ons Paulus se pleitrede oor die huwelik en selibaat in hierdie hoofstuk in die breë in oënskou neem, tref dit ons as die argumentasie van 'n praktiese gemeente-administrateur wat bekommerd is oor dinge wat in die kerk gebeur wat nadelig vir die gelowiges kan wees. Dis nie 'n sistematiese seksuele etiek wat breë algemeen-geldende norme probeer neerlê nie, maar 'n pastorale poging om die kerk op te bou binne 'n gemengde gemeenskap. Met groot sensitiwiteit en duidelike blyke dat hy werklik diepgaande vir hulle omgee, poog Paulus om die volle etiese implikasies van hulle nuwe verhouding in Christus en die leiding van die Gees deur te trek na hulle verhoudingslewe.

Gegewe die praktiese situasie in die gemeente, poog hulle bekommerde grondlegger om met 'n paar blokkerende sperstrepe die etiese loop van die gemeente binne sy waardebane te hou. Die gemeente se entoesiasme oor hulle Geesvervuldheid en hulle interaksie met die wêreld waarbinne hulle lewe (byvoorbeeld die invloed van die Hellenistiese tweedeling van die mens), noop hom om veral die rooi lig oor onsedelikheid te laat flikker en hulle te lei om hulle lewens opnuut te rig op die dinge van die Here. Hy poog om vir hulle die nou pad tussen losbandigheid en wettisisme uit te

wys deur vryheid binne die raamwerk van geloof in Christus en onderlinge liefde te plaas (vgl. Dunn 1998:689).

Paulus is duidelik baie realisties oor seksualiteit. Nêrens neem hy die absolute standpunt in dat die selibaat die beste is nie. "Instead, he reasons that while remaining single is 'better' than subjecting oneself to almost certain hardship (7.28, 38), marrying is 'better' than being overcome with sexual desire (7.9, cf. 7.36). In Paul's opinion, getting married, even in the worst of times, is ultimately an action that is morally commendable" (Deming 1995:219-220). Seksuele onthouding is nie iets waarna noodwendig gestreef moet word nie. Inteendeel, Paulus raai die Korintiërs af om hulle Godgegewe seksuele behoeftes met die oog op 'n meer 'geestelike' lewe te onderdruk, want indien iemand onseker is of hy of sy selfbeheersing sal kan beoefen, dan is die huwelik die beter opsie.

Paulus moet die Korintiërs as't ware weer terugbring aarde toe, want hulle oormatige vertrouwe in hulle geestelike vermoëns lei tot onbeheerstheid. Sonder dat hy 'n enkele keer in hierdie hoofstuk die kruis van Christus te berde bring, val die lig van die kruis tog volledig op alles wat hy sê. Dit kan gesien word in sy liefdevolle pragmatiese manier van raad gee: behalwe wat onsedelikheid aanbetref, is Paulus heel inskiklik en aanpasbaar. Geesvervuldheid lei nie tot vryhede wat as 'n reg hanteer word nie, maar tot in ag neming van ander sodat toewyding aan God soveel te meer moontlik kan wees.

Wat die huwelik aan betref is Paulus se uitgangspunt dat die gelowiges, in soverre dit vir hulle enigsins moontlik is, die verantwoordelikhede van hulle huweliksverhouding steeds moet nakom. Dwarsdeur die hoofstuk word die ongetroude staat sterk aanbeveel omrede Paulus hulle die moeilikhede van getroudes in die swaarkry-tyd wil spaar en sodat hulle sonder sorge hulle onverdeelde aandag aan groter toewyding aan die Here kan wy. Daarom sou Paulus graag wou hê dat alle mense soos hy in die selibaat moet lewe, maar sy motivering verskil duidelik van hulle s'n wat dit koppel aan 'n meer 'geestelike' lewe. Hierdie keuse word egter baie duidelik deur hom beperk: slegs die gelowiges wat die gawe van onthouding, 'n baie spesifieke vorm van selfbeheersing,

ontvang het, kan die ongehude staat oorweeg. Die gawe word beskryf as die beheer oor die seksuele begeerte en om sonder die druk van seksuele drange te wees.

Paulus veronderstel dat geskeides of wewenaars en weduwees, na die beëindiging van hulle huwelike, die gawe van onthouding kan ontvang. Die besondere gawe is blykbaar nie noodwendig 'n permanente gawe aan 'n spesifieke persoon nie. Dit kan blykbaar later aan iemand gegee word. Dit kan blykbaar aan jongmense gegee word om in 'n spesifieke tyd van vervolging ongetroud te bly. Daarom is dit nie uitgesluit dat 'n jongmens wat besluit het om ongetroud te bly, later van besluit kan verander nie. Die keuse tot die ongehude staat hoef nie noodwendig lewenslank te wees nie.

Paulus is nie 'n voorstander van 'n asketiese lewenshouding nie – met die selfopgelegde ontberinge en lyding wat dit vanselfsprekend inhou - sy eie voorkeur vir die selibaat vir ongetroudes is gebaseer op 'n spesifieke gawe van onthouding wat 'n binnewêreldse afstand met die oog op toewyding aan God moontlik maak. Sy verstaan en gebruik van die begrip *enkrateia* het daarom ook nie die betekenis van 'n yserse selfdissipline wat jou in staat sou stel om die wêreldse seksuele drange asketies hok te slaan nie. Hierin het die vroeë kerk hom tragiese misverstaan.

Paulus se vermaning teen onsedelikheid, waaronder hy enige geslagsverkeer buite die huwelik verstaan, is duidelik en word telkens herhaal. Hierin het hy heeltemal teen die tendens van sy tyd ingegaan. Teenoor die demoniese en vernietigende mag van onsedelikheid, stel hy die huwelik as God se instelling waar die mens sy/haar geslagslewe moet beoefen. Daarom word onthouding as absolute vereiste gestel vir die gelowige wat die ongehude staat verkies.

Paulus maak nie van die ongehude staat 'n vereiste of van die huwelik 'n plig nie. Die ongetroude staat is vir gelowiges 'n keuse wat hulle voor God kan uitoefen op grond van God se besondere gawe aan elke mens afsonderlik. Hulle is voor die Here verantwoordelik om hulle eie lewenstaat te kies en daarvolgens te lewe. Die gawe van God is nie teen die natuur van die mens nie, so

asof die gawe van selfbeheersing in die vorm van onthouding alle seksuele behoefte wegneem nie. Alle mense het 'n natuurlike aangetrokkenheid tot die teenoorgestelde geslag, 'n geslagsdrang. Maar die geslagsdrang moet beheer word en in die regte kanale gestuur word. Paulus wys alle buite-egtelike seksuele gemeenskap af. Vir die mense wat nie die besondere gawe van selfbeheersing ontvang het nie, word gereelde gemeenskap in die huwelik as die regte pad aangewys. Aan sommige word die besondere gawe gegee om hulle geslagsdrang so te beheer dat dit nie nodig is om te trou nie.

Onbeheerstheid is nie 'n algehele gebrek aan beheer oor seksuele drange en dus *per se* sondig nie. Dis nie uiteraard 'n etiese probleem nie, want getroudes is meestal mense wat onbeheerst is – bedoelende hulle het nie die gawe van selfbeheersing nie. Paulus se gebruik van *akrasia* in vers 5 toon 'n duidelike afwyking van die patroon in die Griekse en Hellenistiese filosofie. Die fokus val suiwer op die aspek van 'beheer oor iets' terwyl die aspek van 'krag in jouself' buite rekening gelaat word. Ook die trefwydte van die beheer verskuif 'n bietjie: die beheer is nie alleen oor oormatige seksuele drange nie, maar oor alle seksuele drange (Hill 1976:75).

Selfbeheersing het 'n beperkte en duidelik omskrewe betekenis in hierdie hoofstuk: dit is 'n gawe wat gelowiges van God ontvang wat dit vir hulle moontlik maak om sodanige beheer oor sy of haar seksuele begeertes uit te oefen dat hulle die ongehude staat kan verkies.

Ten slotte, die ontwikkelinge na Paulus se tyd ten opsigte van asketisme, die voorkeur vir die selibaat en die degradering van die huwelik kan regtig nie op Paulus se brood gesmeer word nie. Maar dit is die onderwerp van 'n volgende hoofstuk.

### **3.4 1 KORINTIËRS 9**

In 1 Korintiërs 9:25 gebruik Paulus weer die begrip *enkrateia* in die paragraaf vanaf vers 24 waar hy beelde vanuit die sportwêreld benut om sy argument te ondersteun. Uiteraard moet hierdie beelde

binne konteks verstaan word, want Paulus se beelde staan nooit eenkant as geïsoleerde eenhede nie, maar dien altyd om 'n spesifieke punt te illustreer, selfs al is die logiese verbintenis tussen die redenasie en die illustrasie partykeer moeilik om vas te stel. Hoofstuk 8-10 is 'n eenheid waarin hy antwoord op die vraag wat die Korintiërs aan hom gestel het of hulle vleis wat aan 'n afgod geoffer of in die slaghuis te koop is, kan eet. Hierdie eenheid is oor die jare meermale betwyfel<sup>48</sup>, veral omdat hoofstuk 9, oppervlakkig gesien, uit wars is met die res vanweë die klem wat daar val op Paulus se verdediging van sy vryheid en sy apostelskap, maar die verdelingsvoorstelle gaan nie op nie (Fee 1987:358; Nasuti 1988:246; Malherbe 1995:232).

Paulus se antwoord behels dat hy die Korintiërs tereg wys oor hulle siening dat hulle kennis hulle die reg gee om te maak soos hulle wil, want hulle maak 'n grondliggende fout om te dink dat kennis die basis van Christelike gedrag is: liefde is inderdaad die gelowige se grondmotief (1 Kor 8:1-3). Tot by hoofstuk 11:1 gaan Paulus dan voort om, in antwoord op hulle vraag, met 'n verskeidenheid van voorbeelde te illustreer dat gelowiges se regte en vryhede in fyn balans met hul liefde vir hul God en medegelowige hanteer moet word. Natuurlik is hulle en hy deur die Here se verlossingswerk bevry, maar hulle en hy word deur hulle liefde gedring om hulle vryhede en regte met inagneming van ander se belange te beoefen. In hulle geval wys Paulus hulle daarop dat wat 'n mens eet regtig tog nie so belangrik is dat dit die medegelowiges se saligheid in gedrang behoort te bring nie (8:7-13). In sy eie geval bring sy liefde vir sy medemens, soos dit tot uiting kom in sy drang om aan hulle die evangelie van Christus te verkondig, mee dat hy met graagte sy apostoliese regte en vryhede een kant tot skuif (9:1-23). Hy waarsku hulle hoe gevaarlik afgodery kan wees (10:1-22) en sluit die gedeelte af deur te wys op die verband tussen liefde vir jou medemens – en dus die inagneming van sy belange – en die eer van God (10:31). In die proses huiwer Paulus geensins om homself as 'n voorbeeld voor te hou nie (10:33-11:1), miskien juis omdat sommige Korintiërs sy persoonlike optrede en voorbeeld as nie juis navolgenswaardig beskou nie, selfs sy optrede bespotlik maak. Geaffronteerd moet hy in dié proses sy apostelskapstyl (nie sy

---

<sup>48</sup> Vgl. Conzelmann (1975:151).



apostelskap as sulks nie, maar sy benutting van sy regte en vryhede as apostel) verdedig. Dit is egter nie sy primêre motief nie, want basies word hy gedwing om duidelik te maak dat sy optrede juis deur die liefde, wat hy van hulle eis, gemotiveer word.

Binne hierdie raamwerk van opofferende liefde speel die gedagte van 'n Geesgedrewe dissipline en beheersing van jou optrede 'n kardinale rol. Dit stel egter noodwendig hoë eise aan die gelowige: die prysgawe van regte, beperking van nuut verworwe vryhede en opskorting van selfbelang. Paulus maak dit duidelik dat gelowiges, deur liefde gedring, baie nougeset moet let op hul doen en late. In sy verduideliking van wat hy daarmee bedoel, word dit duidelik dat die *enkraiese* beginsel deurslaggewend vir die uitleef van liefde vir die medegelowige is. En om dit ten beste te illustreer, gryp Paulus dié, vir hom en vir die Korintiërs bekende beeld uit die sportwêreld van inspannende oefening en yserse liggaamlike dissipline, aan (9:24-27). Die impak van die sportbeeld op ons verstaan van Paulus se advies aan die Korintiërs maak hierdie paragraaf binne die hele gedeelte van 8:1-11:1 deurslaggewend. Omgekeerd beteken dit ook dat die navorser nie met vooropgestelde idees die begrippe binne die *enkraiese* betekenisveld wat Paulus gebruik (ἐγκρατεύεται / ὑπωπιάζω) kan benader nie, want die verband waarbinne hy dit gebruik het 'n bepalende invloed op die betekenis daarvan.

