

HOOFSTUK 4

PAULUS SE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια IN GALASIËRS

Paulus se brief aan die Galasiërs het nog altyd 'n deurslaggewende rol in die Christelike teologie en etiek gespeel. Dink maar net aan Luther se tekening van die brief as sy vrou, om daardeur die besondere betekenis wat dit in sy lewe gespeel het, te illustreer.⁶¹ En met reg ook, want op 'n besondere manier is Paulus deur die Gees van God gelei om die hart van Christenwees in hierdie briefie te verwoord. Hy slaag daarin om die uniekheid van die geloof in Christus Jesus duidelik te maak, maar dan juis vanuit die Israelitiese bodem waaruit dit gespruit het. Terselfdertyd huiwer hy geensins om aansluiting te vind by aanvaarbare waardes uit die Hellenistiese milieu wat inpas by 'n etiek (met 'n nuwe styl en karakter) wat hy aan't ontwikkel is nie. Binne hierdie raamwerk gebruik hy gemaklik die begrip ἐγκράτεια. Die feit dat Paulus daaraan 'n prominente plek gee in die lys van die vrug van die Gees, dui daarop dat dit reeds, toe hy hierdie brief geskryf het, 'n belangrike faset van sy etiek was.

Ek ag dit nodig om 'n breë aanloop te neem om uiteindelik uit te kom by die vrug van die Gees en in besonder ἐγκράτεια in 5:23. Paulus verduidelik nie wat hy met ἐγκράτεια bedoel nie; en daarom is die konteks waarbinne hy dit gebruik wesentlik belangrik om enigsins agter die kap van die byl te kom. Die betekenis van so 'n kontekstuele studie oor ἐγκράτεια is daarin geleë dat dit 'n uiters deurslaggewende raamwerk voorsien waarbinne Paulus se gebruik van hierdie begrip in Korintiërs verstaan kan word.

4.1 DIE HISTORIESE SITUASIE TER AGTERGROND VAN DIE BRIEF

Vir die doeleindes van hierdie studie is dit belangrik om kortliks stil te staan by die historiese agtergrond van die brief,⁶² veral

⁶¹ Soos aangehaal deur Witherington (1998a: voorblad).

⁶² Vgl. Barrett 1985: 3 e.v.; Lategan 1988:95 e.v.; Johnson 1999:328 e.v.; Schnelle 1999:106 e.v.

aangesien Paulus self soveel aandag daaraan bestee. Paulus se persoonlike sake is wesentlik deel van hierdie agtergrond. Van 'n ywerige vervolger van die Christene het hy, na 'n ontmoeting met die opgestane Jesus, verander in 'n bevryde verlose wat sy Joodse voorveronderstellings moes heroorweeg en homself reoriënteer. Verder is hy volkome oortuig dat hy, tydens sy bekering, van Christus self sy apostelskap ontvang het. Dit bevestig sy onafhanklikheid van die gesagsdraers in Jerusalem (Johnson 1999:331). Vir hom was dit ook van wesentlike belang dat, met Christus se verskyning aan hom, die inhoud van die evangelie bevestig is. Die inspirasie het die tradisie bevestig. Hierdie persoonlike agtergrond is vir Paulus so belangrik dat hy moeite doen om dit aan die Galasiërs opnuut te beskrywe, want dit gaan 'n groot rol speel in sy beredenering in die res van die brief (1:11-17).

Ten tweede is Paulus se kontak met Jerusalem relevant. Hy het die hoofkwartier van die kerk besoek en by Petrus gebly terwyl hy ook Jakobus ontmoet het (1:18-19). Veertien jaar later het hy weer die stad besoek tesame met Barnabas, 'n Jood, en Titus, 'n nie-Jood (2:1). Klaarblyklik kon hy agterkom daar is moeilikheid op pad en het soontoe gegaan om sy kaarte op die tafel oop te lê. Daarmee het hy erken dat, alhoewel die gesagsdraers in Jerusalem nie kon bewys dat hy reg of verkeerd was nie, hulle wel sy lewenstaak kon vernietig het. Jerusalem was klaarblyklik 'n verdeelde kerk - daar was onder andere 'n groep wat gevoel het dat dit reg is dat Griekssprekende bekeerlinge tot die Christendom besny moet word. Hulle het nie saamgestem met dit wat Paulus beskou het as Christelike vryheid nie en het gekonkel om Paulus teë te gaan. Die "pilare van die gemeente" het Paulus egter gelyk gegee en aanvaar dat hy die evangelie aan die nie-Jode sou verkondig (Barrett 1985:7-16).

Dit bring ons by die toneel in Antiogië. Barrett (1985:12) beskryf die kerk as gemeng – Jode en nie-Jode - wat grootliks in vrede saamwerk en saamleef. Hulle eet selfs die Christelike maaltyd, die Nagmaal, saam. Onder invloed van Jakobus word die harmonie egter versteur (2:11-13). Onder Petrus se leiding word daar 'n groep gevorm wat geglo het dat 'n Christen moet in alle opsigte 'n Jood word: die Christendom was net 'n nuwe weergawe van Joodse

wetsgehoorsaamheid. Hulle meen dat nie-Jode nie besny hoof te word nie, maar verder geld die Joodse wette nog steeds – soos die reinigingsgebruike wat, onder andere, inhou dat die Jode apart eet. Paulus se eie standpunt was dat Christus die einde van die wet was - nie meer wetlike regulasies nie, maar Christus regeer. Samevattend: "...the false brothers stood for the law, with a certain respect for Jesus; James stood for Jesus and the law, at least for Jews; Paul stood for Jesus only" (Barrett 1985:14). Die hele teologiese ontwikkeling van die brief is 'n uitwerk van die beginsel van "Jesus alleen" teenoor die standpunt van "Jesus en".

Die finale toneel van die historiese agtergrond tot Galasiërs is natuurlik die opset in Galasië self. Paulus veronderstel 'n groot mate van kennis van Judaïsme by die lesers, of minstens by hulle leiers. Hulle kon dus Jode gewees het. Maar terselfdertyd is dit ook duidelik dat die kerk oorwegend uit nie-Jode bestaan het (vgl. 4:8; 5:2 e.v.; 6: 12 e.v.). Dus 'n gemengde kerk, maar die oorwig gelowiges is nie bekend met die Joodse gebruike nie en daarom maklik beïnvloedbaar (Schnelle 1999:112).

Paulus is aanvanklik in Galasië met groot entoesiasme ontvang, maar tydens sy afwesigheid het mense van elders gekom en hulle standpunt aan die Galasiërs verkondig wat gelei het tot 'n vervreemding van Paulus en sy teologie. Uit die brief blyk dit mettertyd dat, hoewel ander sake ook ter sprake gekom het, die besnydenis die kern van die dispuut was. Daar was dus 'n groep, met 'n bekende leier, wat teruggeval het op "Jesus en die wet insluitende die besnydenis". Paulus verdedig die Christelike vryheid wat hy aanvanklik aan sy Galatiese bekeerlinge bekendgestel het, maar hy doen dit nie vanuit 'n humanistiese libertinisme nie. Hy staan vir vryheid gebaseer op 'n radikale teologiese verstaan van die evangelie (Barrett 1985:14-15).

Wie se standpunt het uiteindelik geseëvier in Galasië en wat was die uitwerking van Paulus se brief? Ons weet nie, hoewel dit moontlik (afhangend van die presiese adres) uit 1 Petrus blyk dat daar nog heelwat van die Pauliniese Christendom oorgebly in hierdie omgewing.

Die brief is deur Paulus gerig aan ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας. In die navorsingsgeskiedenis van hierdie brief is die vraag na wat met “die gemeentes in Galasië” bedoel word, nog altyd gesien as deurslaggewende agtergrondinligting om die inhoud van die geskrif beter te verstaan.⁶³ Onder die Romeinse bewind is die sentrale gedeelte van Klein Asië bestuur as die provinsie Galasië. Terwyl die landstreek waarin die intrekkende Galliërs hulle gevestig het in die noorde – rondom die huidige Ankara - geleë was, is die provinsie wat as Galasië bekend gestaan het in die eerste eeu van ons tyd gaandeweg vergroot sodat selfs suidelike dorpe soos Ikonium, Listre en Derbe ook daarby inbegrepe was. Oor die jare is uiters intensiewe navorsing oor hierdie saak gedoen. In die mees resente studie oor hierdie aangeleentheid, oorweeg Witulski (2000:13-44) opnuut die gegewens en kom tot die slotsom dat nóg die noordelike nóg die suidelike standpunt heeltemal oortuigend is. Hy wend dan sy eie poging aan om ‘n kontekstuele studie van veral Galasiërs 4:8-20 te maak – met die oog daarop om vas te stel of daar sprake is van ‘n kombinerende deur die Galasiërs van die aanbidding van Christus met die keiseraanbidding. Sy vertrekpunt is dat daar bewyse is dat keiseraanbidding reeds teen 19/20 nC in die noordelike deel begin is, terwyl daarmee eers in 50 nC in die suidelike deel begin is (2000:223). Witulski kom tot die slotsom dat die situasie wat ter agtergrond van Gal 4:8-20 lê, nie in die noordelike landstreek gegeld het nie, aangesien die keiseraanbidding daar al lankal aan die gang was. In die suidelike deel het die koms van die Christelike godsdiens – met Paulus is die draer van die evangelie - egter min of meer saamgeval met die begin van die keiseraanbidding aldaar. Hierdie deel is geleë op die sentrale verkeersroete deur Klein-Asië en was dus van groter streeksbetekenis wat die keiserkultus aanbetref. Dit rym vir hom met die situasie wat in Galasiërs 4 beskryf word. Daarom meen Witulski dat hy ‘n deurslaggewende argument ten gunste van die suidelike (provinsie Galate) standpunt gegee het (2000:224).

Vir die doeleindes van hierdie studie is dit nie deurslaggewend om ‘n keuse te maak vir die noordelike Galate-standpunt (die etniese landstreek) of die suidelike Galate-standpunt (die provinsie Galate)

⁶³ Uit die aard van die saak ag feitlik alle navorsers dit nodig om op hierdie saak in te gaan. Vir ‘n resente samevatting van standpunte, is Witherington (1998a:2-8) aan te bevele.

nie. Dat Paulus se lesers klaarblyklik redelike goeie kennis van die Judaïsme het – hy gebruik Joodse argumente om nie-Jode te oortuig om nie nog meer Joods te wees nie! – swaai, wat my betref, die skaal in die guns van die suidelike Galate-standpunt (Witherington 1998a:7).

‘n Belangriker vraag is na my mening die datering van die brief. Gewoonlik was die standpunt oor wie die ontvangers is die bepalende faktor in datering, maar soos Witherington tereg opmerk (1998:8), speel ander faktore tans ‘n groter rol. Ten opsigte van die teologie van Paulus, stel Dunn (1993:13) dit soos volg in vraagvorm: “In Galatians is Paul *citing* theology, drawn from a larger and already well-informed system, or is he *doing* theology, creating, perhaps even *de novo*, what later generations have recognized to be primary statements of theological principle?” Dunn gaan voort om te bewys dat ons in Galasiërs te doen het met “theology in the making” (1993:13-17) wat meebring dat hy die brief vroeg dateer (laat 50 tot vroeg 51).

Indien ek ‘n klein bydrae tot hierdie gesprek sou kon maak, sou dit verband hou met Paulus se gebruik van die begrip ἐγκράτεια. Soos ek reeds aan die begin van hierdie hoofstuk opgemerk het, verduidelik Paulus nie hierdie begrip nie. Hier in Galasiërs is die begrip slegs deel van ‘n lys wat die vrug van die Gees uitspel, terwyl hy dit in 1 Korintiërs tipeer as ‘n gawe van seksuele onthouding en ‘n vrywillige prysgawe van apostoliese regte en vryhede. Dit sal verder uit hierdie hoofstuk blyk wat hy moontlik in gedagte gehad het met die samestelling van die deugdekatalogus. Maar die meer gespesifiseerde gebruik van ἐγκράτεια in die brief aan die gemeente in Korinte dui vir my op ‘n ontwikkeling van hierdie begrip vanaf ‘n meer basiese betekenis in Galasiërs na ‘n meer toegespitste en praktiese betekenis in Korintiërs. Dit sluit vir my aan by ander inhoudelike argumente – soos die hantering van die offerinsameling vir die gemeente in Jerusalem – wat my lei om Galasiërs voor 1 Korintiërs te dateer. Indien ons daarby aanvaar dat die brief geskryf is voor die Handeling 15 ontmoeting in Jerusalem, bevestig dit ‘n datering van rondom 50 nC (Witherington 1998a:11-20). Dit pas ook in Riesner se kronologie (Riesner 1994:282 e.v.).⁶⁴

⁶⁴ Riesner se slotsom is dat Paulus die brief in 48 nC geskryf het, indien hy dit uit Antiogië gestuur het.

Indien aanvaar word dat Galasiërs gerig is aan die provinsie Galate, is dit geskryf vanuit Korinte op sy eerste sendingreis. Alles dui dus op 'n noue verband tussen sy briewe aan Korinte en hierdie brief (Lategan 1988:105-6).

4.2 DIE SAMESTELLING EN AARD VAN DIE BRIEF

Heeltemal algemeen en oppervlakkig beskou, lyk dit of Galasiërs in drie dele uiteenval:

Gal 1-2: 'n Historiese of "outobiografiese" gedeelte.

Gal 3-4: 'n Teologiese gedeelte.

Gal 5-6: 'n Paranetiese of vermanende gedeelte.

Matera (1988:79 e.v.) het egter reeds duidelik aangetoon dat hoofstukke 5 en 6, en die paranetiese materiaal daarin vervat, nie maar net 'n byvoeging by Paulus se teologiese argument is nie, maar die kulminering daarvan. As integrale deel van Paulus se beredenering, word daarin bewys dat die gelowige 'n eerbare morele lewe kan lei sonder besnydenis en 'n Judaïstiese interpretasie van die Wet.

Veral sedert Betz se kommentaar (1979) gepubliseer is, is die gesprek rondom die aard en samestelling van die Galasiërbrief oorheers deur die retoriese aard, al dan nie, daarvan. Ons het tans die voordeel van minstens twee dekades van voortgesette navorsing en intensiewe gesprekvoering om in ag te neem in 'n standpuntinname daaroor.⁶⁵ Die slotsom waartoe die meeste navorsers tans kom, word miskien die beste saamgevat deur Witherington (1998a:25 e.v.): Nadat hy retoriek beskryf het as basies die geleerde kuns van oorreding (vgl. Malina se beskrywing daarvan as "patterns of persuasion embedded in patterns of social interaction" (Porter & Olbricht 1996:21)) en dat Paulus se briewe duidelik reflekteer dat hy bewus was van die retoriese riglyne om 'n toespraak te struktureer en te lewer, gaan hy voort om Galasiërs as die mees retoriese van al Paulus se geskryfte te tipeer. Anders as

Andersins het hy dit in 50 nC uit Korinte geskryf. Hy dateer die hongersnood in Judea vanaf 44-49 nC.

⁶⁵ Vergelyk in hierdie verband die inleiding van Pieter Botha en Johannes Vorster in Porter & Olbricht (1996:17 e.v.). Hulle beklemtoon retoriek as 'n manier om die waarheid nie net effektief oor te dra nie, maar om dit te ontdek en bloot te stel: "In short, rhetoric as epistemic creates an awareness of our discourses as social interaction, as the ways and means we as human beings interact with our diverse realities, the humaneness of our beliefs and discourses."

Betz, maar ter ondersteuning van Kennedy, beskou Witherington hierdie brief nie as forensies nie, maar wel as deliberatiewe retoriek:

“.... Galatians is an example of deliberative rhetoric intending to convince the audience by various means to take a particular course of action in the near future, and it argues on the basis of what will be the possible, expedient, useful, and honorable course for them to follow” (hier p. 27).

Witherington illustreer hoedat Paulus in sy brief klaarblyklik onder andere, Quintilianus se voorskrifte navolg. Hy kom tot die slotsom: “...this entire Galatian discourse can be analyzed as an effective and powerful example of deliberative rhetoric, following the Asiatic conventions and style which tended to be more abrupt, bombastic, and emotive” (hier p. 33). Witherington se retoriese struktuur vir die brief behels dan die volgende: epistolêre voorskrif (1:1-5), *exordium* (1:6-10), *narratio* (1:11-2:14), *propositio* (2:15-21), *probatio* (3:1-6:10), Paulus se handtekening (6:11), *peroratio* (6:12-17) en epistolêre afsluiting (6:18).

Die Australiër, Philip Kern, het egter ook in 1998 ‘n publikasie die lig laat sien wat soberend inwerk op die entoesiastiese neiging om Galasiërs te beskou as 'n voorbeeld van klassieke retoriek. Hy wys op die beperkte aard ten opsigte van die onderwerp, vergaderplek en kommunikasiestyl van die oratoriese vorm wat deur handboeke van skrywers soos Aristoteles en Cicero in die oog gehou is wanneer hulle retoriese voorskrifte neergelê het (1998:125 e.v.). Hy illustreer hoedat die verskillende pogings om Galasiërs in te pas in ‘n retoriese keurslyf, ‘n transformasie meebring:

“...of rhetorical situations into undefined (because barely relevant) textual backgrounds, or, at best, into historically conditioned exigencies that are treated outside the appropriate sociological spheres as enunciated in the handbooks” (hier p. 164).

Hy kom tot die slotsom dat “.... (1) Galatians does not manifest the structural elements which have been claimed for it, and (2) does not

fit any of the three species of rhetoric as described by the handbooks” (hier p. 166). Kern gaan verder om ‘n ontleding te maak van die vroeg-Christelike skrywers se evaluering van Paulus se briewe (167 e.v.). Opmerklik is Origenes se skerp onderskeid tussen die oortuigingskrag wat spruit uit ‘n retoriese opvoeding en Paulus se ongekultiveerde oordra van die waarheid onder die krag van die Gees. Klaarblyklik dink Origenes nie dat Paulus retories geïnterpreteer moet word nie. Inteendeel, hy staan so ‘n interpretasie teë (Kern 1998:171-5). Kern se slotsom is: “...the earliest Christians found in Paul no rhetorician or high-born orator but a humble author of weighty letters” (1998:203). Hierdie beoordeling van skrywers wat nog midde-in die klassieke retoriese era geleef het, is na my mening nie genoeg verreken in die twintigjarige retoriese tipering van ‘n geskrif soos Galasiërs nie.

Kern se ontleding van die vlak van die taal wat Paulus in sy briewe gebruik, bring hom tot die konklusie dat “.....(1) the ancient world had a steeply graduated hierarchy of ‘literariness’; and (2) the mode of communication, which we actually find Paul using, is lower than the refined language which reveals the heights of ancient education. That is, Paul does not use the language of classical rhetoric” (1998:247). Hy waarsku teen die wesentlike gevaar om vaardige kommunikasie eenvoudig gelyk te stel aan opleiding in en gebruikmaking van klassieke retoriek.

Reeds in 1990 het Du Toit (1990:156 e.v.) gewys op die gevaar van die afdruk van ‘n andersoortige retoriese model op Galasiërs. Dit lyk vir my vandag nog steeds of die nadele van die interpretasie van Galasiërs volgens die klassieke retoriese handboeke die voordele oorskadu. Buitendien is daar nog steeds nie genoeg gronde om te beweer dat Paulus ‘n formele klassieke retoriese opleiding gehad het nie. Dat hy wel ‘n basiese kennis van die klassieke retoriek moes gehad het (Du Toit:1992:280), is eerder te danke daaraan dat hy ‘n bekwame skrywer en spreker was wat in staat was om eklekties gebruik te maak van verskillende tradisies en benaderings om die gewenste resultate te bereik. “Hierdie tegnieke en strategieë was sekerlik die gemeenskaplike besit van alle redelik ontwikkelde deelhebbers aan die Hellenistiese kultuur en ons kan aanvaar dat Paulus vryelik en eklekties van hierdie middele gebruik gemaak het

waar en wanneer hy dit as funksioneel vir sy betoog beskou” (Du Toit 1990:157).⁶⁶

Galasiërs is ‘n brief waarin Paulus basies gebruik maak van die Hellenistiese briefvorm en dit aanpas om sy oogmerk ten beste te dien. Stanley Porter stel dit skerp dat ons Paulus primêr as ‘n briëfskrywer in sy briewe moet benader:

“I am compelled to conclude that we cannot find Paul the ancient rhetorician in the letters, primarily because Paul was a letter writer. To be a letter writer was to be doing something different than being a speechmaker in the Greco-Roman world” (Porter & Stamps 1999:248).

Galasiërs is ‘n pastorale brief waarin die apostel as

“... diep bekommerde en hoogs ontstelde geestelike vader soms hartstogtelik pleit, soms dreig, soms verwyt en in elk geval alle moontlike strategieë in die werk stel om sy geloofskinders vir die kruisevangelie terug te wen” (Du Toit 1990:158).

Du Toit (1990:159 e.v. en 1991b:215) vat die makrostrukturele verbande van Galasiërs soos volg saam:

A. 1:1-5 - Briefaanhef met die fokus op die Goddelike oorsprong van Paulus se apostelskap en Jesus Christus se heilsdood.

B. 1:6-10 - Aanloop tot hoofbetoog: Uitdrukking van ontsteltenis en basiese premis – daar is net een evangelie: die een wat Paulus verkondig het.

C. 1:11-4:11 - Eerste hoofdeel: Argumentatiewe fase: Die geloofwaardigheid van die Pauliniese kruisevangelie beredeneer.

C.1 1:11-2:21 - Eerste argument: Die geloofwaardigheid van die Pauliniese kruisevangelie blyk eerstens daaruit dat hy hierdie evangelie en sy opdrag van God ontvang het en nie van mense nie.

⁶⁶ Vergelyk in hierdie verband ook Klauck 1998:179-180 en Joubert 2000:79.

C.2 3:1-4:11 - Tweede argument: Die geloofwaardigheid van die Pauliniese kruisevangelie blyk daaruit dat dit slegs deur hierdie evangelie is dat gelowiges die Heilige Gees ontvang het en nie deur die doen van wetswerke nie.

D. 4:12-6:10 - Tweede hoofdeel: Appèllerende fase: In opvolging van die argumentatiewe fase doen Paulus nou 'n beroep op die Galasiërs om vas te staan in hulle Christelike vryheid.

D.1 4:12-5:12 – Persoonlike beroep op die Galasiërs, onder meer in die lig van hulle vroeëre positiewe houding teenoor Paulus, om vas te staan in hulle Christelike vryheid.

D.2 5:13-6:10 – Beroep op die Galasiërs om hulle vryheid verantwoordelik te gebruik deur mekaar in liefde te dien.

E. 6:11-18 - Briefafsluiting: Afsluitende opmerkings met sterk geïmpliseerde appél eiehandig deur Paulus self geskrywe.

Du Toit formuleer die oorkoepelende tema, gekombineer met die pragmatiek, as volg: "Die Kruisevangelie soos ek dit aan julle verkondig het, is die enigste ware Evangelie. Ek pleit by julle: keer terug daarheen" (hier 1990:160).

Paulus is in 'n lewensbelangrike argument met sy gemeentes gewikkel. Hy poog om die legitimiteit van sy evangelie te bewys in twee fases: 'n histories-verhalende fase (1:11-2:21) en 'n histories-beredenerende fase (3:1-4:11). In die eerste fase beklemtoon Paulus deur middel van 'n aantal verhalende terugblikke op sy roeping en bediening dat sy evangelie nie van menslike oorsprong is nie en dat hierdie feit erken en gestaaf word in verskillende episodes tydens sy bediening. In die tweede fase kontrasteer hy die armoede van wettisme met sy evangelie. Wat hulle onder leiding van die Heilige Gees besit, het voortgevloei uit die prediking van die kruisevangelie en nie uit wetswerke nie (Du Toit 1990:162 e.v.).

Vir ons doeleindes is die appèllerende fase belangrik. Dat dit 'n appèllerende karakter het, blyk reeds eksplisiet uit die imperatief aan die begin (4:12), asook die direkte persoonlike, soms selfs pleitende, aanspreekvorm. Na die meer logiese bewysvoerings van die eerste hoofdeel, doen Paulus nou 'n gelaaide persoonlike

beroep op sy geloofskinders om na die oorspronklike evangelie van vryheid terug te keer.