### 3.4.1 EKSEGESE

Die oorgang van hoofstuk 8 na hoofstuk 9 is verrassend. Nadat Paulus besig was om te praat oor hoe gelowiges (“ons”) dit wat hulle eet benader en vir die Korintiërs (“julle”) gewys het op die gevaar wat hulle benutting van hulle vryhede vir hulle broers inhou, het hy afgesluit met sy persoonlike (“ek”) benadering: ek wil nie my broer se val veroorsaak nie. Skielik vra hy dan retoriese vrae oor sy apostelskap wat ten doel het om dit te herbevestig! Om klarigheid oor die verband tussen hoofstuk 8 en hoofstuk 9 te kry, is van deurslaggewende belang vir die regte verstaan van die sportbeeld in vers 24 tot 27, en by implikasie die betekenis van sy gebruik van *enkrateia*. Daarom gaan ek verder in op hierdie aspek.

Fee (1987:392-394) is van mening dat die “traditional interpretation,” dat hoofstuk 9 ‘n verdere voorbeeld is van Paulus se persoonlike gewilligheid om sy regte prys te gee terwille van ander, slegs gedeeltelik korrek is. Hy voel sterk dat Paulus nie sy hantering van sy apostelskap te berde bring as ‘n voorbeeld vir die gelowiges nie en dat vers 1-14 beslis nie inpas in ‘n argument wat gaan uitloop op Paulus se optrede as ‘n voorbeeld nie. Sy mening is dat ‘n gesagskrisis die agtergrond van die brief is en dat Paulus hier die vraag in hulle brief gebruik om sy apostelskap te verdedig. Malan (1991:188) sluit hierby aan deur te sê dat die Korintiërs Paulus se vryheid en gesag om vir hulle aanwysings oor die eet van afgodsoffervleis en die koop van geofferde voedsel op die mark bevraagteken en dat hy in hoofstuk 9 daarop antwoord.

Soos Fee en Malan dit formuleer lyk dit egter vir my al te veel of Paulus bo alles daarop uit is om sy persoonlike gesag te verdedig. Hy is juis met ‘n argument besig waarin hy sy medegelowiges in Korintiërs vermaan om, uit liefde vir hulle medegelowiges, hulle eie belange ondergeskik te stel aan dié van ander. Paulus sal dit tog nie ru onderbreek om eers sy eie belange te verdedig nie! Nee, veel eerder is die styl deurgaans dat Paulus geensins ‘n streng en waterdigte afbakening tussen sy eie persoonlike belewenis en sy voorskrifte aan die gemeente handhaaf nie. Let maar op hoedat hy, onder andere in 2:1, 3:1, 4:6, 4:16, 5:4, 7:7, 8:13 en 10:33, gemaklik en sonder huiwering sy persoonlike optrede te berde bring midde-in ‘n argumentasie. En siende dat hy so pas in 8:13 sy eie uitgangspunt – bereidheid om regte en vryhede op te offer terwille van die welsyn van ‘n broer in die geloof – as voorbeeld vermeld het, gaan hy logies voort om ‘n reg en vryheid waaroor hy beskik, waarvan die opoffering in sy lewe die grootste moontlike selfdissipline verg – baie groter as om nie geofferde vleis te eet nie – op die tafel te plaas. Verder sluit Paulus die gedeelte in vers 27 ook af deur sy persoonlike deelhebbing aan die evangelie te koppel aan ander gelowiges s’n. Wanneer hy onmiddellik daarna en sonder waarskuwing die Israelitiese voorbeelde van afgodsdienste te berde

bring (die oorgang daarheen in 10:1 is minstens net so abrupt as die in 9:1), bly sy oogmerk nog steeds dat die gelowige ander se belange hoër moet ag as sy eie. Daarom stel Paulus in sy samevatting (10:23-11:1) dit weer klinkklaar: " 'n Mens moet nie sy eie voordeel soek nie, maar dié van ander" (10:24) en (met homself weer as voorbeeld) "Ek soek nie my eie belang nie maar dié van baie ander, sodat hulle gered kan word" (10:33).<sup>49</sup>

### 3.4.1.1 PERIKOOP-INDELING

Hierdie hoofstuk se struktuur lyk breedweg soos volg:

Perikoop 1: Vers 1-2: Paulus se persoonlike regte en vryhede as apostel word binne die breër konteks van regte en vryhede van gelowiges as voorbeeld op die tafel gesit.

1<sup>a</sup> Οὐκ<sup>50</sup> εἰμι ἐλεύθερος

<sup>b</sup> οὐκ εἰμι ἀπόστολος

<sup>c</sup> οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακά

<sup>d</sup> οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ

2<sup>a</sup> εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμι ἀπόστολος,

<sup>b</sup> ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι·

<sup>c</sup> ἡ γὰρ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ.

Perikoop 2: Vers 3-12b: Verdediging van die apostoliese reg op lewensonderhoud. (Vers 12c-14 voeg nog twee argumente by sodat die perikoop goedskiks tot by vers 14 geneem kan word).

3<sup>a</sup> Ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν ἐστὶν αὕτη.

4<sup>a</sup> μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πείν

5<sup>a</sup> μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν

<sup>b</sup> ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ

Κηφᾶς

6<sup>a</sup> ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρναβᾶς οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ

ἐργάζεσθαι

7<sup>a</sup> Τίς στρατεύεται ἰδίῳις ὀψωνίοις ποτέ

<sup>b</sup> τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει

<sup>49</sup> Dat hoofstuk 9 nie 'n onderbreking is nie, is ook die mening van, onder andere, Nasuti (1988:246), Pfitzner (1967:84), Wuellner (1987:459) Schwankl (1997:182-3), Garrison (1993:214) en White (1979:163).

<sup>50</sup> The Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

<sup>c</sup> ἢ τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποιμνης οὐκ ἐσθίει

8<sup>a</sup> Μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ

<sup>b</sup> ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει

9<sup>a</sup> ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται·

<sup>b</sup> οὐ κημῶσεις βοῦν ἀλοῶντα.

<sup>c</sup> μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ

10<sup>a</sup> ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει

<sup>b</sup> δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη

<sup>c</sup> ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν

<sup>d</sup> καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν.

11<sup>a</sup> εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν,

<sup>b</sup> μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν

12<sup>a</sup> Εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν,

<sup>b</sup> οὐ μᾶλλον ἡμεῖς

<sup>c</sup> ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ,

<sup>d</sup> ἀλλὰ πάντα στέγομεν,

<sup>e</sup> ἵνα μὴ τινα ἐγκοπὴν δώμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ.

13<sup>a</sup> Οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι

<sup>b</sup> [τὰ] ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν,

<sup>c</sup> οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ

συμμερίζονται

14<sup>a</sup> οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον κατ' ἀγγέλλουσιν

<sup>b</sup> ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.

Perikoop 3: Vers 12c(of 15)-18: Paulus maak nie van die reg op lewensonderhoud gebruik nie: hy gee hierdie vryheid terwille van die evangelie prys.

15<sup>a</sup> Ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων.

<sup>b</sup> Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί·

<sup>c</sup> καλὸν γὰρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ

<sup>d</sup> - τὸ καύχημα μου οὐδεὶς κενώσει.

16<sup>a</sup> ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι,

<sup>b</sup> οὐκ ἔστιν μοι καύχημα·

<sup>c</sup> ἀνάγκη γὰρ μοι ἐπίκειται·

<sup>d</sup> οὐαὶ γὰρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι.

17<sup>a</sup> εἰ γὰρ ἐκὼν τοῦτο πράσσω,

<sup>b</sup> μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων,

<sup>c</sup> οἰκονομίαν πεπίστευμαι·

18<sup>a</sup> τίς οὖν μού ἐστιν ὁ μισθός·

<sup>b</sup> ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον  
<sup>c</sup> εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Perikoop 4: Vers 19-23: 'n Verduideliking van die beginsel waarop die vorige perikoop gebou is: uit diensbaarheid aan die evangelie word hy alles vir almal.

19<sup>a</sup> Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα,

<sup>b</sup> ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω·

20<sup>a</sup> καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος,

<sup>b</sup> ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω·

<sup>c</sup> τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον,

<sup>d</sup> μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον,

<sup>e</sup> ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω·

21<sup>a</sup> τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος,

<sup>b</sup> μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἐννομος Χριστοῦ,

<sup>c</sup> ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους·

22<sup>a</sup> ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής,

<sup>b</sup> ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω·

<sup>c</sup> τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα,

<sup>d</sup> ἵνα πάντως τινὰς σώσω.

23<sup>a</sup> πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον,

<sup>b</sup> ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι.

Perikoop 5: Vers 24-27: Met beelde uit die sportwêreld bevestig hy die beginsel om vryhede te ontsê terwille van 'n groter doel (Pfitzner noem dit "...the crowning conclusion to 9:1-23" [1967:85]).

24<sup>a</sup> Οὐκ οἶδατε

<sup>b</sup> ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν,

<sup>c</sup> εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον

<sup>d</sup> οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε.

25<sup>a</sup> πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται,

<sup>b</sup> ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν,

<sup>c</sup> ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.

26<sup>a</sup> ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως,

<sup>b</sup> οὕτως πικτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων·

27<sup>a</sup> ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ,

<sup>b</sup> μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.

### 3.4.1.2 VERKLARING VAN PERIKOOP 1 (VERSE 1-2)

‘n Mens word onmiddellik getref deur die opstapeling van retoriese vrae in vers 1 en 2, maar ook verder in die hoofstuk. Dis die hoofstuk in die Nuwe Testament waarin hierdie retoriese stylfiguur die meeste gebruik word. Met die deurlees van hierdie hoofstuk kom ‘n mens onder die indruk van die geslaagdheid van dié stylfiguur - geslaagdheid, nie in die apologetiese sin van die woord nie, maar daarin dat dit die oortuiging by die leser versterk dat Paulus waardes handhaaf wat prysenswaardig is (Wuellner 1987:459).

Ter aanvang van sy argument stel Paulus sy apostelskap bo alle twyfel. Die feit dat hy Jesus persoonlik gesien het en as apostel mense tot geloof gebring het – soos die Korintiërs – is vir hom genoegsame bewys van sy apostelskap. Hy bring dit te berde as deel van sy argument oor die gelowige se benutting van sy vryhede en regte. Hy het so pas homself as voorbeeld voorgehou as iemand wat sy regte en vryhede opskort en ontsê terwille van sy gelowige broers. Paulus wil by ‘n reg/vryheid wat hy spesifiek as apostel besit – om lewensonderhoud te ontvang – uitkom, en daarom sit hy sy persoonlike vryhede as apostel op die tafel: οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; Hoewel hy hier, in vers 19 en in 10:29 die woord ἐλεύθερος gebruik, blyk dit duidelik uit sy gebruik van die begrip ἐξουσία in 8:9; 9:4, 5, 6, 12 en 18, dat die begrippe ‘vryhede’ en ‘regte’ binne hierdie konteks in dieselfde betekenisveld val: mag, gesag, regte en vryhede waaroor beskik word (Louw & Nida 1988:472 e.v.). Fee sê selfs dat die begrippe, binne hierdie konteks, feitlik sinonieme is (1987:384).

In hierdie gedeelte stuur Paulus dus sy argument rondom Christelike vryheid in ‘n nuwe en baie persoonlike rigting. Deur dit te doen, plaas hy nie net sy eie hantering van die gelowige se vryhede in die algemeen op die tafel nie, maar koppel dit ook aan sy besondere optrede as apostel. Hierby is noodwendig, veral teenoor die Korintiërs, ‘n verdediging van sy apostoliese geloofwaardigheid inbegrepe. Sodanige verdediging van sy geloofwaardigheid is meermale ‘n prioriteit vir Paulus, veral aangesien sy legitimititeit as apostel uiters vervleg was met die geloofwaardigheid van die

evangelie wat hy verkondig het. "The point of such defense here is not, however, so much personal as it is paradigmatic in its implications for the behaviour of the Corinthian strong towards their weaker counterparts" (Nasuti 1988:248).

### 3.4.1.3 VERKLARING VAN PERIKOOP 2 (VERSE 3-12b)

Strek die paragraaf wat met vers 3 begin deur tot vers 12b of tot vers 14? Nasuti (1988:249-263) se tese is dat Paulus, in vers 13-14 die moontlikheid opper "...of another, more spiritual recompense...the proper recompense for Paul's apostolic activities is not the material recompense to which he has an obvious right. Rather, he seeks to share in the spiritual fruits of his labor – or rather, to share in the gospel itself." Ek sal later terugkom na Nasuti se klem op die geestelike vergoeding wat Paulus ontvang, maar hier is dit genoegsaam om te beklemtoon dat vers 12b Paulus se nie-aanvaarding van materiële vergoeding – soos uiteengesit in vers 15-18 - as't ware vooruitloop, voordat hy in vers 13 en 14 twee deurslaggewende argumente ten gunste van sy reg op materiële vergoeding aanvoer.

Met 'n reeks retoriese vrae stel Paulus sy vryheid en reg op materiële vergoeding deur die gemeente: hy noem dit sy ἀπολογία. Dit het baie kommentators oortuig dat hy hier met 'n vurige en emosionele selfverdediging kom, omdat daar mense was wat spesifieke aanklagte teen hom ingebring het. Soos reeds hierbo vermeld, stem ek nie daarmee saam nie. Malherbe (1995:240) stel dit myns insiens korrek:

"His defense is not against such charges but has in view the anticipated reactions of his readers to his warning in 8.9 that their *exousia* not become a stumbling-block to the weak...Paul expected that his instructions not to insist on their *exousia* on the ground that it would be an impediment to the weak would meet with the retort that he was asking them willingly to submit to a limitation of their freedom. That is why Paul provides a self-presentation in terms of his own freedom."

Die eerste drie vrae in vers 3 en 4 handel oor uiteenlopende aspekte van Paulus se regte in vergelyking met ander apostels. Soos die ander, het hy die reg dat hulle sal voorsien in sy daaglikse behoeftes, dat hy 'n vrou kan hê en saamneem op sy sendingreise en dat hy nie 'n ambag hoef te beoefen om aan die lewe te bly nie. Dat Paulus hierdie drie regte gesamentlik ter sprake bring, impliseer dat hy nie van een daarvan gebruik gemaak het nie. In vers 7 gebruik hy alledaagse voorbeelde – die van die soldaat, boer en herder – om te beklemtoon dat dit vanselfsprekend is dat so 'n werker kan verwag om die vrug van sy arbeid te geniet. Dit bevestig hy deur 'n beroep op die wet van Moses.

In vers 11-12a pas Paulus die analogieë van die vorige verse toe op sy eie situasie. Hy het geestelike saad onder hulle gesaai en kan daarom met reg stoflike lewensonderhoud van hulle inoos – “the logic of reciprocal obligation” (Meeks 1986:134). Verontwaardig vra hy: “As julle aan ander hierdie reg toestaan, kom dit ons dan nie nog meer toe nie?”

#### **3.4.1.4 VERKLARING VAN PERIKOOP 3 (VERSE 12c-18)**

Paulus is nog nie klaar met sy bewyse waarom hy van die Korintiërs lewensonderhoud behoort te ontvang nie, maar hy kan nie langer wag om dramaties uit te roep dat hy nie van hierdie vryheid of reg gebruik gemaak het nie. Hy haas hom om by sy eintlike motiewe uit te kom. Dit was duidelik 'n bewustelike keuse van sy kant met die volle besef van die ontberinge wat dit vir hom inhou. Maar Paulus was so daarop ingestel om nie toe te laat dat enigiets 'n hindernis in die pad van die evangelie sou lê nie, dat hy met groot vreugde hierdie opoffering maak:

“When it becomes a choice, therefore, between his ‘rights’ and other’s hearing of the gospel, there is no choice at all; anything that would get in the way of someone’s hearing the gospel for what it is, the good news of God’s pardoning grace, can be easily laid aside” (Fee 1987:411).



‘n Mens sou verwag het dat Paulus nou sou terugkeer na dit wat hy in hoofstuk 8 sê: dat hy nie ‘n hindernis vir die swakkes wou wees nie. So sou hy sy aanbieding van homself as voorbeeld mooi kon afrond. Maar nee, hy stel dit onomwonde dat sy oogmerk was om nie toe te laat dat sy *exousia* die gang van die evangelie verhinder nie. Oppervlakkig geoordeel lyk dit of Paulus hier in hoofstuk 9 ‘n nuwe onderwerp aansny, maar inderwaarheid fokus hy nou op dit wat die kern van sy denke oor regte is: die vryheid van keuse. Nie ‘n nuwe tema nie, maar wel die hoogtepunt van sy bespreking van ‘n gelowige se regte: vryheid van keuse soos dit tot uiting kom in vrywillige teenoor kompulsiewe optrede ten opsigte van sy verkondiging van die evangelie (Malherbe 1995:242).

Deur in vers 13 die tempeldiens aan te sny, kom Paulus uit by ‘n baie goeie vergelykbare situasie met sy eie. In vers 14 plaas hy die seël op sy hele argument deur uit die Jesustradisie aan te haal dat “die wat die evangelie verkondig, hulle lewensonderhoud uit die verkondiging van die evangelie moet ontvang”. Paulus verwys hier na ‘n tradisie wat neerslag vind in Lukas 10:7. Jesus se woord was nie ‘n ‘bepaling’ nie, maar dit is gou as ‘n opdrag hanteer in die kerk, “because it was the net effect in the tradition” (Fee 1987:413). Hierdie twee argumente – klaarblyklik sy sterkste – plaas Paulus se aanspraak dat hy vrywillig nie van sy regte gebruik gemaak het nie, in skerpe en heldere kontras. Let op hoedat hy in vers 12b, 15 en 18 sy aanspraak met groot gebaar herhaal: Die Here van die evangelie het hom die reg gegee, maar terwille van die evangelie van die Here, maak hy nie daarvan gebruik nie. Die fokus val baie duidelik op die evangelie – nie minder as 8 keer word dit in hierdie sewe verse herhaal nie. Die verkondiging van die evangelie moet voorkeur kry bo enige persoonlike belang.

Dit is nie so klinkklaar duidelik waarom Paulus se aanvaarding van materiële hulp ‘n hindernis in die weg van die evangelie sou wees nie. Vir hom hou dit verband met sy roeping om die evangelie te verkondig. Die volgende punte kan moontlik verhelderend wees:

1. Deur die evangelie ‘kosteloos’ aan te bied is hyself daardeur vry van alle mense – niemand behalwe Christus het enige aanspraak op hom nie. Wat sy bediening aanbetref is sy loon sy totale vryheid van enige menslike aanspraak of beheer

daaroor. Veral Winter (1997:162-6) maak 'n sterk saak hiervoor uit. Hy is van mening dat Paulus doelbewus sy ambag daar beoefen het en nie enige finansiële ondersteuning van hulle wou ontvang nie in 'n poging om homself in die Korintiërs se oë te distansieer van die sofiste se materialisme. Winter se studie van die sofiste in Aleksandrië en Korinte “reveal their insatiable appetite for wealth. Indeed, their credibility as teachers of civic virtue was all too often undermined by this preoccupation.” Indien Paulus dus van die Korintiese gemeente enige ondersteuning ontvang het, sou dit sy geloofwaardigheid in hulle oë soos die sofiste s'n in gedrang gebring het en sodoende sy boodskap van die evangelie benadeel het.

2. Materiële ondersteuning het in die destydse samelewing direk verband gehou met patronaatskap<sup>51</sup> (vgl. Chow 1992:80 e.v.). Daar is geen twyfel dat Paulus baie versigtig was vir die mag en beheer wat mense – en veral gelowiges in die gemeente – sodoende oor hom kon verkry. Sy vryheid om die evangelie – vertroostend maar ook vermanend – te hanteer, wou hy op geen manier kompromitteer nie.
3. Regte en vryhede van die gelowige – apostel ingesluit - beteken nie aansprake waarop ten alle koste aangedring word nie. Inteendeel, die hele argument vanaf hoofstuk 8 tot 10 is juis om te beklemtoon teenoor die 'sterkeres' in Korinte dat opofferings wat uit liefde vir die medegelowige gemaak word, die eintlike styl in die geloofsgemeenskap behoort te wees. Inderwaarheid is dit ook in hoofstuk 7 reeds 'n belangrike bymotief.
4. Paulus se 'roem' is daarin geleë dat hy nie materiële ondersteuning ontvang het om die evangelie te verkondig nie. Hy 'roem' gewoonlik in dinge wat in skrilte kontras staan teenoor normale menslike 'roem', byvoorbeeld dat Christus gekruisig is, asook in sy swakhede en lyding (vgl. 1:30-31; 2 Kor 10-12; Gal 6:14). “The paradox of his boasting in his apostleship is related to this reality: God has called him and his churches into being; therefore, he may 'boast' in what God does, even through Paul's weaknesses” (Fee 1987:418). So is

<sup>51</sup> Vgl. Chow 1992:80 e.v.; Joubert 2000:51 e.v.; Thiselton 2000:662 e.v.; Winter 2001:184-205 en Joubert 2001b:9.

sy bediening 'n lewende voorbeeld van wat die evangelie inhou.

5. Paulus se roepingsbewustheid vind noue aansluiting by dié van die Ou-Testamentiese profete soos Jeremia (Malherbe 1995:243). God het die inisiatief geneem en die besondere roeping/taak op sy skouers gelê. Paulus se punt is dat sy verkondiging nie 'n vrywillige keuse van sy kant af is nie. Soos 'n bestuurder van 'n huishouding het hy ook 'n taak (οἰκονομία) wat aan hom toevertrou is waarvoor hy geen loon ontvang nie (Fee 1987:420). Om die evangelie van Christus te verkondig is nie iets wat hy gekies het om te doen nie, nee, dit is iets wat hy móét doen. God het dit vir hom bepaal en daarom is dit vir hom én 'n goddelike roeping én 'n goddelike dwang. Maar anders as die profete, betreur hy nie die feit dat hy gedwonge is om die evangelie te verkondig nie, intendeel, hy roem in die swaarkry wat sy prediking vir hom meebring: “Paul would rather die than give up the suffering which is his grounds for boasting in the gospel...Paul is given his spiritual life as a result of his activity and would rather suffer unto death than give up this life” (Nasuti 1988:258).

Samevattend: aangesien Paulus se apostoliese bediening uit goddelike dwang sonder sy vrye keuse plaasvind, is sy 'loon' onder hierdie omstandighede om iets te doen waartoe hy nie verplig is nie. Uit vrye wil kies hy dat dit sal wees om die evangelie sonder vergoeding te verkondig, dat hy dus sy reg prysgee. Met 'n woordespel: sy 'loon' is om nie 'loon' te ontvang nie. En dit is juis hierdie 'onbeloonde' loon wat aan hom die vryheid van enige eksterne beheer gee om homself vrylik diensbaar aan almal te stel (vers 19).

Om hierdie slotsom te koppel aan sy aanvanklike vraag in hierdie hoofstuk: “Is ek nie vry nie?” – Paulus oordeel dat die evangelie nie aan 'n mens vryhede gee wat jy kan beoefen sonder inagneming van ander nie. Om aan te dring op jou regte/vryhede kan inderwaarheid belemmerend inwerk op die evangelie. Werklike vryheid gaan veel verder: om vrylik jou regte op te offer.

### 3.4.1.5 VERKLARING VAN PERIKOOP 4 (VERSE 19-23)

Paulus se beroemde uitspraak in hierdie paragraaf: “Vir almal het ek alles geword....” het behoorlik die wêreld aan die gons gesit, nie net in sy tyd nie, maar ook die afgelope eeu of wat. Soos Chadwick (1955:261) dit stel: “It could be interpreted...as an avowal that he was totally unscrupulous in his principles...that he was prepared to trim his sails in accordance with the direction of the wind, and that he was not much concerned about the ‘truth’ of what he said, but only about ‘gaining’ his hearers.....a mere weathercock.”

Paulus se kritici was baie vinnig om hom presies hiervan te beskuldig: dat hy tog te gretig was om sy boodskap aan te pas om sy gehoor gelukkig te maak (vgl. Gal 5:11 en 2 Kor 1:13-24). Ons kan met reg vermoed dat Paulus in vers 22 van ons hoofstuk sy teenstanders aanhaal (Chadwick 1955:263). Chadwick se tese is dat Paulus juis nié sy mantel na die wind draai nie, maar dat hy skitterend daarin slaag om in sy briewe die ooreenkomste tussen sy eie en sy teenstanders se standpunte so te beklemtoon dat dit lyk of hulle saamstem, maar terselfdertyd uiters subtiel die verskille op die tafel plaas met die gevolg dat sy standpunt teenoor die ander s'n as die aangewese weg seëvier. Dit is dan ook wat hy bedoel met “vir almal het ek alles geword om in elk geval sommige te red.” Chadwick demonstreer hierdie siening aan die hand van 1 Korintiërs 7, 1 Korintiërs 12-14 (en ook Kolossense) (1955:263-275):

“Paul’s aim is to minimize the gulf between himself and the Corinthians, and therefore says nothing directly to challenge their principles.... The apologist must minimize the gap between himself and his potential converts... we may conclude that Paul had an astonishing elasticity of mind, and a flexibility in dealing with situations requiring delicate and ingenious treatment which appears much greater than is usually supposed.”

Paulus plaas hierdie werkswyse in sy bediening op die tafel om sy hantering van sy vryheid (ἐλευθερος) binne die ‘diens’raamwerk te

demonstreer. Dit sluit nou aan by wat Mitchell bedoel met “rhetoric of reconciliation:”

“Paul expounds upon the advantage to be gained from this kind of self-renunciation...Paul is not concerned for the Corinthians likewise to work for their living, but rather to be accommodating of one another in all things” (Mitchell 1991:248).

Thiselton beklemtoon teenoor Chadwick dat Paulus nie maar net hier besig is met ‘n apologetiese poging tot akkommodering nie:

“(T)hese verses show that standing in solidarity with ‘the other,’ as against autonomy or self-affirmation, lies at the heart of the gospel. In particular, concern for the diversity of those who are ‘the weak’ constitutes a profound pastoral and missionary strategy which is not built on pragmatic ‘success’ but on the nature of the gospel (v.23) in which Paul has a part” (2000:699).

Thiselton haal Luther instemmend aan: “(A) Christian man is the most free lord of all, and subject to none; a Christian is the most dutiful servant of all, and subject to everyone” (2000:703).