Du Toit maak 'n sterk saak daarvoor uit dat 5:13-6:10 nie as 'n nuwe paranetiese hoofdeel gesien kan word nie (1990:163). Nadat Paulus die Christelike vryheid in die voorafgaande so sterk beklemtoon het, beskou hy dit nou as noodsaaklik om teen libertynse misbruik van hierdie vryheid wal te gooi en beweeg hy dus van die indikatief na die imperatief. Daarby staan die paranese onder die duidelike vertrekpunt van die beheersing deur die Gees.

Die pragmatiese strategie wat Paulus gebruik om sy argument by die gemeentes in Galasië tuis te bring, is 'n kombinasie van vervreemding en re-identifikasie. Om hulle te oorreed om te re-identifiseer met hom en sy evangelie, moet hy poog om hulle te vervreem van die Judaïstiese opponente. Hierdie strategie verloop deurgaans in 'n patroon van uitwys van die onaanvaarbaarheid van die opponente se standpunt; vilifikasie van hulle; beskaming van die Galasiërs dat hulle dit enigsins oorweeg om hulle na te volg en 'n appèllerende oproep tot die Galasiërs om weer opnuut met Paulus en sy evangelie te identifiseer (Du Toit 1992:279 e.v.).⁶⁷

Die debat oor wie die mense is wat die 'ander evangelie' aan die Galasiërs verkondig het, gaan nog steeds voort. Bydraes soos die van Barclay (1988:37 e.v.) het bygedra dat daar versigtiger met Paulus se eie mening oor sy teenstanders te werk gegaan word. Anders trap die navorser maklik in die strik van 'spieëllesery'. Groter versigtigheid moet ook aan die dag gelê word om die brief te vervlak tot 'n twisgeskrif rondom botsende standpunte in 'n teologiese debat. Nooit kan uit die oog verloor word, dat dit die geskrewe resultaat is van die apostel se eksistensiële worsteling "...om die herwinning van die Galasiërs se lojaliteit teenoor die evangelie (vgl. sy 'barensnood in 4:10)" (Du Toit 1990:156).

Dit lyk in elk geval duidelik dat die verkondigers van die ander evangelie Joodse Christene was wat wou gehad het dat die nie-

⁶⁷ In sy artikel in Porter & Stamps (1999:302-320) onder die opskrif: "Was Paul Angry?" stel Thurén dit soos volg: "...the immediate aim of Galatians is clear: to dramatize the situation. The apostle sought thereby to regain his absolute theological authority over the congregations, which in turn was needed for renewing the addressees 'allegiance to the one and only true gospel.'"

Joodse Galasiërs ook besny moet word en die Wet gehoorsaam – in besonder die rituele aspekte daarvan. Aangesien Jerusalem meermale vermeld word in die brief, lyk dit waarskynlik dat die teenstanders verbintnisse met die Jerusalemse gemeente gehad het. Dit is ook heel moontlik dat hulle in hulle argumente om die Galasiërs te oortuig, Ou-Testamentiese skriftuurlike bewyse rondom vader Abraham aangevoer het. Daar is nie oortuigende bewyse dat hulle verbintnisse met Jakobus gehad het of uit Jerusalem opdrag ontvang het om in te gryp in die Galatiese gemeentes nie. Paulus se apostelskap is ook nie direk in gedrang nie – dit is veel eerder sy boodskap wat in twyfel getrek word. Hulle oordeel dat wat hy verkondig nie voldoende is om die Galasiërs te lei in hulle Christelike lewenswandel nie (Witherington 1998a:21-25).

Die samestelling van die gemeentes in Galasië, oftewel die ‘social setting’ van die gemeente, moet ook kortliks aangesny word. Lategan is van mening dat Paulus se gehoor ‘n komplekse samestelling het: Eerstens was daar onbesnede Christene wat dit oorweeg het om hulle te laat besny (5:2). Tweedens was daar na alle waarskynlikheid (2:15) Jode deur geboorte: “Paul may be speaking to Jews who are genuine members of the Galatian churches, or he may be speaking, through them, to those who are sowing confusion and who are trying to distort the gospel (1:7)”. Derdens praat Paulus met ‘n universele gehoor soos geïllustreer deur die generiese eerste persoon meervoudsvorm in 2:17-20 (1992:259). Du Toit is egter nader aan die kol wanneer hy sê dat ons geen gronde het om sulke afleidinge uit die teks te maak nie: “... Paul presents his audience as a rather homogenous group of uncircumcised believers who have previously accepted his gospel, but who are now moving towards yielding to the demands of Judaizing activists” (Du Toit 1992:282).

Esler maak gebruik van die teorie oor sosiale identiteit van Henri Tajfel om ‘n sosiaalwetenskaplike studie van die brief te maak. Dit lei hom tot spesifieke insigte oor die sosiale identiteit van die Galasiërs en die besondere rol van tafelgemeenskap in die vroeë Christelike gemeenskappe (1998:40 e.v.). Die feit dat beide Jode en nie-Jode in Galasië die Christelike geloof aangeneem het, het

meegebring dat hulle geïntegreer moes word binne 'n gemeenskap waar daar, minstens in teorie, nie meer Jode of nie-Jode, nie meer slaaf of vry, nie meer man of vrou was nie, maar waar almal een is in Christus Jesus (3:28). Dit beteken dat daar nou 'n nuwe sosiale en godsdienstige entiteit te voorskyn getree het. Hieroor is Paulus baie duidelik: die Christus-volgeling is 'n nuwe groep teenoor die Jode en nie-Jode. Esler se sosiaalwetenskaplike beskrywing van hierdie nuwe binnegroep is dat dit 'n sekte is in relasie tot die hoofstroom Judaïsme. Hierdie benaming beklemtoon die eksklusiwiteit ten opsigte van lidmaatskap (1998:88 e.v.). Ek kom later terug na identiteitsmerkers en grensmerkers. Esler se slotsom is verder dat tafelgemeenskap tussen die Jode en nie-Jode ook verbode was, aangesien dit as 'n verbreking beskou is van die gebod oor afgodery (1998:93 e.v.).

Die groot betekenis wat eer en skaamte in die destydse sosiale samelewing gehad het, speel klaarblyklik ook 'n rol in die brief van Paulus aan die Galasiërs. Dis opvallend dat Paulus in sy retoriek verkies om die Galasiërs te beskaam oor hulle optrede. Die deug- en ondeuglyste bring ook iets van die belangrikheid van eer en oneer in die destydse samelewing na vore.

Wederkerige optrede speel ook 'n belangrike rol. Voedseltekorte en armoede het gereeld in die oostelike deel van die Romeinse Ryk rondom die middeljare van die eerste eeu voorgekom. Joubert ondersoek die sosio-ekonomiese omstandighede in Jerusalem en kom tot die slotsom: "Within the Jerusalem community poverty was not idealised; it was a daily reality that stared believers in the face (2000:107-113, hier 112). Dit verklaar die versoek in Galasiërs 2:10 om 'n fondsinsameling vir die Judese gemeentes te doen. Deur dit te doen kon Paulus en sy medewerkers 'n wederkerige situasie tot stand bring, dit wil sê 'n sosiale netwerk wat sou meebring dat die Pauliniese gemeentes verseker kon wees van aanvaarding deur die moederkerk in Jerusalem (Witherington 1998a:41 e.v.).⁶⁸

⁶⁸ Joubert (2000:99) kom tot die slotsom dat ons hier 'n tipiese voorbeeld van die Joodse siening en hantering van die gedagte van wederkerigheid het, want "... the leadership of the church in Jerusalem understood their recognition of Paul's ministry as a benefit, which obliged him to show his gratitude with a return service.."

Verder was die keiseraanbidding nêrens buite Italië so gewild as in Klein-Asië nie. Dit is dus moontlik dat die Joodse konneksie aan die gemeente 'n handige ontsnaproete verskaf het om aan die kalender van die keiseraanbidding te ontkom. Die Joodse feestelikhede was 'n aanvaarde alternatief, wat sou meebring dat die nie-Joodse Christene van Galasië nie hulle status en posisie in die samelewing hoof prys te gee nie (Witherington 1998:43 e.v.). Of die Christelike gemeentes dus reeds 'n selfstandige sekte was – en nie meer 'n hervormingsbeweging binne Judaïsme nie – is om hierdie rede 'n lewensbelangrike onderskeiding.

Die leierskapstruktuur van die gemeente is 'n verdere belangrike sosiale faktor. Paulus beklemtoon sy apostelskap reg aan die begin van sy brief en in besonder dat hy sy gesag van die opgestane Christus self ontvang het. Nogtans was hy nie 'n bekende gesig in Jerusalem nie, want sy gesag was beslis nog baie in die weegskaal. Voeg hierby hoe gou na sy vertrek die kerke ander mense nagevolg het en dit word duidelik waarom dit krities belangrik was om sekere sosiale netwerke tussen die Pauliniese gemeentes en die kerk in Jerusalem tot stand te bring: “In fact..... Paul acts like many other ancient Mediterranean persons in that he needs corporate affirmation of his work and sense of identity” (Witherington 1998a:46).

Aangesien die kerk in Galasië binne 'n spesifieke sosiale opset bestaan, is groeps grense en grensmerkers van die allergrootste belang. Hoe jy deel word van die binnegroep en watter gedrag daartoe sou bydra dat jy deel van die binnegroep bly, is daarom voorop in die mense se gedagtes. Paulus se teenstanders het die besnydenis klaarblyklik as 'n baie belangrike groeps grens en identiteitsmerker gesien. Vir hulle is Christenwees vanselfsprekend ook Joodswees. Hiervan verskil Paulus natuurlik radikaal. Hy stel dit duidelik dat geloof in Christus die Gekruisigde met die gepaardgaande gedrag wat die vrug van die Gees openbaar, die Christen se uitstaande identiteitsmerk is.

4.3 TEOLOGIE EN DOEL VAN GALASIËRS

Du Toit formuleer die oorkoepelende tema van die brief as volg: Daar is net een ware evangelie – die kruisevangelie soos deur Paulus verkondig. Hy sien die oorkoepelende oorredingsdoel of pragmatiek van die geskrif as om die Galasiërs daartoe te bring om hulle dwaalbeskouings af te sweer en weer tot die ware evangelie terug te keer. Wanneer die tematiek en pragmatiek gekombineer word vanuit die skrywer se gesigshoek, stel hy dit soos volg: "Die Kruisevangelie soos ek dit aan julle verkondig het, is die enigste ware Evangelie. Ek pleit by julle: keer terug daarheen" (1990:160).

Selfs 'n voëlvlug oor die brief bevestig dat deurgaans deur die hele brief die kern van Paulus se evangelie soos 'n goue draad loop (Du Toit noem dit die Ariadnedraad –1991b:218): dit is genade-evangelie, want dit is 'n kruisevangelie. Sy evangelie ken geen menslike selfprestasie nie. Dit ken net genade, kruisgenade.

Binne 'n geskrif met so 'n bepaalde oogmerk is dit vanselfsprekend dat ons nie kan verwag dat ons 'n volledige teologie⁶⁹ van Paulus sal vind nie. Uiteraard kan ons aanvaar dat 'n omvattende teologie agter die geskrif lê. Dunn gebruik die beeld van 'n wasbak met water wat getap is uit 'n groter tenk om aan te dui dit ons nie die volle omvattende teologie van Paulus in dié een brief kry nie, maar wel genoeg om 'n goeie prentjie van die geheel te kan vorm (1993:34).

Ek vind aanklank by Dunn se evaluering van Paulus se brief aan die Galasiërs as

“...living theology...from the early morning of a vigorous new movement.... when basic principles were first being formulated... a cry from the heart of one at the very front of the line of Christian advance... theology in the raw ...red-blooded

⁶⁹ Dit is relevant om wat met 'n 'teologie' bedoel word, nader te omskryf. Dunn (1998:6-12) poog om te omskryf wat met 'teologie van Paulus' bedoel word. Hy kom tot die slotsom dat die skryf van 'n teologie van Paulus die volgende is: "a dialogue with Paul and not merely a description of what he believed; a recognition that Paul's theology embraced Christian living as well as Christian thinking; and a willingness to hear Paul's theology as a sequence of occasional conversations" (Dunn 1998:12). Hy gee ook toe: "a theology of Paul cannot be more than the sum of the theology of each of the individual letters, and yet has to be more than simply the sum of the letters' theologies" (1998:14).

theology... Paul is doing theology, creating, perhaps even *de novo*, what later generations have recognized to be primary statements of theological principle” (1993:1,2,13).