Paulus se vryheid in Christus maak dit vir hom moontlik om diensbaar, aanpasbaar, ruimhartig en onbekrompe met ‘n fyn aanvoeling vir elke gegewe situasie te handel. In hierdie situasie (sy hantering van materiële vergoeding vir die verkondiging van die evangelie) maak sy fyn aanvoeling en selfdissipline – waartoe hy in Christus bevry is - dit moontlik om sonder huiwering homself ‘n reg/vryheid te ontsê. Nog steeds is die breë raamwerk die ‘sterkeres’ in Korinte se optrede teenoor die ‘swakkes’. Nog steeds is die grondliggende argument: “liefde bou op” (8:1).

In 9:19-23 verduidelik Paulus sy teenstrydige optredes in verskillende omstandighede. Hy bly deur alles heen steeds getrou aan een kardinale beginsel: alles ter wille van die evangelie! In neutrale sake, wat nie ons verhouding met God beïnvloed nie, pas vry gelowiges hul optrede by die omstandighede aan, om soveel mense as moontlik vir Christus te wen. In vryheid kies Christene om

hul aan ander diensbaar te stel. Dit is die ware vryheid wat die kenners in Korinte misgekyk het. Saam met die heidene eet Paulus geofferde voedsel in 'n poging om hulle vir Christus te wen, maar as dit egter weer daartoe kan lei dat 'n broer struikel, is hy ook net so vry om vleis heeltemal uit sy dieet uit te sny!

Hoewel ons sekerlik binne hierdie konteks kan praat van Paulus se vryheid in Christus, moet ons versigtig wees om nie die volle omvang van 'n innerlike vryheid (– vry van sonde, vry van die wet - Gal 5:13) in gedagte te hou nie. Primêr bedoel hy hier dat hy nie finansieel van iemand afhanklik is nie, sodat niemand materiële ondersteuning kan misbruik om hom te manipuleer nie.<sup>52</sup>

Fee is van mening dat hierdie paragraaf, en veral vers 21 se voorbeeld, “....does not offer a model of *self-restraint* , but of something considerably different – abstinence or indulgence...depending on context!” (1987:424). Sy argument berus egter daarop dat hy hoofstuk 9 as 'n ekskursie benader waar die sentrale oogmerk Paulus se verdediging van sy apostelskap teenoor die 'geestelikes' in Korinte is. Ek het reeds aangevoer dat dit 'n sekondêre motief is, maar dat die primêre oogmerk van Paulus in die hele gedeelte is om te argumenteer en uit sy eie lewenservaring aan te wys dat nie kennis nie, maar liefde die gemeente opbou. Om dit te bereik, word van die gelowiges gevra om met selfbeheersing hulle vryhede/regte te hanteer. Saam met Pfitzner (1967:85) oordeel ek dus dat Paulus hier in hierdie paragraaf die beginsel verklaar deur aan te toon in welke mate hy sy persoonlike vryhede inperk in belang van sy sending. Dit gaan nie maar net daaroor of hy hom oorgee aan iets of hom onthou van iets nie, maar daaroor dat die evangelie se verkondiging so allesoorheersend is dat diensbaarheid daaraan 'n groot aanpasbaarheid en ruimhartigheid verg. Die vryheid van die evangelie is die vryheid van liefde: vry van alles vir almal (Schrage 1995:334 e.v.).

<sup>52</sup> Vergelyk die vertaling van Die Boodskap: “Ek is met ander woorde nie afhanklik van enige gemeente nie, maar is vry om te doen wat ek dink die beste is. Ek wil graag alle mense help om die Here te leer ken. Ek wil nie net aan een groep mense gebind wees nie. Ek wil in elke geval vry wees om te doen wat in 'n betrokke situasie die beste is om mense na die Here toe te lei.” (Van der Watt 1997:543; ook Fee 1987:426).

Paulus sluit die paragraaf af deur sy deelhebbing aan die vrug van die evangelie te vermeld. Dit bied aan my die geleentheid om terug te kom na Nasuti se tese oor die materiële en geestelike vergoeding wat Paulus ontvang het (1988:249-263). Hy verstaan die eerste 23 verse van hoofstuk soos volg: Paulus is heeltemal bereid om die materiële vergoeding waarop hy geregtig is, op te offer, want sekere geestelike voordele is vir hom belangriker. Inderwaarheid sou hy nie meer God se rentmeester kon wees as hy van die gemeente materiële vergoeding ontvang het nie. Die geestelike vergoeding (“recompense”) wat hy in diens van God ontvang, is waarop hy sy oog het: “....to share in the work of the gospel, so as to share in the life of the gospel.....to share in both the master’s work and the fruits of the master’s gospel.” Nasuti sien vers 23b as die *crux* van Paulus se hele argument: “The proper recompense for Paul’s apostolic activities is not the material recompense to which he has an obvious right. Rather, he seeks to share in the spiritual fruits of his labor – or rather, to share in the gospel itself.” Met rede maan Nasuti homself tot versigtigheid, want soos hy dit formuleer, klink dit of Paulus aanspraak maak op beloning. “Rather, his activity is a stewardship entrusted to him. He makes use of what is not his own so that he might share in what is not his own.”

My probleem met Nasuti se hele argument is dat dit lynreg indruis teen wat Paulus in hoofstuk 8-11:1 vir die Korintiërs wil tuisbring. Hoe sou Paulus dan nou fokus op sy eie geestelike voordeel, terwyl hy terselfdertyd die gemeente aanmoedig om weg te kyk van hulleself en die belange van ander te stel bo hulle eie? Onthou, dit is dieselfde Paulus wat vir die Romeine skryf dat hy “sou self vervloek wou wees, afgesny van Christus” (9:3) as dit tot voordeel van sy volksgenote kon wees. Inderwaarheid is die oogmerk van hierdie hele paragraaf om Paulus se aanpasbaarheid en ruimhartigheid met die oog op die effektiwiteit van die verkondiging van die evangelie as voorbeeld voor te hou.

Hoe moet Paulus se vermelding van sy deelhebbing aan die vrug van die evangelie dan verstaan word? Hy wil nie sê dat hy al hierdie dinge doen sodat hyself aan die einde die vrug kan pluk nie. Nee, hy plaas homself langsaan hulle vir wie hy gepreek het en nou

skryf. Saam met hulle hoop hy om te deel in die seëninge van die evangelie (Fee 1987:432). Paulus wil beklemtoon dat die evangelie vir hom persoonlik geweldig baie beteken – wat hy aan ander verkondig, het in sy eie lewe ‘n dramatiese verskil gemaak en hy hoop op soveel meer vrug in die toekoms.<sup>53</sup>

### 3.4.1.6 VERKLARING VAN PERIKOOP 5 (VERSE 24-27)

Paulus se gebruik van die wedstrydbeeld het nog altyd groot belangstelling uitgelok – klaarblyklik in sy eie tyd minstens net soveel as in die sportbehepte resente tye. Otto Schwankl beskryf skitterend, in sy intreerede by die Universiteit van Passau, die sportfenomeen. Hy verwys spesifiek na die oorhandiging van die beker in die sokkereindstryd van die Duitse Liga:

“Die Sieger nehmen ihn – hierarchisch aufgereicht – in Empfang, halten ihn wie eine Monstranz ins Stadionrund, und manche küssen ihn wie ein Heiligtum. Der Sport gehört zu den großen Sparten des Zeitgeschehens. Er hat gewaltige Anziehungskraft. Er mobilisiert die Massen und die Medien; er laßt riesige Versammlungsstätten entstehen; er bringt wahre Volkshelden (und entsprechend tragische Figuren) hervor; er wird quasi-liturgisch inszeniert” (1997:174).

Klaarblyklik het die groot sendeling van die eerste eeu ‘n fyn aanvoeling gehad vir die raakpunte tussen godsdiens en sport.

Daar is min twyfel dat die beeldspraak van hierdie paragraaf deur Paulus aangewend word om sy hele argument van hoofstuk 9 saam te vat en beeldend af te rond. Tog is dit nie so duidelik watter aspek van die wedstrydbeeld die eintlike punt van die vergelyking is nie. Teenoor die neiging om aan elke afsonderlike onderdeel van die metafoor ‘n eie sinnebeeldige betekenis te probeer gee, is dit my oogmerk om te demonstreer dat nie die imperatief van vers 24b nie (“Hardloop dan so dat julle die prys kan wen”), maar wel vers 25a (“Almal wat aan ‘n wedstryd deelneem, ontsê hulleself allerlei

<sup>53</sup> Twee ander Afrikaanse vertalings hanteer συγκαινωνός soos volg: “As die evangelie mense se lewens verander, doen dit net soveel aan my as aan hulle.” (Van der Watt 1997:544); “...so het ek ook deel in die vreugde wat hierdie boodskap bring vir die wat dit aanneem.” (Die Lewende Bybel 1982:197)



dinge”) die punt van die vergelyking is. Dan sal ek die betekenis binne die verband duidelik maak.

## DIE GEBRUIK VAN DIE WEDSTRYDBEELD IN PAULUS SE TYD

Dit hoef nie betoog te word dat die wedstrydbeeld vry algemeen in Paulus se tyd deur skrywers en sprekers gebruik is om ‘n verskeidenheid van motiewe te belig nie. Daarom moet ‘n mens baie versigtig wees om sommer maklik literêre of ander verbande, of ‘n spesifieke afhanklikheid tussen sprekers en skrywers te identifiseer. Dit is eenvoudig ‘n feit dat die wedstrydbeeld ‘n populêre metafoor was. Dibelius het al gesê: “Paul is using a popular picture, the common property of popular philosophers, whose sermons could be heard in the streets and squares of Tarsus, as in other Hellenistic towns.”<sup>54</sup>

Die tradisionele gebruik van die sportbeeld was by uitstek geskik om die essensie en hart van Griekswees te reflekteer. Dit versinnebeeld die Griekse gees van selfhandhawing, menslike strewe en prestasie. Daarom is dit g’n wonder dat die spele die sentrum geword het van die lewe van die Griekse mense nie; intrinsiek deel van die Griekse lewensideaal. Dié kompeterende gees het nie net op die atletiekbaan te voorskyn getree nie. Prestasies op alle terreine van die lewe is aangeprys sodat die totale openbare lewe vir die Griek ‘n *agon* geword het, ‘n terrein om alles in die stryd te werp en te poog om uit te styg bo die res. Die gees van wedywering, φιλονεικία, en die strewe na roem en eer is fundamenteel in die wedstrydbeeld, hetsy in die Spele, die kuns of die lewe. Oorwinning en roem is die eintlike doel, “... because they grant the victor that which is in essence the goal of every Greek, that he might become the object of awe and admiration, and that his name might be remembered even in death” (Pfitzner 1967:16 e.v.).

Van hierdie *agonistiese* motief getuig dan ook die bestaan en oogmerke van die Griekse gimnasiums. Die hele curriculum, insluitende die studie van grammatika en musiek, is deurdrenk met ‘n gees van wedywering. Soveel so dat eksamens in alle vakke

<sup>54</sup> Soos aangehaal deur Pfitzner, 1967:3.

benader is as kompetisies wat die geleentheid bied om jou persoonlike meerderwaardigheid teenoor die ander ten toon te stel:

“Life in the gymnasium was a continual winning or being defeated, a continual measuring of one’s own powers over against those of the other, whereby superiority was an aim in itself without necessarily being directed towards any particular use of the strength and skill developed” (Pfitzner 1967:21 e.v.).

Dit hou noodwendig in dat oefening en opleiding wesentlik belangrik was, want daardeur kon elkeen maksimaal ontwikkel word om sy latente krag ten volle te kon benut.

Van die vier nasionale Speles wat in Griekeland gehou is, was die Istmiese Spele van Korinte, naas die Olimpiese Spele, die tweede grootste, gevolg deur die Pitiese Spele in Delfi en die Nemeïese Spele van Argolis. Daar is in ‘n ryke verskeidenheid van sportsoorte meegeding: hardloop, verspring, spiesgooi, diskus, boks, stoei, ruitersport, ensovoorts. Selfs dans-, drink en soenkompetisies is ook gehou! ‘n Oorwinnaarskrans was die opvallende eerbetoon vir die wenner – by die Istmiese Spele was die krans van denne- en selderyblare gemaak (Schwankl 1997:175 e.v.; Wolff 1996:205 e.v.). Die Spele, wat elke tweede jaar gehou is, was ‘n uitspattige geleentheid wat duisende deelnemers en toeskouers gelok het. Dit is belangrik om te beklemtoon dat die atlete nie net die veelgeroemde oorwinnaarskrans ontvang het nie. Die borge en groot atlete is geëer deur monumente, standbeelde en inskripsies (Fee 1987:433). Papatomas (1997:225 e.v.) vermeld dat daar in die keiserstyd professionele atlete was wat van die een Spele na die ander getoer het. Hulle is dan ook weldeeglik finansiëel vergoed. Die roem en eer vir jou stad was dus beslis nie al vergoeding nie. Tekenend van die professionalisering van die atlete is die feit dat hulle in die eerste eeu na Christus in gildes georganiseer is. Na die beëindiging van ‘n atleet se sportloopbaan gebeur dit ook meermale dat hy ‘n hoë burgerlike amp beklee, soos byvoorbeeld as magistraat.<sup>55</sup>

<sup>55</sup> “Schon zu Beginn des 5. Jh. v.Chr. erschienen die ersten professionellen Athleten, die von Stadt zu Stadt wanderten und Preise sammelten. Vor Ende desselben Jahrhunderts, ‘hatte das Wort ἀθλητής die Bedeutung Professional angenommen im Gegensatz zu ἰδιώτης (Amateur)” Papatomas haal in dié verband vir Jüthner, *Athletische Leibesübungen*, p. 90, aan.

Die oordrewe klem wat in die Griekse samelewing, en veral die opvoeding, geplaas is op sport, het dus tot gevolg gehad dat daar by die Griekse jongmens 'n fanatieke begeerte was om ook in die sportroem te deel. Dit lei op sy beurt tot professionalisme wat die edele bedoelinge van die Spele vernietig het. Dit word maar net 'n gewone alledaagse werk terwille van geld (Pfitzner 1967:23).

Om die volle betekenis van die sportfaset in die Griekse lewe te begryp, is die heilige, godsdienstige en veral kultiese karakter daarvan wesentlik belangrik. Schwankl (1997:176) vermeld dat die Spele van Korinte in die dennebos van Poseidon gehou is: "Sie waren ursprünglich in religiöse Feste eingebunden, der Wettkampf selber war Gottesdienst (λειτουργία), und der Sieger galt daher als ein Liebling der Götter." Van die oudste Griekse mites hou verband met kompetisies en wedywering tussen die gode, byvoorbeeld die Iliade van Homeros. Alle plaaslike feeste, waarby die atletiekkompetisies inbegrepe was, is onder die beskerming, tot eer van, en gewy aan 'n god gehou – die Istmiese spele is ter ere van Poseidon, maar ook "des Melikertes Palaimon... eines korinthischen Lokalgottes" gevier. Dit was algemene gebruik om die oorwinnaarskrans te maak van takke wat gepluk is van 'n boom in 'n heilige bos of laning. Selfs toe die Speles deur borge ondersteun is en ter ere van die Romeinse keiser gehou is, het dit nog steeds 'n religieuse betekenis gehad. Baie van die latere Christelike polemieke teen die Speles is eintlik net verstaanbaar teen die agtergrond van hulle karakter as heilige kompetisies (Pfitzner 1967:18 e.v.).

Ewe wesentlik aan die Speles, en die Griekse lewensuitkyk, was die klem op die menslike liggaam. Liggaamlike skoonheid – veral die skoonheid van die naakte liggaam – en liggaamsontwikkeling het groot betekenis gehad in die Griekse kultuur, want dit was die medium waardeur die Griek sy persoonlikheid geaktualiseer het (Pfitzner 1967:22). Ter voorbereiding van 'n wedstryd het die atleet intensiewe opleiding en 'n oefenprogram deurloop in gimnasiums. Beroepsatlete het hulle daar onder hulle vleuels geneem. Hulle het saam gewoon, geëet, geslaap en seksuele gemeenskap beoefen – soveel so dat die groter doel – om die oorwinning te behaal – selfs daaraan ondergeskik geraak het. In die sentrum van hierdie

samesyn was die intensiewe liggaamsoefening wat nakend uitgevoer is met die oog op 'n omvattende liggaamlik-geestelike voortreflikheid (Schwankl 1997:176).

Die beoefening van sport – waarby intensiewe voorbereiding, ure se oefening en 'n besondere gimnasiumlewenstyl wesentlik inbegrepe was – was 'n integrale deel van die Griek se lewensuitkyk. Sy selfbeeld, sy verhouding met sy medemens, sy verhouding teenoor die natuur en selfs sy verhouding met sy gode is inderdaad grondliggend daardeur beïnvloed. G'n wonder dat die *agon*motief so 'n sentrale plek in die spraakgebruik van die tyd ingeneem het nie.

Die sportmetafoor kom reeds baie vroeg in die Griekse en Hellenistiese filosofie voor. Die oppervlakkigheid wat gekoppel is aan die professionalisering van sport aan die een kant, en die prysenswaardige volgehoue inspanning en doelgerigtheid aan die ander kant, lei tot 'n ambivalente verhouding tussen die filosofe en die sportfenomeen (Schwankl 1997:179). Lof of kritiek word afgewissel. Plato reageer skerp teenoor die kompetisiegees, maar Aristoteles illustreer wat hy onder moed verstaan met die voorbeeld van die atleet se doelgerigtheid (Pfitzner 1967:24 e.v.). Die Siniste, gevolg deur die Stoïsyne, gee aan die edele sportidealisme 'n spesifieke etiese betekenis. Die futiliteit van sportdeelname, gekontrasteer met die waarde daarvan om te streef na deugde, is een van die temas van die diatribe (spotredes) wat telkens maar weer voorkom. Herkules word die groot voorbeeld van die morele atleet wat swoeg terwille van die deug. Hierdie lewenstryd word uitgedruk deur begrippe soos *αὐτάρκεια* en *ἀταραξία* "... which indicate the self-sufficiency of the sage and his 'stoic' impassibility" (Pfitzner 1967:28 e.v.). Die Stoïsyn praat in die proses heelwat van God wat die morele atleet help in sy lewenstryd, maar "... such frequent admonitions as 'remember God' are ... not appeals to outside aid, but rather exhortations to man to look to himself and his reason for guidance. The identity of the human soul and the deity means that to offend against the deity is to offend against one's own higher self" (Pfitzner 1967:34). Voorwaar, die *agon*motief was 'n populêre metafoor wat algemeen gebruik is deur skrywers en sprekers.

Wat was die Joodse reaksie teenoor of betrokkenheid by die sportfenomeen van die Griekse wêreld? Die Griekse Speles en die ideale wat dit verteenwoordig, was totaal vreemd vir die Israelitiese lewenswyse. Die kompetisiegees; die klem op liggaamlike – veral naakte – skoonheid en liggaamsoefening kom geensins voor in die Ou-Testamentiese tradisie nie. Veral naaktheid is gesien as skandelik, iets wat verberg moes word voor die aangesig van God. Tog gebeur dit dat daar in die Hellenistiese Judaïsme ‘n brug geslaan word tussen hierdie twee wêreldes. Filo van Aleksandrië se werk wemel van sportbegrippe en die *agon*motief. Hy spot met die atleet, maar sien die ware lewenstryd as die strewe na deugde teenoor drange en ondeug. Hy gebruik sportbegrippe om selfbeheersing en onthouding en die inspanning in die stryd om deug uit te beeld. Hy vervang die Herkules van die Sinies-Stoïsynse spotrede met die patriarge van die Ou Testament, en sien die atleet wat deugde najaag as die kampvegter vir God. Hy is nie meer stoïsyns selfgenoegsaam nie, maar ontvang sy krag en sterkte van God tot wie se eer hy stry. Die prys of kroon is nie die beloning waarop die atleet aanspraak maak nie, maar word toegeken deur God wat alle moeite en inspanning beloon (Pfitzner 1967:38-48).

Vermeldenswaardig is ook die bydrae van die skrywer van 4 Makkabeërs: Hy gebruik meermale die *agon*beeld om Eleasar en sy broers se martelaarskap uit te beeld. Dit gaan oor die oorwinnende godsvrug waarin, volgens die Ou-Testamentiese Wysheidsliteratuur, die begin en kroon (στέφανος) van die Wet opgesluit is. Verder beeld dié skrywer daarmee die stryd van die wetsgehoorsame Jood vir die regspraak van God midde-in die lewe van die Jood in die Hellenistiese diaspora uit - die liberale wêreldgees maak die Joodse vroomheid en lewensbenadering ‘n moeilike stryd (Schwankl 1997:178-9).

Pfitzner noem nog talle voorbeelde en kom tot die volgende slotsom:

“The above material is significant in that it emphasises the possibility of the adoption of the athletic image without the moralism of its traditional philosophical use. The image, used

in a religio-ethical sense, is here only occasional, and is far more closely related to Jewish parallels than to the purely Hellenistic. Nowhere is there more than a hint at the Cynic-stoic attitude to life as such as an Agon – despite the adoption of traditional words and phrases. In addition ... (it) provide a multitude of uses of the athletic image, as well as of pale athletic terminology, which are completely unrelated to the traditional philosophical use of the image” (Pfitzner 1967:71).

Wat die Palestynse Judaïstiese ingesteldheid teenoor die Spele betref, is die veroordeling skerp. Hoewel, soos Papatomas (1997:230) vermeld, die Palestynse Jode in Herodes se tyd ‘n dringende versoek gerig het dat die Grieks-Romeinse Spele in Palestina ingevoer moes word (waaraan ook uitgebreid deur Herodes gehoor gegee is met die bou van gimnasium en stadions as deel van ‘n helleniseringsprogram) was die primêre ingesteldheid steeds dié van teenstand. Die klem op naaktheid, keiserverering, die wreedheid van die gladiatore en die trofeë wat verwar is met beelde, het groot aanstoot gegee. Tog het die Hellenisering verrassend steeds toegeneem – soos blyk uit die nog feller Rabbynse veroordeling later (Pfitzner 1967:73 e.v.).

## **DIE WEDSTRYDBEELD BINNE PAULUS SE KONTEKS**

Die beeld van die sportwedstryd word meermale in die Pauliniese hoofbriewe gebruik. In ons teksgedeelte word die beeld die mees omvattendste ontwikkel, gevolg deur Filippense 3:12-14. Die beeld van die atleet kom voor in Galasiërs 2:2; 5:7; Romeine 9:16; en Filippense 2:16. Pfitzner (1967:76 e.v.) is van mening dat ‘n mens redelik seker kan wees dat die beeld in Filippense 1:27-30 in die oog is, maar vra die vraag of ‘n bewustelike metafoor gebruik is in 1 Tessalonisense 2:2; Romeine 15:30; Filippense 4:1, 3; 1 Tessalonisense 2:19 en 1 Korintiërs 4:9.

Soos aanvanklik gesê, moet ‘n mens versigtig wees om vinnig verbande te trek en afhanklikheid te identifiseer tussen Paulus en kontemporêre bronne. Byvoorbeeld, Derrett (1985:560-7) sien in Habakuk 2:2 ‘n potensieële midrasj wat deur Paulus gebruik is in die meeste van die bovermelde tekste in sy briewe. So ‘n geforseerde verband is vergesog in die lig van Paulus se klaarblyklike blootstelling aan die Hellenistiese wêreld. Uit die voorafgaande

paragraaf is dit reeds duidelik dat die sportbeeld 'n populêre tradisionele metafoer was wat vry algemeen gebruik is in die gehelleniseerde wêreld, Palestina inkluis. Dit is bo alle twyfel die agtergrond en bron vir Paulus se gebruik van die beeld. Daarom is Joubert (2001b:1 e.v.) met reg krities oor navorsers wat 1 Korintiërs 9:24-27 hanteer asof dit maar slegs 'n neutrale, selfs positiewe intratekstuele diskoers is:

“(W)e need to look beyond (Paul’s) intra-textual rhetoric. A cultural sensitive understanding of the athletic images in verse 24-27 against the backdrop of the first century Greco-Roman world, will... underscore the fact that the apostle is here primarily engaged in a defense of his honour ...as apostle within the framework of an *agonistic situation*.”

Die gevaar is nou egter daar dat die herkoms van die beeld sommer ook as bepalend beskou word ten opsigte van die bedoeling wat Paulus met sy eie gebruik sou hê. Pfitzner (1967:76-81) het reeds al uitgewys dat kommentators te maklik en lynreg Paulus se gebruik en bedoelinge koppel aan die tradisionele konsep in die Griekse filosofie, veral in die diatribe (spotrede), van die lewe as 'n morele wedloop. Die interpretasie bring mee dat Paulus se oogmerk verstaan word as 'n paranetiese klem op die Christen se lewe as 'n stryd waarin hy sy bes moet doen om seëvierend die ewige lewe binne te gaan:

“That a strong paraenetic element is retained in all of Paul’s Agon passages cannot be denied. But ...(these) are guilty of ascribing an emphasis to Paul which is not found in his use of the metaphor, but is largely transplanted over to him from the traditional use of the image or from motifs which the image of the games suggested to the Greek mind” (Pfitzner 1967:80).

Die werklike beweegrede waarom Paulus sy gesprek met die Korintiërs oor sy apostelskapstyl binne 'n *agonistiese* raamwerk plaas, het te doen met sy onafhanklikheid. Joubert (2001b:9-10) voer oortuigend aan dat Paulus, binne die patronaatstelsel van destyds, uiters afwysend opgetree het. Toe hy vrywillig afstand gedoen het van sy apostoliese reg om finansiële ondersteuning van die Korintiërs te ontvang, het hy daarmee geweier om in 'n wederkerige verhouding met hulle te tree. Paulus het dit gedoen

omdat hy sy onafhanklikheid as apostel wou behou. Hy wou nie dat die Korintiërs 'n houvas op hom kry en daarmee sy vryheid -om die evangelie ongehinderd te verkondig - beperk nie:

“He knew that where believers still held on to the Graeco-Roman perceptions, one had to give with a view to receiving something back and that these relationships entailed a variety of reciprocal obligations...The imbalance in social power, inherent in these social exchange relationships, would have seriously compromised his apostolic freedom to preach to all men (9:19-23). Therefore, in order to avoid becoming ensnared in the conventions of reciprocity and deference to benefactors, Paul refused monetary support of the *ekklesiai* while he was working in their midst” (Joubert 2001b:10).