Die Christelike beweging is besig om vanuit sy Judaïstiese bakermat te ontwikkel in ‘n selfstandige godsdiens en Paulus se teologiese formuleringe in hierdie brief is ‘n uiters belangrike mylpaal in hierdie proses. Die sentraliteit van Jesus Christus, en wel as Gekruisigde, die geloof in hom as dié Verlosser – wat vry maak - en die betekenis van die leiding deur die Gees moes teologies gevestig word as die hart van die godsdiens. Dít teenoor die volksgebondenheid en die rol van die Wet en in besonder die besnydenis en sekere wettiese rituele as identiteitsmerkers van die Judaïsme.

Binne ‘n argumentatiewe geskrif met ‘n sterk retoriese aanslag is dit noodwendig dat die hart van die teologie in die hoofdeel van die brief aan die orde sal kom. Tog is unieke afwykings van die standaard vorm van ‘n brief in die inleiding en slot uiters waardevolle indikatore van wat Paulus as van wesentlike belang ag in die heropbou van sy verhouding met die Galasiërs (Dunn 1993:18 e.v.). Hy beklemtoon alreeds in sy bekendstelling van homself as die skrywer sy apostelskap. Maar dan in besonder dat hy nie deur mense aangestel is nie, maar deur Jesus Christus self. Sy roeping en opdrag (1:1,11-12) én sy evangelie kom van Jesus Christus self en die inhoud is net so klinkklaar duidelik: Genade beteken verlossing deur Jesus Christus, die Gekruisigde (1:3-4, 6). Ook in die slot kom sy persoonlike verbintenis – selfs ten koste van homself – aan die evangelie van die kruis van Jesus Christus weer duidelik na vore (6:12, 14, 18).

Dit is verder belangrik om in die oog te hou dat Paulus wesentlike teologiese oortuigings gedeel en in gemeen gehad het met die Galasiërs, én ook die ander evangeliste wat teenoor hom staan. Hulle was immers almal Christene met die gedeelde insigte en ervarings van ‘n Christengelowige. Hierdie oortuigings is miskien minder opvallend, want dit is die onderliggende grondslag van die brief, maar dit word ook deel van die kontroversie van die brief,

aangesien dit gou-gou duidelik word dat daar verskillende interpretasies aan gedeelde oortuigings gegee kan word.

Ek meen dat die hart van die teologie van Paulus, soos dit in Galasiërs vergestalt word, soos volg saamgevat kan word:

Eerstens was daar ooreenstemming tussen al die rolspelers in die brief dat die verhaal van God se besig wees met die volk Israel die bakermat was waaruit die Christelike geloof gegroei het. Soos Dunn dit stel: “For Paul the gospel of Christ would have been impossible to understand except as a means of fulfilling the promise to Abraham and as marking the line of continuity with God’s saving purpose for Israel” (1993:41). Maar dan groei die oortuiging duidelik, soos vergestalt in Paulus se beskrywing van sy eie Damaskuspad-ervaring, dat die ou selfverstaan van die Israeliete, aangepas moet word. ‘n Judaïsme wat gekenmerk word deur ‘n ywer om die grense tussen Jode en nie-Jode te handhaaf, moet vervang word deur ‘n opdrag om Jesus te verkondig, óók as Verlosser vir die nie-Jode “... with the implication (not yet fully thought through) that Gentiles who received this good news could be accepted into membership of the church without requiring that they become proselytes” (Dunn 1993:69).

Tweedens word as ’t ware bo-oor die verhaal van Israel die verhaal van Jesus Christus as die Israelitiese Messias geplaas (Dunn 1993:41e.v.). Jesus se opstanding, maar in besonder sy plaasvervangende dood, is duidelik die fundamentele voorveronderstelling van die brief. Die besondere aard van Jesus se kruisdood speel klaarblyklik ook ‘n wesentlike rol in Paulus se argument, want sy loskoping van die gelowige is juis daarin geleë dat Hy “...in ons plek ‘n vervloekte geword het” (3:13). Maar ook hieraan kan verskillende interpretasies geheg word, sodat die verstaan van die genoegsaamheid, al dan nie, van Christus se kruisdood ‘n twispunt geword het.

Derdens: Regverdiging of vryspraak (2:16), kindskap van God (3:26), word slegs verkry deur geloof in Jesus Christus. Die ervarings van Abraham, maar ook Paulus self, is tekenend van alle gelowiges – deur geloof deel jy in die verlossing wat deur Jesus

Christus bewerkstellig is. Maar dan word dit weer duidelik dat Paulus aan 'geloof in Christus' 'n meer betekenisvolle en deurslaggewende rol gee as sy opponente. In hierdie frase is die spanning, wat deur die hele brief loop, vergestalt, want die kontroversie is juis veroorsaak deur die mate waarin geloof in Christus die geloofservaring van Abraham herfokus (Dunn 1993:57). Soos Du Toit dit stel: "Geloof as die weg waarlangs ons deur God geregverdig word, hef die bewaringsfunksie van die wet op. Nou is die allesbepalende werklikheid dat ons in Christus deur die geloof kinders en daarom ook erfgename is" (1991b:230).

Vierdens word die teologie van Galasiërs gestempel deur die belewenis van die betrokkenes van 'n eskatologiese oorgang. Daar is 'n bewuste wete dat die tyd wat hulle beleef, 'n draaipunt in die geskiedenis is, want dit is nou die openbaarmaking van God se eskatologiese doel met die mensdom. Die volheid van die tyd – die tyd wat God daarvoor bepaal, het aangebreek (4:4). "It was this revelatory, climactic significance of Christ which caused the first Christians to add the story of Jesus to that of Israel in the first place" (Dunn 1993:46). Maar, weereens, kan die implikasies van hierdie apokaliptiese nuwe era verskillend geïnterpreteer word. Paulus argumenteer dat dit inhou dat ou grense en identiteitsmerkers met nuwes vervang word. Nou maak dit nie meer saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie, want in Christus is almal nou één (3:28).

Vyfdens het die gelowiges geglo dat hulle nuwe era die era van die Gees is. Die beginpunt van hulle Christelike ervaring was juis toe hulle die Gees ontvang het. Dit was die beslissende oorgangspunt van alles wat daarop gevolg het, want dit was die teken van hulle aanvaarding deur God self. Hulle besit die Gees op grond van die kruisevangelie soos dit deur Paulus aan die Galasiërs verkondig is (Du Toit 1991b:227). Deurgaans in die brief verwys Paulus na hierdie ervaring van die Gees: 3:14, 27; 4:5-7, 29; 5:1, 5, 7-8, 16-18, 21-2, 25; 6:8. Maar ook hieruit ontwikkel kontroversie: watter verskil maak die identifisering van die Gees as die Gees van Christus aan die tradisionele Joodse verstaan van die Gees van God? Vir Paulus plaas die vervulling met die Gees die gelowige in 'n ander kategorie teenoor die vleeslike kategorie waarin die

wettiese Jood hom bevind (Dunn 1993:59 e.v.). Wetsgehoorsaamheid – soos dit tot uiting kom in die vrug van die Gees – aan die ‘wet van Christus’ is die resultaat van die vervulling met die Gees en die bevryding in Christus.

Laastens hou Paulus se teologie vanselfsprekend ook ‘n etiese dimensie in. Verlossing deur die kruisgenade van Christus en die gepaardgaande vervulling met die Gees, bevry die gelowige tot ‘n vryheid wat gelééf kan en moet word. Dit is swaarverworwe vryheid waarvoor jaloers gewaak moet word. Dit is vryheid wat benut, reg gebruik en uitgeleef moet word deur mekaar in liefde te dien. Hierin speel die Heilige Gees ‘n deurslaggewende rol, want dit is Hy wat die gelowige in die ware vryheidslewe lei. Daarom is ‘n volskaalse appèl op die Galasiërs se gevoel en wil ‘n essensiële deel van hierdie geskrif: hulle is vryheidsmense by wie aangedring word om hierdie identiteit te herontdek en opnuut weer daarmee te assosieer.

DIE FUNKSIE VAN DIE WET BY PAULUS

Voordat ek Galasiërs 5 kan analiseer, is dit nodig om kortliks die funksie van die Wet binne hierdie teologiese raamwerk van Paulus aan die orde te stel. Sedert die Hervorming was dit gebruikelik om die konflik rondom die Wet te hanteer as sou die Judaïstiese standpunt saamgevat kon word as verlossing deur die werke van die Wet, teenoor die Pauliniese standpunt van geloof alleen op gronde van genade alleen. Sedert E P Sanders hierdie formulering bevraagteken het, was sodanige tipering van die kontras, veral in Galasiërs, nie meer so eenvoudig nie (Sanders 1977). In navolging van hom, wys Dunn daarop dat die Joodse teologie gebaseer is op die erkenning dat God ‘n onbelangrike en waardelose volkie gekies het; gered het uit slawerny en met hulle ‘n verbond gesluit het (Dunn 1993:76 e.v.). Niks wat hulle bereik of verdien het, het hierdie keuse van God bepaal nie – dit was suiwer ‘n saak van genade van die begin af. In hierdie sin is Paulus se leer van die ‘regverdiging deur geloof’ ‘n volledig Joodse leer. Die Christelike nadere aanduiding – ‘deur geloof in Christus Jesus’ - was dus nie ‘n fundamentele skuif in Paulus se denke nie. Binne hierdie raamwerk was die Wet nie ‘n manier om regverdigheid te verdien nie, maar

die vorm van 'n regverdige lewe. God het die Wet gegee sodat sy verbondskinders kon sien hoe lyk die lewe binne die verbond wat Hy van hulle vereis; en verder om 'n offersisteam daar te stel waarbinne versoening vir sondes gedoen kon word. 'Werke van die Wet' het dus die betekenis dat dit dui op die menslike aktiwiteite wat volgens die wet verwag word van die verbondsvolk. Sanders noem dit "covenantal nomism" – die verpligtinge wat deelhê aan die verbond met God impliseer:

"...covenantal nomism is the view that one's place in God's plan is established on the basis of the covenant and that the covenant requires as the proper response of man his obedience to its commandments, while providing means of atonement for transgression" (Sanders 1977:75).

Dit sluit in dat die uniekheid van Israel teenoor ander volke gehandhaaf moet word – God se uitverkore volk. Dunn meen dat dit juis hierdie "...sense of distinctiveness and thus also of set-apartness" is wat ten grondslag lê van die houding wat die groep gelowiges in Antiogië ingeslaan het onder invloed van Jakobus (2:12 e.v.). Petrus-hulle se navolging van hierdie houding wys hoe diepliggend en wydverspreid hierdie gedagte in die Joodse denke was. "In typically Jewish thought to do the works of the law would mean maintaining a social life as far as practically possible apart from the Gentiles" (1993:78). Daarom is die kwessie van tafelgemeenskap so belangrik, want dit is juis in 'n sosiale opset van saameet en -drink wat die Joodse eiesoortigheid die meeste bedreig kon word. Dit is teen hierdie 'werke van die Wet' waarteen Paulus hom so skerp verset.

Esler (1998:100) se standpunt sluit hierby aan:

"...although Jews were happy to mix with gentiles in synagogues or possibly even in market-places or streets, eating with them was a very different matter. Eating was an occasion fraught with the possibility of breaching the purity code, one of the most crucial aspects of the Mosaic law, for the maintenance of the separate identity of the Jewish *ethos*."

Hy is van mening dat die betekenis van besnydenis daarin geleë is dat regverdigheid, as 'n bevoorregte identiteit, daardeur verkry kon word (1998:141 e.v.). Hy vat Sanders se standpunt saam: "In Sanders' view, the subject of Galatians is not whether humans....can by good deeds earn enough merit to be declared righteous at the judgement; it is the condition on which gentiles enter the people of God" (Esler 1998:148). Esler is self die mening toegedaan dat Paulus bedoel het dat die kerk van Christus die draer van regverdigheid is. Maar om dit te bewys, moes Paulus eers die Joodse koppeling van regverdigheid met 'n etiek, gebaseer op gehoorsaamheid aan die Wet, onderdruk. Hy doen dit deur regverdigheid nog steeds as 'n beskrywing van 'n bevoorregte identiteit te beklemtoon - 'n identiteit wat lewe en seëninge meebring - maar nou met geloof in die gekruisigde Christus as die bron van die lewe en die belewenis van die Gees as die basiese inhoud van die seëninge (1998:176). Regverdiging het 'n reaktiewe, sosiaal-kontingente en groepsgeoriënteerde aard in Galasiërs en is nie die hart van Paulus se teologie soos Luther gemeen het nie.

"The core of what Galatians has to say to us about righteousness is that our distinct... identity as a group with all the potential for life which membership entails, is entirely dependent on Jesus Christ and the saving significance of his death" (Esler 1998:177).

Paulus se opponente het regverdigheid – bedoelende die bevoorregte Israelitiese identiteit – as 'n beloning voorgehou vir hulle gehoorsaamheid aan die Mosaïese Wet. Paulus self het stoutmoedig hierdie opvatting oor regverdigheid heruitgelê sodat dit slegs op hulle wat glo in Christus van toepassing kon wees (Esler 1998:178). Die belangrikste punt wat Paulus betreffende die Wet maak, is doodgewoon dat dit vervang is. Dit het 'n beskermende funksie en doel gehad, maar die Israeliete het dit misbruik tot hulle eie nadeel met die gevolg dat hulle onder die vloek van die Wet beland het. Maar dit het nou geen gesag meer vir hulle wat in Christus is nie —"The law has passed its use-by date" (1998:202). Die Wet is vervang deur die Gees wat die vrug oplewer wat saamgevat kan word in liefde (1998:203).

Barclay (1988:135 e.v.) meen, in navolging van C F D Moule, dat die Wet – in die lig van veral Galasiërs 5:14 en 6:2 – vervul is in die liefdesopdrag. Vervulling beteken “...the total realization of God’s will in line with the eschatological fullness of time in the coming of Christ” (1988:140).

Midde-in al hierdie teenstrydighede oor die verstaan van die Wet in Galasiërs kom In-Gyu Hong se standpunte soos ‘n vars briesie deur. Hy vat die perspektief wat Paulus op die Wet het soos volg saam: Paulus se verstaan van die kruis van Christus as dié gebeurtenis van eskatologiese verlossing behels dat verlossing bereik word in twee logiese stappe: eerstens het Christus die vloek vir Israel geword en so Israel gered van die vloek van die Wet. Tweedens is die verlossing terselfdertyd en op gelyke terme uitgebrei na die nie-Jode, want Israel verteenwoordig al die nasies. In Christus kan die nie-Jode dus deel in die seën oor Abraham, naamlik regverdiging deur geloof. Dit word bevestig deurdat die nie-Jode die Gees van die nuwe era op grond van geloof ontvang het – net soos Abraham-hulle voor die Wet gekom het.

“It is apparent.... that the covenant was first established by God’s gracious initiative and that thereafter the law was proclaimed. In other words, the covenant precedes the law.... The law has nothing to do with the establishment of the covenant. It is not a means of entrance into the covenant. But obedience to the law is a proper response to the grace of God who has taken an initiative to establish the covenant. This means that the law is the obligation of the covenant” (Hong 1993:140).

Hier gaan Hong akkoord met Sanders. Verder meen hy dat Dunn korrek is om te sê dat die Wet ook ‘n sosiale funksie in die lewe van die Israeliete aangeneem het, naamlik om Israel te identifiseer as die volk van God in onderskeiding van die ander nasies. Christus het egter hierdie skeidingsmuur – soos vergestalt in die Wet – afgebreek en ‘n nuwe era ingelui. Die sosiale funksie van die Wet, om die Jode te laat uitstaan tussen die ander nasies, het geëindig. Almal wat aan Christus behoort, is nou een (Hong 1993:147 e.v.). Maar die mense wat nog steeds hulle vertrouwe in besnydenis plaas

is onder die slawerny van die Wet en al die bouse magte van hierdie era (Hong 1993:95 e.v.). Paulus hanteer die Mosaïese Tora as 'n eenheid en tref geen onderskeid tussen die kulties-rituele en etiese aspekte daarvan nie. Hong meen dat die beste interpretasie van πληρόω (5:14) is: 'satisfy the true intention of', want Christene is vry van die ou verpligting om al die onderskeie onderdele van die Wet te hou, maar is nie sonder die Wet nie. "The statement that the law is fulfilled through love means, then, that the real purpose or meaning of the law's demands is fully satisfied through love" (Hong 1993:179). In antwoord op die vraag of liefde dan die Wet nietig verklaar of absorbeer of vervang, haal hy Schrage instemmend aan wat sê dat liefde sonder enige spesifieke riglyn word "...a vague benevolence or impulsive improvisation based on romanticism" (1988:217).

Hong meen dat dit vir Paulus se opponente in Galasië van deurslaggewende belang was om ware seuns van Abraham te wees sodat hulle kan deel in die Abrahamitiese beloftes van verlossing. Maar slegs hulle wat aan die verbond binne die Sara-Isak-Sinai-Jerusalem lyn behoort, is ware afstammeling van Abraham. Indien die nie-Jode wil deel word van die volk van God moet hulle, soos die Jode, besny word en die Wet gehoorsaam (1993:120).

Om Hong se siening van die Wet soos Paulus dit in Galasiërs verstaan, saam te vat: danksy die verlossing in Christus het die Wet sy twee uitstaande funksies – die verpligting onder die Sinaïtiese verbond en as verslawende krag – verloor. Dit dien vir Paulus nog steeds om die wil van God uit te druk ten spyte van die nasionalistiese beperkinge daarvan, naamlik om Jode van nie-Jode te onderskei. Dis opvallend dat Paulus nooit gelowiges opdrag gee om die Wet te gehoorsaam nie. Inteendeel, Paulus stel dit eksplisiet dat Christengelowiges nie die besnydenis, die voedselregulasies en die feesdae hoef te hou nie, want dit werk verdelend in op die Christelike gemeenskap. Wat van gelowiges in Christus verwag word, is 'n veel dieper verbintenis, naamlik die totale onderwerping van hulle hele lewe aan die soewereine beheer van die Gees. Die gevolg is dat gelowiges in staat gestel en aangevuur word om lief te hê in antwoord op God se genade aan die kruis. In hierdie

Christelike liefde is die hele bedoeling van die Wet ten volle bereik (1993:188).

Wessels (1992:470) sluit vir my gevoel by Hong aan:

“Paul rejects the Torah as a boundary marker, but at least allows that the law could have a function in defining the content of moral direction. That is why he emphasises that those who are led by the Spirit are not under the law (verse 18). Yet, in the same pericope he says of the fruit of the Spirit... that the law is not against such things (in verse 23). In other words, although those who walk by the Spirit are free from the law, their moral behaviour is not in contradiction to the moral bearing of the Torah”.

Samevattend: die gelowige is in Christus vrygemaak om, onder leiding van die Gees, die ware bedoeling van die Wet te kan vervul. En dit kom by uitstek in 'n liefdevolle lewenswyse tot uiting.

4.4 EKSEGESE VAN GALASIËRS 5

Soos reeds vermeld, hou ek by die indeling van Du Toit waarvolgens die tweede hoofdeel van die brief begin by 4:12 (1990). Hy noem dit die appèllerende fase. Vanuit die voorafgaande argumentatiewe fase appèlleer Paulus nou op die Galasiërs om vas te staan in hulle Christelike vryheid. Hierdie vryheid moet egter reg aangewend word, naamlik om mekaar in liefde te dien. Wat vir Du Toit veral lei om die verdeling reeds hier by 4:12 te maak, is die imperatief in 4:12, asook

“....die direk-persoonlike, soms selfs pleitende aanspreke (byvoorbeeld 4:19-20, 28, 31; 5:11, 13). Waar die aanspreekvorm ἀδελφοί in die eerste drie hoofstukke net twee keer voorgekom het (1:11; 3:15), word dit in hierdie gedeelte ses keer aangewend (4:12, 28, 31; 5:11, 13; 6:1). Na die logiese ‘bewysvoerings’ van die eerste hoofdeel, doen Paulus nou ‘n gelaaide persoonlike oproep op sy geloofskinders om na die oorspronklike evangelie, die evangelie van *vryheid* terug te keer en hulle nie opnuut laat verslaaf nie. Die motief van die

vryheid van die evangelie (4:22, 23, 26, 30, 31; 5:1, 13) word appèllerend skerp afgeëts teen die slawerny van die wettiese benadering (4:22, 23, 25, 30, 31; 5:1). Die geweldige emotiewe gewig van hierdie metaforiese kontraspaar bevat appèllerende plofkrag" (1990:162-3).

Vir die doeleindes van hierdie studie is dit belangrik om op drie perikope te konsentreer: 5:1 - 12; 5:13 - 24 en 5:25 - 6:10. Ek maak gebruik van die diskoersanalise van die Pauliniese subgroep van die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika soos dit deur Hong (1993) in sy werk opgeneem is.

4.4.1 VERKLARING VAN PERIKOOP 1 (VERSE 1-12)

- 1⁷⁰ ^a Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν.
^b στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε.
- 2^a Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν
^b ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε,
^c Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει.
- 3^a μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ
^b ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.
- 4^a κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ,
^b οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε,
^c τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.
- 5^a ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.
- 6^a ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομὴ τι ἰσχύει
^b οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.
- 7^a Ἐτρέχετε καλῶς·
^b τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν [τῇ] ἀληθείᾳ μὴ Πείθεσθαι
- 8^a ἢ πεισμονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς.
- 9^a μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ.
- 10^a ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ
^b ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε·
^c ὁ δὲ ταρασσῶν ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα,
^d ὅστις ἐὰν ᾔ.
- 11^a ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω,
^b τί ἔτι διώκομαι

⁷⁰ The Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

^c ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.
 12^a Ὁφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς.

Die verbande tussen die verskillende onderafdelings van hierdie perikoop maak die volgende gevolgtrekkings moontlik:

- Vers 2a – 6b en vers 7a – 12a: Die Galasiërs wat, deur hulle te laat besny, poog om geregverdig te word deur die Wet, is daardeur afgesny van Christus en het die genade verbeur. Die konsekwensie is dat ook dié wat die verwarring veroorsaak, deur God geoordeel sal word.
- Vers 1b en vers 2a – 12a: Doelwit en middel - koppeling. Paulus spoor die Galasiërs aan om vas te staan in hulle vryheid en hulle nie weer onder 'n slawejuk laat indwing nie. Dit doen hy deur die christologiese en soteriologiese implikasies van hulle onderwerping aan besnydenis en ook die oordeel oor die agitators uit te wys.
- Vers 1a en vers 1b-12a: Vertrekpunt en gevolgtrekking. Aangesien Christus die gelowiges vrygemaak het om waarlik vry te wees, waarsku Paulus die Galasiërs om hulle vryheid te bewaar en die slawejuk te verwerp. Veral moet hulle nie hulle laat besny om in die regte verhouding met God te kom nie.
- Hieruit blyk duidelik Paulus se tipiese paranetiese struktuur: die "imperatief" om vas te staan in die vryheid (5:1b) is gegrond in die "indikatief" van Christus se verlossing (5:1a). En die verhouding tussen hierdie "indikatief" en "imperatief" bepaal dan ook die struktuur van die daaropvolgende perikope (Hong 1993:56 e.v.).

Paulus se hele brief kan inderwaarheid, veral vanuit 'n etiese perspektief, onder die benaming – Paulus se verdediging van Christelike vryheid – saamgevat word (vgl. Buckel 1993:189 e.v.). Hoofstuk 5:1 kan met reg beskryf word as die Christen se deklarasie van onafhanklikheid (Buckel 1993:189). Deur die genadewerk van Christus is gelowiges nie meer verslaaf deur die Wet of deur die sonde nie, maar kan hulle 'n werklike vry lewe lei. Veral binne die appèllerende fase van Paulus se brief kom die

gedagte sterk na vore. In die allegorie in die perikoop voorafgaande aan 5:1 val die klem alreeds swaar op die vryheidsmotief:

“Geplaas voor die keuse tussen die παιδίσκη en die ἐλευθέρᾱ, word die Galasiërs op die gewone *semantiese* vlak aan hulle identiteit as vryheidsmense herinner, maar op die *pragmatiese* vlak gedring om hierdie identiteit te herontdek en daarmee te herassosieer” (Du Toit 1991b:232).

Die etiese resultaat van die lewe in die Gees is deel van die hart van hierdie brief, want daarin word die brandende vraag beantwoord: Hoe lééf gelowiges?