Paulus poog, met sy *agonistiese* skryfstyl, om die Korintiërs te laat insien dat in die nuwe Christelike kerk die Grieks-Romeinse oogmerke met weldade nie meer kan geld nie. Hulle moes agterkom dat persoonlike opofferinge terwille van ander - sonder om iets terug te verwag – vir Christene eervolle gedrag is. Nou is dit skandalig om na materiële vergoeding en openbare aansien te strew! Hierin is Paulus vir hulle 'n goeie voorbeeld:

“By following in his footsteps, the Corinthians could become free from all hindrances, such as their selfishness and lack of spiritual self-control” (Joubert 2001b:11).

Met hierdie verstaan van Paulus se gebruik van die wedstrydbeelde in die agterkop, kan ons nou die perikoop van naderby ondersoek, wetende dat ons hier te doen het met 'n motief wat in die Nuwe-Testamentiese wêreld 'n belangrike rol gespeel het. Enersyds was dit die geval in die werklike Speles wat as sulks in die sentrum van baie mense se lewens gestaan het nie, andersins as aktuele beeldspraak vir etiese en religieuse denke. Paulus bring dit doelbewus en planmatig metafories in sy hele argument in (Schwankl 1997:179).



## SINTAKTIESE STRUKTUUR VAN DIE PERIKOOP

Die ses sinne waaruit die paragraaf bestaan, is 'n retoriese vraag (24a-c); 'n imperatiewe opdrag (24d)<sup>56</sup> en vier bevestigende sinne. Vers 26 is 'n sinonieme parallelisme wat een en dieselfde saak twee maal beskryf. Drie sinne kulmineer in die finale doelsin: vers 24d, 25b en c en 27c. Die middelste sin het sy eie tweedeling. Hierdie sintaktiese kenmerke bepaal ook die semantiese en pragmatiese betekenis van die teks in die sin dat dit die doel daarvan aandui. Opvallend is ook die persoonswisseling in hierdie paragraaf: van die tweede persoon meervoud (24a) na die derde persoon meervoud (24a,b); weer terug na die tweede persoon meervoud (24d); na die derde persoon meervoud (25a,b) na eerste persoon meervoud; na die eerste persoon enkelvoud in vers 26 en 27. Die verskillende persoonsgroepe verteenwoordig twee verskillende betekenisterreine: die stadion en die Christelike gemeente, oftewel die sportwêreld en die evangelie. Die derde persoonsonderwerpe is die sportmanne, terwyl die onderwerpe van die eerste en tweede persoon Paulus en die ontvangers van die brief onderskeidelik afsonderlik en gesamentlik is. Die predikate (gesegdes) verenig en onderskei hierdie betekenisvelde tot so 'n mate dat dit selfs vervleg raak: die Christelike lewe word aangedui met begrippe wat in die sportwêreld hoort wat terselfdertyd die sportwêreld se werklikheid aandui (Schwankl 1997:180 e.v.).

Aspekte van die metafoor wat binne die verstaanshorison na vore kom, is die atleet se inspannende deelname om te wen, sy ontsegginge/onthoudinge en sy oorwinnaarskroon. Dit alles moet oordragtelik verstaan word: 'n oproep aan die gemeentelede in Korinte om met die oog op die onverganklike oorwinnaarskroon opofferend en met selfbeheersing te leef.

<sup>56</sup> Pfitzner (1967:88 e.v.) sien τρέχετε as 'n indikatief en gebruik dit as 'n sleutelargument in sy hele hipotese dat 25a die punt van die vergelyking van die hele metafoor is. Hoewel ek met hom saamstem oor die betekenis van 25a, kan ek nie met hom akkoord gaan oor die verstaan van τρέχετε nie. Dit lyk my hy het toegelaat dat teologiese argumente hom te sterk beïnvloed. Die betekenis: "Só hardloop julle dat julle die prys kan wen", klink hopeloos te geforseerd en uit plek uit. Buitendien, soos Pfitzner self toegee, dit kan nie weggeredeneer word dat die hele paragraaf in elk geval, as deel van die betoog ten opsigte van ontsegginge, ook die opdrag om te streef na die einddoel ter sprake bring nie. Saam met al die ander kommentators volstaan ek dus met die imperatief in 24d.

## KOMMENTAAR OP VERS 24-27

Na 'n wye aanloop maak Paulus hier van 'n lewensgetroue beeld gebruik om sy punt oor sy eie opofferinge tuis te bring. Vir die Korintiërs, wat gewoon het in 'n stad wat tweejaarlik totaal oorheers is deur die opwinding van die Istmiese spele<sup>57</sup> - die talle besoekers; die invloed van geld; die verskaf van verblyf; die verering van sporthelde; ensovoorts, was dit 'n bekende en geliefde belangstellingsveld. Vir die Griek wat filosofie met moedersmelk ingekry het, was dit betekenisvolle beeldspraak. So pas Paulus onmiddellik toe wat hy so pas in vers 19-22 oor sy bediening gesê het: vir die Grieke het hy 'n Griek geword om hulle vir Christus te wen. Meer nog, die saak wat hy bepleit, kry daarmee sigbaar 'lyf' (Schwankl 1997:184).

Dit is dan ook juis vanuit dié perspektief dat Paulus se punt van sy vergelyking duidelik word. Nie die wenmotief of die daarmee verbandhoudende oorwinnaarskroon nie, maar die ingesteldheid waarmee die Christelike vryhede en regte benader word, wil hy aksentueer. Teenoor Roetzel (1999:148) – wat meen dat Paulus hier na *enkrateia* verwys as die kontrole oor vleeslike begeertes as deel van 'n asketiese dissiplinêre plan – is dit duidelik dat Paulus hier besig is om die onderlinge opbouingswaarde van liefde – veral vir die swakkeres – te beredeneer. Dit hou in dat regte en vryhede met groot omsigtigheid hanteer moet word. Hy wil duidelik maak dat vryheid ook kan beteken dat jy van jouself bevry moet word: dat jy ten koste van jouself moet optree (Schrage 1995:372). Om dit te illustreer, het hy sy reg op lewensonderhoud as voorbeeld op die tafel gesit: 'n reg wat hy vrywillig opgesê het sodat sy verkondiging van die evangelie nie benadeel sal word nie. Hierdie opsegging van regte en vryhede met die oog op die groter doel (die eer van God [10:31]) beeld Paulus uit met die metafoor van die sportwêreld met die sentrale punt: πάντα ἐγκρατεύεται. Daarom dien dit geen doel om afsonderlike betekenis toe te ken aan al die fasette van die beeld nie. Dit geld veral van die inleidende dele van die beeld (vers 24). Die stadion en die prys moenie vertaal word in terme van die Christelike lewe nie, want dit is slegs noodsaaklike fasette van die hele beeld:

<sup>57</sup> Ook ander atletiekbyeenkomste soos die Sesereaanse spele is in die stad gehou.

“Paul, by pointing directly to the example of the runners in the arena who exert all their strength and energy to become the ‘one’, sets the stage for the theme of ἐγκράτεια which follows. All the endeavours of the athlete are in vain if he has not trained his body and abstained from all that may in any way harm his physical condition. Consequently (v.25) he is prepared to exercise self-control ‘in all things’ in view of the goal” (Pfitzner 1967:87).

Die voorbereidende beeld – van die atleet wat alles insit om eerste by die wenpaal te kom – en die komplimentêre beeld – van die oorwinnaarskroon - het dus nie ‘n losstaande onafhanklike betekenis nie. Dit is nie vreemd dat die gedagte van onthouding eers na die vermelding van die wedloop self te berde kom nie, want sodoende word dit duidelik dat die implikasies van deelname aan die wedloop bepalend is in soverre dit die noodsaaklikheid van ‘n gedissiplineerde voorbereiding vereis.

Die πάντα ἐγκρατεύεται sluit direk aan by die tema van ἐξουσία en ἐλεύθερος wat deurgaans in die hoofstukke voorkom (8:9; 9:1, 4, 5, 6, 12, 18, 19; 10:29). Ook die gedagte van ‘alles vir almal’ in vers 22 beeld Paulus se hele oogmerk duidelik uit: alles terwille van die evangelie, insluitende die regte gebruik van sy vryhede deur die opsegging van sy regte.

Drie aspekte van die beeld van die sportwêreld bevat die analogiese elemente: die doelgerigtheid, die groter inspanning en die vanselfsprekende onthouding. Soos die sportman word ook Paulus en die gelowiges se gedrag gestempel deur die prys en die oorwinnaarskroon, maar hy moet beklemtoon dat die onverganklikheid van die gelowige se kroon – die ewige lewe word daarmee veronderstel – by verre dié van die atleet oortref.

Soos die sportman, span Paulus en die gelowige alles in om die einddoel te bereik. Pfitzner (1967:87vn3) is van mening dat ons die inspanning van die wedloop nie aan ἐγκράτεια gelyk moet stel nie. Aangesien wedloopvoorbereiding en deelname aan die wedloop

egter beide ingestel is op die doel, vervaag die onderskeid egter. Soos Schwankl (1997:184-5) dit stel: “Der extreme Einsatz ist zwar bei Paulus keine ‘Eigenleistung’ sondern eine Auswirkung der Gnade”, met verwysing na 1 Korintiërs 15:10-11. Die gelowige se toegewyde lewe is beide indikatief en imperatief. Dis terselfdertyd ‘n goddelike genadige gegewe én ‘n goddelike opdrag en eis. Daarom gaan Paulus sonder moeite oor van die imperatief van “(h)ardloop só dat julle die prys kan wen”, na die indikatief van onthouding. Hy stel die eis aan homself en sy medegelowige om werklik alles te gee – in sy voorbereiding én in sy deelname, nie om daardeur self die prestasie van die oorwinning te behaal nie, want dit is nie sy doel of motief nie, maar terwille van die saak van die evangelie.

Die keersy van die uiterste inspanning tydens die wedloop is die ontseggings, die onthoudings en selfdissipline wat dit voorafgaan. In πάντα ἐγκρατεύεται kry ons die sportwêreld se parallel van Paulus se nie-gebruikmaking van sy reg op geldelike ondersteuning (vers 12) en sy bereidheid om alles vir almal te word (v22). Schwankl (1997:185; ook Harrisville 1988:158) wys daarop dat van die Griekse Olimpiese atleet vereis is dat hy vooraf vir tien maande hom sal onthou van vleis, wyn en geslagsverkeer.<sup>58</sup> Dit gaan om ‘n funksionele selfdissipline in diens van ‘n groter doel. In die konteks van die sportwêreld dui dit op die ontseggings of prysgawe van dinge tydens oefening; om iets nie te doen of te gebruik nie wat skadelik, of minstens nie opbouend nie, vir die liggaam sou wees (Grosheide 1957:254). Die atleet is so ingestel om sy doel - om 'n optimum prestasie in die kompetisie te lewer - te bereik, dat hy bereid is om allerlei voorregte op te offer ter wille daarvan. In sy normale lewensgang sou hy die voorregte ten volle benut het, maar tydens 'n oefenprogram wat optimale prestasie in die oog het, ontbeer hy vrywillig en met graagte die voorregte ter wille van die groter doel. Die apostel vind hier ‘n analogie tussen sy eie ontberings, ontseggings, onthoudings en dié van die atleet in sy sport en die filosofiese askeet in sy morele filosofie.

<sup>58</sup> Dit staan in kontras met wat Schwankl self (1997:176) sê oor beroepsatlete se saamwony in gimnasiums. Ek sien dit as deel van die kontrasterende beeld wat deur die sportfenomeen uitgestraal word – vgl. p. 124 hierbo.

Paulus se gebruik van ἐγκράτεια in hierdie verband het 'n duidelik afgebakende betekenis. Grundmann (1966:342) stel dit soos volg:

“...ἐγκράτεια here does not denote the ascetism of merit.... It simply tells us that for the sake of the goal towards which he strives, the commission, which he has been given, and the task, which he must fulfil, he refrains from all the things, which might offend or hamper. It is not for his own sake, or for the sake of any necessity to salvation, but for the sake of his brethren that he practises ἐγκρατεύεται.”

Ek kan beslis nie saamstem met Roetzel (1999:148) wat Paulus se optrede wil gelykstel aan asketisme nie. Gevolglik kan ons nie waarde heg aan die **self**dissiplinerende aspek van die beeld nie. Dat Paulus vrywillig, dit wil sê uit eie keuse en sonder dwang van buite, 'n voorreg wat ten volle binne sy reg was om te geniet, ontbeer, is iets radikaal anders as die Stoïsynse selfdissipline wat gebaseer is op die feit dat jy moet wys dat jy 'n beter, selfgenoegsame, meer beskaafde en ontwikkelde mens is. Terwyl ἐγκρατεύεται elders meer dui op **selfbeheer** en **selfdissipline**, val die klem hier veel eerder op die vrywillige opskorting, opsegging of prysgawe van vryhede of regte.