Geen ander waarde word in die Westerse samelewing hoër aangeslaan as vryheid nie, maar dit het gewoonlik 'n ander betekenis as wat Paulus hier in gedagte gehad het. Gewoonlik beteken dit dat iemand doen wat hy/sy wil, bly waar hy/sy wil, leef soos hy/sy wil en die individualis kan wees wat hy/sy wil wees. Die vryheidsbegrip kan maklik in ons denke 'n eng politieke of liberale kleur aanneem, maar die apostel het nie “liberty” in gedagte nie, wel godsdienstige vryheid. Dit het natuurlik sosiale en maatskaplike implikasies, want nie net die individu nie, maar ook die gemeenskap moet bevry word van die wêreldse gebrokenheid. Paulus dink aan die voordele wat Christene verkry danksy die bevryding wat Jesus in hulle lewe, sterwe en opstanding bewerkstellig het. Die vryheidsbegrip druk uit, nie wat die gelowige is nie, maar Wie s'n (Witherington 1998a:386). Paulus praat dus nie van 'n abstrakte begrip van vryheid nie, maar van *die* Christelike vryheid (Morris 1996:152). Die vryheid in Christus gaan gepaard met die teenwoordigheid van die Gees in 'n mens se lewe. “Freedom from sin, not to sin... freedom to serve others, not freedom from others” (Witherington 1998a:386). In hierdie opsig was vryheid nie maar net 'n bysaak nie, want vir Paulus was dit die hart van die Christelike lewe. Soos Betz dit stel: “The danger which the Galatians are in is that they will lose their freedom in Christ if they do not exercise it” (1979:235).

Vers 1 se uitsonderlike formulering het een oogmerk: om die gelowiges duidelik te laat verstaan waar hulle nuutgevonde

vryheid vandaan kom en dat dit so kosbaar en waardevol is dat dit ten alle koste behou, in stand gehou, uitgeoefen en geniet moet word, met ander woorde uitgeleef moet word. Dit bevestig ook dat dit 'n bevryding van iets is ('n slawejuk) en terselfdertyd 'n bevryding tot iets is ('n lewe van Christelike diens). Verderaan in die hoofstuk sal Paulus laasgenoemde, veral met betrekking tot liefde, duideliker uitspel. Hier beklemtoon hy net (in vers 6) dat die bevryde lewe 'n lewe van geloof in Jesus Christus is waarvan liefde wat in daade sigbaar word, die belangrikste is. Hieruit blyk reeds dat Christene se liefde nie bepaal word deur wie of wat die geliefde is nie, maar deur die feit dat hulle nou bevry is om 'n liefhebbende/liefdevolle mense te wees. "As Christians, we love because of what we have become when we believe, not because of the attractiveness of the people we meet. Saving faith inevitably issues in love" (Morris 1996:158). Witherington stel dit so: "Faith is energized, flesh is put on bare bones believing, by loving actions" (1998a:370).

Hierdie perikoop is 'n duidelike en emosie belaaide worsteling om die lojaliteit van die Galasiërs. Nou gooi Paulus die volle gewig van sy persoonlike gesag en ervaring agter sy woorde in. Hy spoor hulle aan om vas te staan in hulle vryheid, want om Christus se verlossingswerk te wil kombineer met die besnydenis is niks minder as 'n terugval in die regverdiging uit wetsonderhouding nie. Besnydenis is 'n formele teken dat jy die juk van die Tora opneem (Russell 1995:337). Sy lesers moet duidelik verstaan dat die Mosaïese verbond en die nuwe verbond in Christus wedersyds uitsluitend is. Christus het deur sy dood die vloek van die Mosaïese verbond gedra sodat niemand dit nou self verder hoef te dra nie. Daarmee is die verbondsvereistes vervul. God het, as een Party van die verbond, die laaste vereiste by die verbreking van die verbond uitgevoer, naamlik om die vloek onder die verbond te voltrek. Daarna is die verbond afgehandel. Nou het God 'n nuwe verbond aangegaan. Die Galasiërs word gekonfronteer met 'n keuse tussen twee verbonde en twee maniere van leef voor God (Witherington 1998a:367).

Die tegniek wat Paulus hier gebruik is weer dié van identifisering en vervreemding. Hy komplimenteer die Galasiërs en lok hulle so uit om met hom te identifiseer. Hy hanteer hulle willens en wetens nie as sondebokke nie, maar as slagoffers van ander se optrede.

Sy teenstanders is duidelik die sondebokke en daarom die skyf van sy grieselrige kwinkslag. Soos Du Toit sê: "Boertige humor kan in die regte konteks 'n buitengewone retoriese effek hê!" (1991b:234).

4.4.2 VERKLARING VAN PERIKOOP 2 (VERSE 13-26)

13^a ὑμεῖς⁷¹ γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί·
^b μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί,
^c ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.

14^a ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται,
^b ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

15^a εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε,
^b βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε.

16^a Λέγω δέ,
^b πνεύματι περιπατεῖτε
^c καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελήσητε.

17^a ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος,
^b τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός,
^c ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται,
^d ἵνα μὴ ἂ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε.

18^a εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε,
^b οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.

19^a φανερὰ δέ ἐστὶν τὰ ἔργα τῆς σαρκός,

ἅτινα ἐστὶν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια,²⁰^a
 εἰδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί,
 ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις,²¹^a φθόνοι, μέθαι, κῶμοι
 καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον
^b ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ
 κληρονομήσουσιν.

22^a ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν

ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη,
 πίστις²³^a πραύτης ἐγκράτεια·

^b κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος.

24^a οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν
^b σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.

25^a Εἰ ζῶμεν πνεύματι,
^b πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.

⁷¹ The Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

26^a μὴ γινώμεθα κενόδοξοι,
^b ἀλλήλους προκαλούμενοι,
^c ἀλλήλοις φθονοῦντες.

Die verbande tussen die verskillende onderafdelings maak die volgende gevolgtrekkings reeds moontlik:

- Vers 13c en 14a -b: Gevolg – oorsaak koppeling. Die Galasiërs word opgeroep om mekaar in liefde te dien, want die hele Wet is vervul in liefde.
- Vers 13b en 15a-b: Generies - spesifiek. Die ontvangers van die brief moenie hulle vryheid misbruik as 'n verskoning om sonde te doen nie. Meer spesifiek, moet hulle nie mekaar vernietig deur onderlinge twiste nie.
- Vers 13a en vers 13b - vers 15b: Basis - gevolgtrekking. Aangesien die Galasiërs tot vryheid geroep is, word hulle aangespoor om hulle vryheid nie te misbruik as 'n verskoning om sonde te doen nie, maar mekaar in liefde te dien.
- Vers 16a en vers 17a - vers 17d: Gevolg - oorsaak. Die Galasiërs word aangespoor om in die Gees te wandel en nie te swig voor die begeertes van die vlees nie. Die gelowiges is nie onafhanklik in hulle etiese optrede nie, want hulle volg óf die Gees óf die vlees.
- Vers 22-23a en vers 23b: 'n Additief wat daarmee gepaard gaan. Die vrug van die Gees is liefde, ensovoorts. Daarteen neem die Wet nie standpunt in nie. Uit die konteks lyk dit of 'wet' hier verstaan moet word as die Mosaïese Wette.
- Vers 19-21 in verhouding met vers 22-23a gekoppel aan vers 23b: Diadies kontrasterend. Die werke van die vlees, waarvan die praktyke die skuldiges weerhou om die koninkryk van God te beërwe, word gekontrasteer met die vrug van die Gees, waarteen die Wet niks het nie.
- Vers 16a - vers 23b in verhouding tot vers 24a - b: Gevolgtrekking - basis. Die twee hoofvermaninge in 5:16 en 5:18 is gebaseer op die indikatief, naamlik dat dié wat aan Christus Jesus behoort, die vlees met al sy hartstogte en begeertes gekruisig het. Die aoristus

ἑσταύρωσαν in 5:24 suggereer die gelowige se deelname aan die feitelike kruisiging van Christus.

- Vers 13a - vers 15b in verhouding tot vers 16a - 24b: "Additief ekwivalent." Aangesien die Galasiërs tot vryheid geroep is, moet hulle nie hulle vryheid vir die vlees gebruik nie, maar mekaar in liefde dien. En aangesien hulle die vlees gekruisig het deur hulle deelname aan die kruisiging van Christus, moet hulle nie die begeertes van die vlees bevredig nie, maar wandel in die Gees waarvan die vrug uitgespel word (Hong 1993:59 e.v.).

Dit is werklik vreemd dat Hong hierdie perikoop afsluit by vers 24. Die kolon-indeling van die Pauliniese subgroep van die Nuwe Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika (Addendum by die Neotestamentica 26 (1992)), koppel vers 25 en 26 aan vers 16-24 aangesien daarin aangedui word dat die Gees die gelowige se lewe beheer.⁷² Vers 13-15 sou ook as 'n afsonderlike deel gesien kan word, maar Hong sien dit myns insiens korrek as 'n additiewe ekwivalent: vryheid moet nie vleeslik misbruik word nie, net soos vleeslike begeertes nie bevredig moet word nie, want gelowiges moet in die Gees vrug dra.

GALASIËRS 5:13-15

Die inhoud van die vryheid in Christus kom nou aan die orde. Daar was altyd die gevaar dat vryheid in 'n wêreld van slawerny en onderdrukking maklik verstaan kan word as losbandigheid. Paulus wil nou verhoed dat 'n libertynse gees posvat en beklemtoon dat vryheid nie nou die ruimte skep om sonde te doen nie. Inteendeel, dit is 'n vryheid tot diens. Vryheid funksioneer harmonieus wanneer, vanuit 'n gesindheid van liefde, dit gelowiges bring om 'n diensgebondenheid aan mekaar te openbaar. Hy kontrasteer die slawejuk van vers 1 met 'n totaal nuwe teenoorgestelde 'slawerny' van dienende liefdesdade aan mekaar (Witherington 1998a:378). Dit is radikaal die teenoorgestelde van disharmoniese vryheid, soos wat dit tot uiting kom in liefdelose optrede teenoor mekaar binne die liefdesgemeenskap (Van Stempvoort 1972:172).

⁷² Vergelyk ook Russell (1995:350) se aanhaling van Peque se strukturering van vers 16-26 om duidelik die antitetiese wisselwerking tussen die πνεῦμα en die σάρξ vanaf vers 16 tot 26 te beklemtoon.

Baie is al geskrywe oor die betekenis van σάρξ versus πνεῦμα. Σάρξ kan natuurlik moreel 'n neutrale betekenis hê, maar vanaf vers 13 gebruik Paulus die begrip doelbewus in 'n morele negatiewe betekenis vir drange en begeertes wat gelowiges ook kan hê, en wat staan teenoor die leiding deur die Gees. Witherington is na my mening korrek om beswaar te maak teen die interpretasie van σάρξ as die sondige menslike natuur. Dit sou beteken dat Paulus 'n antropologiese dualisme voorstaan waarvolgens die liggaamlike inherent sleg is. Dit is meer in die kol om σάρξ te verstaan as “sinful inclination” – sondige begeertes. “Paul is talking about the prompting within human beings for their sin (the inclination to do that which they ought not to do), not the resulting effect (a corrupt nature)” (1998a:377 e.v.). Vir Paulus bly sonde 'n faktor in gelowiges se lewe, maar danksy die Gees, heers dit nie in hulle lewe nie. Die Gees lei hulle om die sondige begeertes te verwerp of te onderdruk voordat dit oorgaan in sondige dade.

Tog moet ons versigtig wees om die liggaamlike betekenis van σάρξ heeltemal prys te gee, want die liggaam bly die swak skakel in die Christen se wapenrusting:

“The mind is being renewed, the heart refilled with God’s love, the bent will straightened, fallen emotions being replaced by holy affections, but the fallen body which generates sinful inclinations is not...It is a mistake to assume that the term ‘flesh’ ever entirely loses its connection with the human body in Paul’s usage. It often means more than body or physical nature, but it never leaves out that aspect of the term” (Witherington 1998a:378).

Daarom kan die paradoks van σάρξ ἐν πνεῦμα in die gelowiges alleen verstaan word binne die eskatologiese perspektief van die ‘alreeds’ en die ‘nog nie’ –'n paradoksale tussenfase waarin gelowiges tans verkeer.

Die positiewe gebruik van νόμος in 5:14, 23 en 6:2 (nie 5:18 nie) noop my om weer daaraan aandag te gee. Ek het reeds aangetoon dat veral Hong oortuigend hierdie gebruik van die term interpreteer as vervulling van die bedoeling van die Wet. Paulus kan die Wet gemaklik hier gebruik, aangesien gelowiges wat sy raad volg en hulle laat lei deur die Gees, die kern-oogmerke van die Wet vervul. Longenecker (1990:243) maak die interessante opmerking dat Paulus met hierdie tekste juis wil verwys na wat Jesus gedoen het om die Wet te vervul. Hy is die volkome manifestasie van liefde, die een wat die slawejuk in diens van ander op Hom geneem het. Hy is die voorbeeld van en maatstaf vir liefde.

GALASIËRS 5:16-18

Hier plaas Paulus die beheersing deur die Gees skerp teenoor die begeertes van die sondige natuur. Soos vryheid die sentrale gedagte in die voorafgaande gedeelte was, is dit in 5:16-26 die wandel of beheersing deur die Gees. Die begrip 'wandel' is 'n Joodse beskrywing van 'n lewenswyse en is 'n berekende eggo van die Ou Testamentiese uitdrukking: 'wandel in die wet' (Eks 16:4; Lev 18:4; Jer 44:23; Eseg 5:6-7): "... Paul is deliberately posing an alternative understanding of how the people of God should conduct themselves" (Witherington 1998a:393). Hy kontrasteer die beheersing deur die Gees met die begeertes van die σὰρξ. Geestelike beheersing is 'n voortdurende stryd, waarin die mens nie 'n passiewe toeskouer is nie, maar die twee "...staan lynreg teenoor mekaar.." in een en dieselfde mens. Paulus beklemtoon dat Christus ook die mens se wil vry maak, sodat gelowiges hulle laat lei deur die Gees. Die wyse waarop Paulus homself uitdruk, beklemtoon dat 'n lewe in die Gees gelowiges nie weerhou daarvan om vleeslike begeertes te hê nie, maar dit gee wel die krag om nie toe te gee aan die begeertes nie. Belangrik is die klem dat die leiding deur die Gees nie 'n besluitlose meevoering is nie, "... maar het nemen van een beslissing tussen de wereld van steeds weer door de wet geactualiseerde zonde en de wereld van de door de Geest geactualiseerde liefde..." (Van Stempvoort 1972:177).

Om onder die beheersing van die Gees te lewe, is 'n lewenswyse wat bewustelik gekies word. Voortdurend moet 'n mens sulke

keuses ten opsigte van jou lewe maak. Dit is nie 'n oppervlakkige keuse oor 'n leefstyl nie, want grondliggend daaraan is lewenskeuses en die gevolge van dié keuses is ingrypend: "More than merely a matter of outward style, the way of life provides continuity, guidance, and assistance for the task of coping with the daily struggle against evil" (Betz 1979:277).

In hierdie kontras tussen die etiek van die πνεῦμα teenoor die etiek van die σὰρξ blyk die volledige meerderwaardigheid van eersgenoemde duidelik. Paulus het in die werk van die Heilige Gees 'n magtige 'wapen' in sy arsenaal (Du Toit 1991b:234) waarvoor sy teenstanders nie beskik nie. Wanneer die Heilige Gees gelowiges se etiese lewe beheer, is die uitwerking daarvan soveel groter as wanneer iemand slegs maar in eie krag die Wet probeer hou.

Vers 18 se vermelding van die Wet wil die feit onderstreep dat die gelowiges "do not need the law to marshal their behaviour: in the Spirit-led battle against the flesh they have all the direction they need" (Barclay 1988:116).

GALASIËRS 5:19-24

In hierdie gedeelte brei Paulus uit op sy standpunt in 5:13-18 deur twee gekatalogiseerde lyste te gebruik, eerstens "die praktyke van die sondige natuur" en tweedens "die vrug van die Gees." Sy oogmerk met die opneem van hierdie lyste is tweeledig: Eerstens om sy lesers te laat besef dat libertinisme, wat fokus op vryheid as 'n verskoning om sonde te doen (vers 13), negatiewe gevolge het. Tweedens wil hy hulle laat besef dat diens aan mekaar in liefde (vers 13) en beheersing deur die Gees (vers 16) betekenisvolle positiewe resultate oplewer. Die lyste aksentueer sy twee konklusies: Eerstens dat die "wat aan Christus Jesus behoort, hulle sondige natuur met al sy hartstogte gekruisig" het (vers 24) en nie 'n libertynse lewe kan lei nie. Tweedens "Ons lewe deur die Gees; laat die Gees nou ook ons gedrag bepaal" (vers 25).

Katalogusse van deugde en ondeugde was baie populêr in Paulus se tyd. Dit het sy oorsprong by Plato gehad, maar Aristoteles het

verder gegaan en op 'n sistematiese wyse die kerndeugde uiteengesit. Reeds by hom kry ἐγκράτεια 'n prominente plek in sy deugdelys (Longenecker 1990:249).⁷³ Vir 'n lang tyd is dit algemeen binne navorsing aanvaar dat die lyste van deugde en ondeugde in die Nuwe Testament uiteindelik afkomstig was van die etiese leringe van die Stoïsyne, veral aangesien sodanige katalogusse nie in die Ou Testament voorkom nie. Meer onlangs is hierdie standpunt uitgebrei en is daar geargumenteer dat Galasiërs se katalogusse nouer aansluit by die "Twee-weë" tradisie soos wat dit in die Koemraan geskryfte voorkom. Die gedagte is dan nou dat 'n Joodse "Twee-weë" tradisie deur die Christene, en dan veral Paulus hier in Galasiërs, oorgeneem is. Longenecker gaan egter deeglik hierop in en kom tot die gevolgtrekking dat dié standpunt veral berus op die dualiteit van hierdie Skrifgedeelte:

"(I)t seems best ... to view 5:19-23 as modelled after the Hellenistic 'catalogue' genre and not a Jewish "Two Ways" tradition.... The duality of Paul's catalogue ... results, it appears, not from a Jewish 'Two Ways' tradition but from the apostle's own ethical dualism of 'the flesh' versus 'the Spirit'" (1990:249-252).

Ons kan regtig nie uit Paulus se benutting van deug- en ondeuglyste 'n direkte beïnvloeding vanuit Stoïsynse kringe aflei nie. Dit lyk net redelik om te verwag dat Paulus, soos ook ander Nuwe Testamentiese skrywers, wat in 'n multikulturele omgewing gelewe het, beïnvloed is deur 'n ryke verskeidenheid van bronne in hulle samestelling van sulke katalogusse. Wat wel opvallend is, is dat die Ou Testament self nie so 'n bron is nie. Verder moet ons aanvaar dat Paulus karakteristieke retoriese aksente in die Galatiese samelewing – of minstens neigings waarmee hulle bekend was – doelbewus aanwend om sy lesers aan te spreek (Dunn 1998:661 e.v.; Witherington 1998a:404).

Dat deug- en ondeuglyste wesentlik deel was van hoe Christene gepraat en geskryf het, blyk duidelik uit die voortgesette gebruik daarvan in die geskryfte van die Apostoliese Vaders in die tweede

⁷³ Vergelyk in hierdie verband die inhoud van hoofstuk 2 oor die buite Nuwe-Testamentiese gebruik van die begrip ἐγκράτεια.

en derde eeu na Christus. Dit skyn of dit ingesluit was in die vroeë Christelike kategetiese onderrig, waarskynlik veral rondom die doop.

Ek kan nie akkoord gaan met Betz dat 'n opvallende kenmerk van Paulus se deug- en ondeuglyste is dat hy geen poging aanwend om 'n spesifieke Christelike kleur daaraan te gee nie en die begrippe net so lys soos wat dit in die Hellenistiese geskrifte voorkom. Hy meen dat Paulus min belang het by sistemativering of volledigheid of selfs 'n soeke na oorspronklikheid in sy benutting van sodanige lyste. Betz gaan so vêr om te sê: "The primary function was to make clear that Christian ethical life should roughly conform to the moral conventions of the time" (1979:281-3). Hy meen kennelik dat Paulus nie belangstel in die begrippe op sigself en hulle verhouding tot 'n etiese teorie nie, want sulke begrippe kon vervang word sonder rede. Daarom het die lyste dan ook, aldus Betz, 'n beperkte onderrigtende betekenis.

Uit die aard van die saak gaan items in Paulus se katalogusse ooreenstem met dié van die Hellenistiese geskrifte, maar vir my gevoel is dit 'n bewustelike poging van Paulus om te beklemtoon dat die basis van sy etiek wyer lê as net die Mosaïese wetsvoorskrifte. Ek kom spoedig terug na die spesifieke items, maar wil hier net wys op die konteks waarbinne Paulus sy lyste plaas: hy maak dit baie duidelik dat die ondeugde nie hoort binne die grense van die koninkryk van God nie, terwyl die deugde alleenlik die vrug is van die werking van die Gees. Paulus het die stof tot sy beskikking sy eie gemaak sonder om hom te steur aan die konvensionele Hellenistiese gebruik daarvan. Hy het 'n unieke visie op die lewe binne die Christelike gemeenskap in die agterkop wanneer hy hierdie lyste saamstel en benut. In hierdie visie speel beheersing deur die Gees; die vryheid in Christus; die voorbeeld van Christus en liefdesdiens so 'n groot rol dat sy etiek tot 'n groot mate onderskei kan word van die heidense gemeenskapsetiek én die etos van die Joodse gemeenskap (Witherington 1998a:405). Paulus wil dit duidelik maak dat, aangesien die Christelike etiek verder gaan as die standaard moraliteit, dit inherent krities gestaan het teenoor die konvensionele morele standaarde en doelbewus gepoog het om dit te vervang.

Dit sal growwe arrogansie wees om te veronderstel dat Christene unieke morele waardes het. Die gemaklike benutting deur Paulus van die wysheid van vorige geslagte in sy omgewing, beide Jode en Grieke, wys dat sy oogmerk nie is om oorspronklik en eksklusief te wees, as sou die Christendom 'n totaal nuwe etos en waardes na die wêreld gebring het nie. Wat wel uniek is, is die raamwerk waarbinne en waarvan uit die Christelike etiek spruit: bevryding in Christus en beheersing deur die Gees (Dunn 1998:664). Dit is opvallend dat selfs Betz moet toegee dat daar ten opsigte van een saak 'n wesentlike verskil tussen Paulus se katalogusse hier en die gangbare Hellenistiese lyste is: "They do not represent vices and virtues in the sense of Greek ethics, but describe phenomena or manifestations of the power of evil ('the works of flesh') and of the Spirit ('the fruit of the Spirit')" (Betz 1979:282). Indien ons dus hierdie katalogusse ook wil tipeer as deug- en ondeuglyste, moet dit baie duidelik onderskei word van die Hellenistiese lyste, want die bron van die ondeugde is geleë in die σὰρξ en die deugde is die "vrug van die Gees".

In 'n ontleding van ondeugde en deugde moet die raamwerk nie uit die oog verloor word nie: Paulus roep die Galasiërs op om hulle deur die Gees in die ware vryheidslewe te laat lei. Hierdie perikoop word dus omraam deur die gedagte van 'n lewe deur die Gees wat bevryde gelowiges beheers, lei en hulle gedrag bepaal.

Dis opvallend dat Paulus hier praat van die ἔργα van die σὰρξ maar die καρπὸς van die πνεῦμα. Hieruit kan nie afgelei word dat die beeld van "vrug" onvanpas is as dit kom by die sondige natuur nie, want in 6:8 word dit van toepassing gemaak op albei die vlees en die Gees (Bruce 1982:251). Tog wou Paulus hier die resultaat van die werking van die Gees in die gelowige anders tipeer as wat hy die praktyke van die sondige natuur noem, en daarvoor gebruik hy die term καρπὸς.