Paulus bring sy uitbeelding van sy eie en die gelowige se lewe, deur dit te vergelyk met 'n atleet se ontsegginge voor en inspanning tydens die wedloop, direk in verband met die verkryging van 'n oorwinnaarskroon (στέφανος). Papatomas (1997:225-233) het die hantering van atlete se vergoeding of beloning gedurende die keiserstyd deeglik ontleed en kom tot die slotsom dat hulle op 'n verskeidenheid van maniere weldeeglik materieel beloon is vir hulle prestasies en, belangriker vir ons doel, dat dit heel onwaarskynlik was dat Paulus nie van hierdie materiële vergoeding bewus was nie. Selfs al het Paulus verreweg die grootste deel van sy lewe in Palestina deurgebring, moes hy ook van sodanige vergoeding bewus gewees het, aangesien sportkompetisies ook daar gehou is. Paulus het waarskynlik die begrip στέφανος in sy simboliese betekenis gebruik - die bekroning van die oorwinnaar – omdat dit dié aspek van die metafoor is wat van toepassing is in die lewe van

die gelowige: "Der Kranz als Begriff war mit den Prämien so eng verbunden daß seine Erwähnung sofort an sie erinnerte" (Papathomas 1997:233).

Garrison (1993:216) beklemtoon dat Paulus met die adjektief 'onverganklik' binne die konteks van 1 Korintiërs (vgl. ook 15:49-53) baie spesifiek die toekomstige seën van verlossing binne 'n eskatologiese raamwerk in gedagte het. Grosheide is van mening dat met die vermelding van die "onverganklike kroon", "... de persoonlike zaligheid in verband gebragt werd met het recht gebruiken van de ἐξουσία." Hy verwys na vers 23: in en deur Paulus se arbeid vir andere, gaan hyself geestelik vooruit. Sy wyse van arbeid het iets te make met sy eie saligheid (Grosheide 1957:253-5). Dat Paulus dus klaarblyklik iets van 'n persoonlike beloning in gedagte het met die "onverganklike oorwinnaarskroon", is dus duidelik, maar verre sy dit van hom om sy saligheid afhanklik te stel van sy eie hantering van sy ἐξουσία en ἐλεύθερος. Deur sy prysgawe van vryhede en regte word hy 'n deelhebber aan die vrug (vers 23). Louw & Nida (1988:559) sien dit as "...one who shares jointly with someone else in a possession or relationship, with emphasis upon that which is in common...(that is, '.... in the gospel')." Die "vrug" (NAV vers 23) en "kroon" wat Paulus dus in gedagte gehad het, is om saam met die gelowiges wat onder sy verkondiging van die evangelie tot geloof gekom het, te kan deel in die verlossing.

Indien ons, soos reeds gesê, nie hierdie faset van die sportbeeld selfstandig en onafhanklik van die klem wat die opsegginge van vryhede (ἐγκρατεύεται) by Paulus het, hanteer nie, is dit duidelik dat ons die gedagte van die oorwinnaarskroon nie moet oorbeklemtoon nie. Paulus se siening van die oorwinnaarskroon is maar net komplimenterend met wat hy deurgaans in die hoofstuk, ja, selfs in die hele brief in gedagte gehad het: hy is bereid om baie op te offer om sodoende ander met die evangelie te kan bereik. Sy oogmerk met die opsegging van vryhede en regte is dus nie selfsugtig of egoïsties nie, maar by uitstek onselfsugtig en altruïsties.

In vers 26 gebruik Paulus twee parallelle beelde uit die sportwêreld om homself as voorbeeld voor te hou. Die hardloper beklemtoon sy bewustelike ingesteldheid op sy doelwit sodat dit sy daede en gedrag bepaal. Hy laat die klem nie val op 'n moontlike onsekerheid of hy sy doel sal bereik nie, maar op die hoë doelwit waarna hy mik en hoe dit sy deelname aan die Christelike wedloop stempel. Ook wanneer hy die parallelle beeld van die bokser wat nie in die lug slaan nie gebruik, is sy oogmerk om die doelgerigtheid te beklemtoon. Hierdie beeld het dus klaarblyklik nie skaduboks of skyngevegte tydens oefening in gedagte nie. Maar selfs in hierdie parallelle beelde wat die doelgerigtheid tydens deelname beklemtoon, is die grondliggende gedagte van selfdissipline steeds in die agterkop. Dié punt gaan hy dan in die finale toepassing van die beeld beklemtoon (Fee 1987:438 e.v.).

Deur twee begrippe wat in dieselfde betekenisveld as ἐγκρατεύεται val, ὑπωπιάζω en δουλαγωγῶ, fokus Paulus weer baie direk op die noodsaaklikheid van opsegging, onthouding en selfdissipline, in eerste plek vir homself as apostel, maar ook vir die gelowiges in Korinte. Eersgenoemde fokus daarop dat jy jou liggaam in die figuurlike sin onder totale beheer hou, met die implikasie van harde oefening en kastyding as deel van 'n streng selfdissipline (Louw & Nida 1988:751) terwyl laasgenoemde (om iemand 'n slaaf te maak en so te behandel), slegs binne hierdie verband en spesifiek in samehang met eersgenoemde, dui op die onder beheer bring van jou eie liggaam. Saam dui die twee sekondêre beelde op die atleet wat alles in die werk stel om homself te dissiplineer en sy liggaam streng te beheer, sodat dit sy doelwit wat hy in die oog het, dien (Pfitzner 1967:91e.v.).

Dit is belangrik om te beklemtoon dat Paulus met ὑπωπιάζω geensins die deur oopmaak om allerhande asketiese selfkastydings in te laat nie. Nêrens in die hoofstuk is selfkastyding op die tafel nie en, buitendien, is dit wesentlik in stryd met Paulus se teologie – die liggaam is wel verganklik, maar tog bestem om op te staan; sonde is nie geleë in die liggaam in 'n Griekse tweedeling van die mens nie en kan dus nie tot gehoorsaamheid gekasty word nie. Sy punt is die noodsaak van die opsê van vryhede en regte, nie asketisme en selfkastyding nie. In sy eie geval dui die ὑπωπιάζω waarskynlik op

die ontberinge wat hy moes deurmaak (4:11-13), onder andere om met sy eie hande te werk vir 'n inkomste (Fee 1987:439; Pfitzner 1967:93).<sup>59</sup>

Die afsluiting van hierdie paragraaf is 'n mooi voorbeeld van hoe Paulus die metafoor en die saak wat dit uitbeeld vervleg met mekaar. Uit die metafoor beweeg hy na sy eie en ander se verkondiging van die evangelie en beskryf sy vrees dat, hoewel hy aanvanklik gekwalifiseer het om die evangelie te verkondig, hy nogtans in die oordeel beoordeel sal word dat hy sy roeping nie enduit uitgevoer het soos wat van hom verwag is nie (Pfitzner 1967:94 e.v.). Die klem val, soos trouens in die hele hoofstuk, op die groot verantwoordelikheid wat die verkondiging van die evangelie op sy skouers plaas.

'n Opmerking oor Paulus se hantering van die metafoor in vergelyking met die algemene gebruik in sy tyd is na my mening hier van pas. Hy maak gebruik van 'n populêre beeld en terminologie wat bekend was in die morele filosofie van sy tyd. Daar is groot ooreenstemminge: sy voorkeur vir die beeld van die hardloper; die kontras tussen die nuttelose kompetisies van die sportmanne en die edele stryd van die wyse/gelowige; die benutting van die diatribe (spotrede); die verwantskap tussen sport- en militêre beelde en die gepaardgaande lyding. Maar baie belangriker is die drastiese verskil: die wyse se motief is om deur sy heroïese dade, sy selfvertroue en selfgenoegsaamheid die voorwerp te word van bewondering en verering. Daarteenoor gebruik Paulus die beeld om die nederigheid en opofferinge en vernederings waaraan die apostels, as dienaars van God, onderworpe was te illustreer, asook as 'n beskrywing en karakterisering van die geloofslewe (vgl. Pfitzner 187 e.v.). Die gelowige in Christus is, in navolging van die gekruisigde Christus, bevry om ten koste van homself sy regte en vryhede op te skort.

---

<sup>59</sup> Teenoor Roetzel (1999:148 e.v.) wat hierin 'n grondslag vir 'n eie Pauliniese asketisme vind. Ironies genoeg, ag hy dit self nodig om dit duidelik te stel dat Paulus wel gebruik gemaak het van die Joodse en Hellenistiese asketiese tradisies, maar dit 'n eie Christelike kleur gegee het, onder andere, met die klem op die lyding van Christus. Na my mening het Roetzel die fout gemaak om vanuit die vroeë Kerk se praktyke projeksies te maak na Paulus se briewe.



My slotsom<sup>60</sup> oor die saak wat deur die metafoor uit die sportwêreld aangesny word, is dus dat dit nie primêr 'n onafhanklike paranetiese oogmerk het nie, maar in diens staan van Paulus se apologie oor sy apostelskapstyl. Paulus is nie in die eerste plek besig om sy lesers aan te moedig tot die Christelike morele stryd nie. Sy hoofoogmerk is eers om sy optrede en die beginsel van selfonthouding of opsegging van regte en vryhede te verdedig. Hy het geweier om hom in 'n wederkerige verhouding binne die patronaatstelsel met die leiers van die kerk in Korinte te betrek. Daarmee het hy sekere voordele vir homself prysgegee. Die onderliggende gedagte is dat die doelwit in die oog verg dat alles opgeoffer moet word wat enigsins die doelgerigte vordering kan belemmer. Indien opsegging van regte en vryhede noodsaaklik is vir 'n atleet, hoeveel te meer vir 'n apostel van die Here wat alles diensbaar stel aan sy verkondiging van die evangelie. Dit beteken nie dat daar nie 'n sekondêre paranetiese oogmerk is nie. Inteendeel, die oogmerk van hoofstuk 9 was juis om die saak van die Korintiërs se hantering van hulle Christelike vryheid onderling – veral ten opsigte van die eet van offervleis – te illustreer deur 'n voorbeeld uit Paulus se eie lewe! Krimmer (1985:216 e.v.) noem dit treffend 'geleefde liefde'. Hy wou juis vir hulle help om hulle vryheid te balanseer deur 'n onderling opbouende gesindheid van liefde – sodat jy nie jou broer se val veroorsaak nie – daarom het hy sy eie hantering van sy apostoliese vryhede en regte bespreek. Dit is vir hom 'n parallelle, hoewel nie identiese situasie wat ook gekenmerk word deur vryheid aan die een kant en die noodsaaklikheid tot opskorting daarvan aan die ander kant. Om Pfitzner aan te haal: "The concrete situation is ... not the same, the immediate goal is not identical, the Agon of Paul is not that of every Christian; but the eventual necessity for restriction of personal liberty is a rule which applies in both cases" (1967:98).

---

<sup>60</sup> Indien 'n mens Paulus se gebruik van die sportmetafoor in ander teksgedeeltes in sy briewe hiermee vergelyk, is daar verrassende ooreenstemminge. Al die tekste bevestig dat Paulus sy apostoliese roeping gesien het as 'n wedloop vir die evangelie of vir die geloof: dit is 'n intense stryd – ook teen teenstanders – wat met vele opofferinge en lyding gepaard gaan. Sy primêre oogmerk met sy roeping is die eer van God die Vader deur sy gekruisigde en opgestane Seun (vgl. Pfitzner 1967:99-129).

## **ENKRATEIA SE FUNKSIE BINNE DIE WEDSTRYDBEELD**

Die voorafgaande uiteensetting het dit duidelik gemaak dat die begrip ἐγκρατεύεται die hart, die punt van vergelyking van die hele metafoor is. Die hele hoofstuk kulmineer in die bekende beeld wat by uitstek geskik is om te illustreer hoe Paulus sy vryhede en regte as apostel ondergeskik stel aan sy roeping om die evangelie te verkondig. Binne die raamwerk van die *agonmotief* slaag Paulus daarin om die Korintiërs te beskaam, sodat ook hulle hul vryhede binne die raamwerk van broederliefde begin hanteer.

Die hoofstuk sentreer in 'n baie groot mate rondom die persoon van Paulus en sy apostelskap. Maar dit beteken nie dat dit wat gesê word, nie van algemene betekenis is nie. Inteendeel, Paulus kan aan niemand anders as aan homself so goed laat sien wat dit beteken om so roepingsbewus te wees dat jy jou Christelike vryhede en regte met vrymoedigheid opsê nie. Nie alleen sodat die ander kan sien dat hy doen wat hy van hulle verwag nie, maar meer nog omdat die Korintiërs hom ken en weet hoe hy leef. So word dit duidelik wat Christelike vryhede en regte in werklikheid beteken: dit waaroor jy beskik en waaroor jy so beheer het dat jy, waar nodig ter wille van die groter doel, dit vrywillig en met vreugde prysgee en opoffer selfs ten koste van jouself. In Paulus se geval was die groter doel die redding van ander. Hy gebruik die begrip ἐγκράτεια om hierdie gesindheid uit te druk.

### **3.5 1 KORINTIËRS 7 EN 9 SE BYDRAE TOT DIE VERSTAAN VAN PAULUS SE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια**

#### **3.5.1 TWEE VERSKILLENDE BEGRIPPE OF NIE?**

Waar Paulus in hoofstuk 7 ἐπιπορεύεται gebruik om die beheer oor 'n menslike begeerte, die seksuele drang, aan te dui, gebruik hy die begrip in hoofstuk 9 om beheer oor 'n spesifieke ἐξουσία en ἐλεύθερος (reg of aanspraak en vryheid) te verwoord. Die klem val nou op die opsegging of opskorting van regte en vryhede ter wille van 'n groter doel - sy taak en roeping om die evangelie aan die

heidene te bring. Dit sal verhelderend wees om die twee gebruike sistematies te vergelyk.

### 3.5.1.1 OOREENKOMSTE TUSSEN DIE TWEE HOOFSTUKKE

1. Die ooreenkoms is eerstens daarin geleë dat Paulus in beide gevalle geensins met ἐγκράτεια bedoel dat dit wat beheer word sondige of onaanvaarbare sake is nie. Hy beskou nie die seksuele begeerte as sondig nie, en maak weldeeglik aanspraak op die regte en vryhede van apostelskap en Christenskap. Dit wat beheer word is, onder ander omstandighede en in ander situasies, volkome aanvaarbaar en vervul 'n nuttige funksie. Dit het dus elders 'n regmatige plek.

2. Tweedens het die uitoefening van ἐγκράτεια in albei gevalle 'n altruïstiese oogmerk: die saak van die Here. Deur ἐγκράτεια kan die gelowige homself meer toewy aan die Here; meer in sy diens staan en met meer vrug die evangelie aan ander oordra.

3. Opvallend is die benadering wat Paulus in beide hoofstukke openbaar. Hy bly die praktiese gemeente-administrateur wat vanuit pastorale oorwegings heel inskiklik en aanpasbaar is. In hoofstuk 7 blyk dit uit die verskeidenheid moontlikhede wat hy vir die gelowige se hantering van sy/haar seksualiteit aanbeveel, terwyl veral 9: 19-23 onteenseglik aanpasbaarheid as 'n belangrike bedieningsbeginsel vermeld. Sy hele argument in hoofstukke 8-11:1 is inderwaarheid gebaseer op 'n liefdevolle opbouingsbeginsel van inskiklikheid en aanpasbaarheid terwille van die welsyn van die medegelowige en uiteindelik die saak van die Here. Dat hy homself in sy hantering van sy apostelskap as voorbeeld voorhou, illustreer hoe ernstig hy daarvoor voel dat liefde geleef moet word. Selfs wanneer hy in hoofstuk 9 - binne die raamwerk van die *agonmotief* - as 't ware die stryd met die Korintiërs opneem, is dit juis om die altruïstiese beginsel van opoffering terwille van ander, te beklemtoon.

4. In beide hoofstukke is daar ook geen sprake daarvan dat Paulus ἐγκράτεια sien as 'n prestasie waarop die mens in homself kan roem nie. Hoewel hy in hoofstuk 9 dit gebruik saam met die gedagte dat 'n atleet streng selfdisipline toepas, val die klem veel eerder op die prysgawe van regte en vryhede as op prestasie deur selfdisipline.

5. Daar is ook ooreenstemming in die hantering van regte. In hoofstuk 7 beklemtoon Paulus verrassend dat 'n man en vrou nie die reg het om, sonder inagneming van die huweliksmaat se behoeftes, oor sy of haar liggaam se seksualiteit te beskik nie. Hulle moet mekaar se behoeftes in ag neem by die oorweging van moontlike onthouding. En in hoofstuk 9 gebruik hy sy eie opskorting van sy apostoliese regte terwille van die verkondiging van die evangelie en dus by implikasie die welsyn van ander. Vryhede is nie regte waarop ten alle koste aangedring kan word nie, maar moet met inagneming van ander hanteer word, selfs ten koste van jouself. Vry van alles vir almal, want die vryheid van die evangelie is die vryheid van liefde.

6. In sy hantering van die huweliksregte en die regte van 'n apostel is daar 'n soortgelyke gedagte van 'n tydelike opskorting van normale regte en vryhede ter wille van 'n groter doel. Wanneer die uiteindelijke oogmerk later nie meer in gedrang kom nie, kan die vryhede en regte weer opgeneem word. Daar is 'n klaarblyklike tydgebonde vryheid van keuse ten opsigte van die uitoefening van regte.

7. Uit albei hoofstukke blyk duidelik dat Paulus nie in sy hantering van die gedagte van selfbeheersing enigsins in 'n asketiese rigting neig nie. Inteendeel, hy verwerp asketisme, ongelukkig nie in die duidelikste taal moontlik nie!

8. Paulus se eskatologiese uitkyk op die gelowige se lewe kom duidelik in albei hoofstukke na vore. Christus het gekom en alles nuut gemaak: verhoudinge en vryhede inkluis. Hy kom spoedig weer, en die verwagting kleur Paulus se raad ingrypend, want daar is 'n dringendheid om aan die

verkondiging van die evangelie 'n groot prioriteit te gee. Die verbygaande aard van hierdie wêreld noop 'n selfbeheerste hantering van die gelowige se hantering van sy/haar seksuele verhoudinge. Die verwagting van die ewige lewe as oorwinnaarskroon maak die opskorting van apostoliese regte – en by implikasie gelowiges se vryheid/reg om vleis te eet – nodig. Die gelowige se hele lewe word eskatologies gestempel.

9. Opvallend afwesig in albei hoofstukke is 'n aanduiding van die agent of krag agter die beheersing. Alhoewel in hoofstuk 7 ἐγκράτεια aangedui word as 'n gawe van God, is ook daar geen aanduiding, soos in Galasiërs 5, dat die Heilige Gees die Gewer van die gawe is nie. Dit is te meer verrassend in die lig van die fokus op die gawes van die Gees verderaan in die brief.

### 3.5.1.2 VERSKILLE TUSSEN DIE TWEE HOOFSTUKKE

1. In 1 Korintiërs 7 gaan dit om beheer oor 'n menslike impuls of begeerte, baie spesifiek die seksdrang, terwyl dit in 1 Korintiërs 9 gaan om beheer oor 'n spesifieke reg of vryheid. Hierdie verskil word getemper deurdat Paulus in hoofstuk 7 tog praat van reg of aanspraak: die man of vrou se beskikking oor eie liggaam wat vrywillig aan die eggenoot oorgedra word (7:3-5).

2. Die opvallendste verskil is dat Paulus in hoofstuk 7 praat van ἐγκράτεια as 'n gawe van God terwyl daar in hoofstuk 9 geen sprake daarvan is nie. Selfs al is dit so dat Paulus sy apostelskap, met die regte daaraan verbonde, van God ontvang het en al is dit 'n uitgemaakte saak dat dit juis God is wat gelowiges bevry het sodat hulle in die vryheid, waarop Paulus beslis aanspraak maak, kan staan, is dit nog nie naastenby die baie spesifieke gawe van die vroeëre hoofstuk nie. Dit is opvallend aangesien Paulus in hoofstuk 7 'n punt daarvan maak om te sê dat hy die gawe van ἐγκράτεια van God ontvang het. Indien hy dieselfde gawe in gedagte gehad het, kon hy mos baie maklik weer daarna verwys het.

3. Derdens is dit duidelik dat Paulus in hoofstuk 9 verwag dat gelowiges in Korinte sy voorbeeld van ἐγκράτεια behoort na te volg. Sy hele hantering van die beeld uit die sportwêreld – die *agonmotief* - loop daarop uit dat die medegelowiges aangemoedig, selfs vermaan word, om ook ten alle koste die oorwinnaarskroon te behaal. Hy wil deur sy voorbeeld hulle leer dat die ou sosiale orde, van wederkerige bevoordeling, in die Christelike kerk nie meer voortgesit kan word nie. Hier is daar nie sprake daarvan dat hy die moontlikheid ooplaat, soos in hoofstuk 7, dat hulle, op grond van die afwesigheid van 'n besondere gawe, nie ook soos hy hulle regte en vryhede kan opskort nie. Ook hulle behoort hulleself sekere dinge te kan ontsê. Ook hulle moet weet dat hulle eer as gelowiges geleë is in die Christelike beginsel van opofferinge ter wille van ander se voordeel.

4. In hoofstuk 7 val die klem nogal sterk op die vrywillige aard van die uitoefening van selfbeheersing: dit kan nie van buite op die persoon afgedwing, of deur iemand anders van hom verwag word nie. Die klem val baie sterk op die individu se eie besluit, natuurlik binne die breë raamwerk van die doen van die wil van die Here. In hoofstuk 9 gebruik Paulus sy eie opskorting van sy apostoliese regte as voorbeeld om die 'sterkeres' in Korinte te vermaan om, terwille van die 'swakkeres', dieselfde te doen. Daar is beslis nie sprake van "as julle wil" nie. Hoofstukke 8:13 en 10:31-11:1 plaas navolging van Paulus se voorbeeld duidelik binne die kader van die eis van broederliefde en die eer van God.

5. Die eerste gebruik van die begrip ἐγκράτεια is slegs indirek verbind aan etiek. Die begrip word gebruik om 'n toestand te beskryf wat instrumenteel kan wees tot die moontlike oortreding van God se geboie. Gebrek aan selfbeheersing, in die vorm van die afwesigheid van die gawe van onthouding, as 'n omstandigheid, noodsaak regstellende aksie, want andersins sal onsedelikheid noodwendig volg. Εγκράτεια in hierdie sin is egter nie deel van hierdie regstellende aksie nie, want dit is nie 'n vereiste om 'n gelowige 'n sedelik-

aanvaarbare morele lewe te laat lei nie. Paulus se gebruik van die begrip in 1 Korintiërs 9 is egter baie meer betekenisvol; dit word toegepas op die gelowige in totaliteit. Al noem Paulus slegs die regte en vryhede wat met die huwelik van die evangeliste en hulle lewensonderhoud in verband staan, kom alle planne, ideale, ambisies, verlangens en begeertes wat met ons menswees in verband staan, hier in die oog. Dit maak selfbeheersing van baie groter belang vir die gelowige.

6. Dat die gelowige 'n tyd van swaarkry en beproewing beleef, is 'n sentrale motief in die raad wat Paulus in hoofstuk 7 ten opsigte van die huwelik en dus seksuele selfbeheersing gee. In sy hantering van sy opskorting van apostoliese regte in hoofstuk 9 speel dit klaarblyklik nie 'n wesentlike rol nie. Hy impliseer wel sy eie ontberinge (vgl. 4:9-13) in vers 27, maar dit is nie 'n grondliggende motief ten opsigte van selfbeheersing nie.

Die vraag is met reg of hierdie verskille in Paulus se gebruik van die begrip ἐγκράτεια so dramaties is dat ons daaruit moet aflei dat hy self twee verskillende betekenisse aan dieselfde woord heg. Hill (1976:78) is van mening dat dit nie nodig is nie:

"Paul's use of the ἐγκράτεια word-group in 1 Cor 7 and 1 Cor 9 reveals a consistent underlying concept. In the first two cases (7:5 and 7:9) it is applied to that specific area of human behaviour involving sexual impulses. In the third case (9:25) it is applied to the whole man as expressed through the instrument of the body."

Hierdie siening word bevestig deur Malan (1991:215 e.v.). Soos reeds genoem, sien hy die doel van die brief as die opbou van God se gemeente in 'n gemengde gemeenskap. Binne hierdie breë raamwerk gebruik Paulus dan ook die begrip ἐγκράτεια. Die gelowige, wat so ingestel is op die ander en op die diens aan God, sal geensins teëstribbel om selfopofferend en selfbeheerst te lewe nie. Prysgawe van regte en opskorting van vryhede is maar 'n klein

opoffering terwille van die saak van die Here en by implikasie die welsyn van die medemens.

Paulus se buigsaamheid en toegeeflikheid blyk ook duidelik uit sy gebruik van die begrip ἐγκράτεια. Wanneer hy, in sy strenge afwysing van enige onsedelikheid, handel oor selfbeheersing van seksuele drange, heg hy 'n baie spesifieke beperkte betekenis aan die begrip. Wanneer hy daarna oor sy eie opoffering praat, vind hy die begrip ἐγκράτεια, in 'n wyer betekenis, nuttig om te gebruik. So word die begrip ἐγκράτεια dan toegepas op ons ordening van ons totale lewe in relasie tot die mense en die wêreld om ons. Dit is van deurslaggewende belang in ons reoriëntering van ons hele lewe sodat dit gerig kan wees op die Godgegewe doelwitte van ons nuwe lewe in Christus. As sodanig hou die begrip dus nou verband met die leiding deur die Gees en die hart van Paulus se etiek. Maar daaroor meer na aanleiding van die gebruik in Galasiërs 5.

Tog is dit so dat, ten opsigte van 'n baie spesifieke saak die betekenis van ἐγκράτεια egter verder gaan. Dit gaan naamlik oor beheersing van seksuele drange. Sonder om die meeste van die gelowiges van sy tyd te veroordeel, is Paulus van mening dat daar aan 'n baie duidelik afgebakende groep gelowiges 'n besondere gawe gegee is: hulle is in staat om hulle seksuele begeertes in toom te hou en kan, sonder probleme, in die ongehude staat hulleself soveel te meer toewy aan die diens aan die Here. Juis binne die breë raamwerk hierbo uiteengesit, word hierdie groepie sterk aangemoedig om hulle besondere gawe van selfbeheersing in die vorm van onthouding indirek in diens van die gemeente te gebruik.

Paulus gaan in hierdie brief nie direk in op selfbeheersing in breër verband nie - hy koppel byvoorbeeld nie hierdie begrip aan sy vermaning teen onsedelikheid nie. Ons sal dus moet wag tot ons Galasiërs 5 bestudeer het voordat ons sy verstaan en gebruik van ἐγκράτεια in totaliteit kan begryp.