Daar is 'n spesifieke ordening van die ondeugde in hierdie verse. Die eerste drie dui op seksuele sondes; die volgende twee op godsdienstige sondes; die volgende agt op sosiale sondes binne

die geloofsgemeenskap en die laaste twee op sosiale sondes binne die breër gemeenskap. Maar 'n mens moet ook nie uit die oog verloor dat Paulus self die lys nie as volledig nie, maar net as verteenwoordigend beskou van sondes waartoe die beheersing deur die σὰρξ aanleiding gee (Witherington 1998a:397 e.v.). Dat die lys begin met drie seksuele sondes (πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια) bevestig na my mening dat die liggaamlikheid van die σὰρξ weldeeglik 'n oorweging by Paulus is. Dit hou ook sekerlik verband met die persepsie by Paulus (en die Jode in die algemeen) dat seksuele misdrywe plaasgevind het in die heidense tempels. Daarom moet daar 'n verband gesien word tussen die eerste groep (seksuele sondes) en die tweede (godsdienstige misdrywe - εἰδωλολατρία, φαρμακεία). Paulus wil hê dat sy lesers die sosiale konteks waarbinne die sondes gepleeg word, duidelik sal identifiseer as die heidense tempels en in besonder die feeste aldaar. Die laaste twee misdrywe - μέθαι en κῶμοι - het klaarblyklik die misbruik van drank in die oog wat veral tydens groot heidense feeste plaasgevind het. Κῶμοι verwys na die brassery tydens “carousing or orgies such as accompany bouts of drinking and the festivals honoring gods, particularly the god Dionysus (or Bacchus)” (Longenecker 1990:257). Groep een, twee en vier van Paulus se lys verwys dus na dit wat in die afgodediens, volgens Joodse persepsie, plaasgevind het. Hiermee wil Paulus vir die gelowiges duidelik laat verstaan dat, beheers deur die Gees, hulle in staat is om die versoekinge van die sosiale milieu waaruit hulle gekom het te weerstaan.

Die derde groep van Paulus se ondeuglys (ε[ϰqrai, e[ri", zh`lo", qumoiv, ejriqeì`ai, dicostasivai, aiJrevsei", fqovnoi) het daarenteen die interne geloofsgemeenskapverhoudinge in die oog. Beoordeel aan die groot getal in dié groep, lyk dit of die grootste klem hierop val. In hierdie negatiewe prentjie val die klem op daardie gemeenskapsoptrede wat die harmonie versteur; wat eie belang bo dié van die groep stel; wat die groep verdeel en skeuring veroorsaak. Esler (1998:226 e.v.) noem dit

“...forms of behaviour which have the tendency to tear the community apart, either because they entail one member

being pitted against one or more other members, or one faction within the congregation coming into conflict with another. They represent specific instances of the savagely competitive conduct about which Paul warned his audience in 5.15.”

Hierdie optredes is heeltemal in stryd met wat tipies is van 'n hegte familie – waar van die familielede met reg verwag kan word om saam te werk om die familie se harmonie te bevorder en die respek van die gemeenskap te behou. Dit gaan oor die eie identiteit van die binnegroep wat hulle uniek maak én onderskei van die buitengroepe. Daarom is die oogmerk van hierdie ondeuglys om die teenpool van vryheid tot liefdesdiens skerp in die kollig te plaas. Paulus vertel vir die Galasiërs wie en wat hulle is deur eers uit te wys wie en wat hulle nie moet wees nie. Dit plaas die deugdelys in skerper reliëf.

Ons sou kon vermoed dat Paulus bedoel dat hierdie gemeenskapsondes kan kop uitsteek indien gelowiges hulle teenstanders navolg. Hulle vertrou op die inperkende krag van die Wet, is ongegrond, want hulle optrede – in besonder hierdie gemeenskapsondes - is inderwaarheid soortgelyk aan dié van die nie-Jode. Daarom kategoriseer Paulus die wat op die Wet staatmaak as mense van die σαρξ (Russell 1995:351). Hy oordeel dat die handhawing van wetswerke soos die besnydenis en reinigingsgebruike – identiteitsmerkers van 'n ander groep - so verdelend en destruktief vir die gemeenskap kan wees dat dit tot vyandskap, haat, naywer, woede, rusies, verdeeldheid, skeuring en afguns kan lei. Aan die ander kant is dit tog ook moontlik dat hierdie gevoelens reeds in die kerk voorgekom het, dat dit tot sulke nare dade aanleiding gegee het met die gepaardgaande hartseer gevolge. Die voorkoms van hierdie sondes noop, onder andere, dus vir Paulus om die brief te skryf en dit aan die kaak te stel.

Dit lyk of die bedoeling is om hierdie genoemde agt sondes min of meer as die teenoorgestelde van die vrug van die Gees te hanteer (Witherington 1998a:400 e.v.). Dan staan ἔχθραι (vyandskap) teenoor ἀγάπη en moontlik χαρά; ἔρις (haat) teenoor εἰρήνη; ζῆλος

(hier in die negatiewe betekenis van *naywer*) teenoor *μακροθυμία*; *θυμοί* (woede/humeurig) teenoor *χρηστότης* (vriendelik); *ἐριθείαι* (rusies – miskien eerder dade van selfsugtigheid) teenoor *ἀγαθωσύνη* (goedhartigheid); *διχοστασίαι* (verdeeldheid) en *αἰρέσεις* (skeuring) teenoor *πίστις* (hier die betekenis van getrouheid teenoor mekaar) en *φθόνοι* (afguns – Paulus herhaal die waarskuwing teen hierdie sonde in vers 26 omdat hy in besonder bang was dat dit hulle styl sal word) teenoor *πραΰτης* (nederig of konsidereer). Hierdie kontrastering is miskien te geforseerd, maar dit verleen aan die spesifieke keuses van begrippe beslis meer gewig. Daarby bevestig dit tog dat Paulus in die samestelling van hierdie soort katalogus seer sekerlik 'n skema in die agterkop het.

Hierdie uiteensetting van die ondeuglyk maak dit moontlik om saam met Witherington tot die gevolgtrekking te kom dat daar 'n A, B, A patroon is: A dui op sondes wat verband hou met die gelowiges se heidense agtergrond en verlede en B op sondes wat tans in die nuwe geloofsgemeenskap voorkom (1998a:399. Vgl. ook Radl 1985:82 e.v.). Groepe een, twee en vier is A en groep drie is B. Die fokus, soos dit veral na vore kom in die kontrastering met die vrug van die Gees, val op B – die gemeenskapsondes. Mense wat hierdie sondes doen, is selfsugtig, benepe en oor die algemeen onbeheerst. Dit is mense wat handuit ruk. Daarteenoor word die vrug van die bevryde lewe in Christus onder die beheer van die Gees gekenmerk deur liefdesdiens. Dit is mense wat altruïsties en gemeenskapsbegeesterd is; mense wat selfbeheersing het. Saam met Witherington (1998a:402) meen ek dus dat dit die rede is waarom Paulus besluit het om sy geestesvruglyk af te sluit met een van die mees paradigmatische Hellenistiese deugde - *ἐγκράτεια*. So gesien, lyk dit of Paulus wil beklemtoon dat die Christelike geloofsgemeenskap nie net die karakter dra van dit wat die hart van die Mosaïese wet was nie (liefde), maar ook die beste van die Griekse deugde, met name selfbeheersing.

Ten opsigte van die vrug van die Gees, is die gebruik van die begrip *καρπὸς* opvallend. Dit is deugde wat so direk aan die leiding van die Gees gekoppel kan word as wat 'n vrug aan die vrugteboom gekoppel is. Sonder die boom is daar geen vrugte nie.

En uiteraard is die soort vrug daardie spesifieke vrugteboom se vrug – dit is dus nie net deugde wat pas by die Gees nie, maar wat uit Hom voortspruit. Treffend is die beeld om duidelik te maak dat die vrugvorming deur die krag van die Gees is en nie die gevolg van 'n intense nakoming van 'n wettiese kode nie – dit is die natuurlike oes van 'n lewe beheers en gelei deur die Gees. Uit die aard van die saak word hiermee nie bedoel dat die gelowige nie self aktief betrokke is by die dra van hierdie vrug nie, maar tog slaag die beeld daarin om iets te laat sigbaar word van die geweldige betekenis van goddelike bemagtiging om so te kan vrug dra (Russell 1995:353). Uit die enkelvoud kan afgelei word dat Paulus nie die begrippe in hierdie lys los van mekaar wil sien nie, maar eerder as 'n eenheid. Die gelowige wat wandel onder leiding van die Gees, se lewe openbaar een omvattende vrug en dit kan beskryf word as die lys van deugde in totaal. Daarom kan en behoort daar nie te veel gemaak te word van die begrippe afsonderlik nie (Radl 1985:83). Terwyl Paulus elders die gawes van die Gees individualiseer, sien hy die vrug weer eerder as een groot geheel. Hierdie eenheid in die vrug impliseer ook dat dit in sy geheel tot uiting behoort te kom in elke individuele Christen se lewe. Nie liefde by die een, vrede by 'n ander, ensovoorts nie, maar 'n omvattende vrug van Geestesbeheerstheid. Terwyl die laaste drie begrippe kenmerkende Griekse deugde was,⁷⁴ is daar vir die eerste ses slegs parallelle elders in die Nuwe Testament, veral in die Pauliniese *corpus* (vgl. 2 Kor 6:6; 1 Tim 4:12; 6:11; 2 Tim 2:22; 2 Petr 1:5-7) (Witherington 1998a:407).

Uit die aard van die saak sou 'n mens verwag dat Paulus hierdie lys begin met liefde. Hy het immers reeds in verse 6, 13 en 14 dit as die kenmerkende eienskap van die Christelike geloofsgemeenskap aangestip.⁷⁵

Die konteks binne en oogmerk waarmee Paulus die begrippe gebruik, bevestig dat dit vir hom meer om die relasionele en binnegemeenskaplike aard daarvan gaan. Die terme wat hy gebruik, is nie primêr innerlike persoonlike karaktertrekke nie, maar

⁷⁴ Vergelyk hoofstuk 2.

⁷⁵ Dit is tog weer nodig om te onderstreep dat die gebruik van ἀγάπη nie in die klassieke Griekse geskrifte voorkom nie, maar desnieteenstaande die bespreking van interpersoonlike verhoudinge – tussen gelowiges en met God – in die Nuwe Testament oorheers.

sosiale of gemeenskapseienskappe. Enkele opmerkings oor die individuele begrippe kan toeliggend van pas wees:

- χαρά - Die tipiese Pauliniese nuansering is die soort vreugde wat gegenerereer word deur die inwoning van die Gees.
- εἰρήνη - Dit is veel meer gegrond in die Hebreeuse *shalom* as in die Griekse en in besonder Stoïsynse gemoedsrus of kalmte. Met ander woorde eerder 'n persoonlike vrede binne gesonde verhoudinge (Witherington 1998a:409).
- μακροθυμία, χρηστότης - mense wie se harte en hande oop is vir ander is altyd geduldig en vriendelik (vgl. Van der Watt 1997:618).
- ἀγαθωσύνη - Dit word slegs deur Paulus gebruik as 'n sinoniem vir 'vriendelikheid' (Witherington 1998a:410).
- πίστις - soos reeds vermeld, noop die konteks ons hier om eerder te dink aan getrouheid. Vanuit Christus se bereidheid om Homself op te offer, spruit die gelowige se getrouheid. Die Galasiërs moes ook vanuit die Hellenistiese literatuur daarmee bekend gewees het.
- πραΰτης - ook dié begrip was bekend. Dit verwys na 'n persoon wat so in beheer van sy eie emosies is, dat hy kan kies om konsidererend en nederig teenoor ander op te tree (Witherington 1998a:410).
- ἐγκράτεια - saam met die twee voorafgaande deugde is selfbeheersing drie van die beroemde deugde in die Hellenistiese etiek (Betz 1970:288; vergelyk ook die inhoud van hoofstuk 2 hierbo). Soos reeds vermeld, lei ek uit die posisie wat die deug in die lys inneem af dat dit, naas liefde, as die belangrikste samevatting van die Pauliniese Christelike etiek gesien kan word. Tog word geen lig spesifiek gewerp op die betekenis en verstaan van ἐγκράτεια as sodanig nie.⁷⁶

Pretorius (1992:451 e.v.) het 'n baie interessante ontleding gedoen van begrippe in die semantiese kategorie van wet, kontrole/beheer, "restraint", bedwang, beperking, weerhouding; beteuel;

⁷⁶ Vir GUTHRIE (1973:140) se afleiding dat "Self-control.... means.... a true estimate of the function of self in the noblest form of life," is daar geen gronde hoegenaamd nie.

selfbeheersing, selfbedwang, en verplig/genoodsaak in 5:13-6:10. Hy lys die volgende begrippe: δουλεύειν (5:13), νόμος (5:14, 18, 23; 6:2), περιπατεῖτε, ἐπιθυμία (5:16), μὴ ἅ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε (5:17), ἄγομαι (5:18) ἐγκράτεια (5:23), παθήματα, ἐπιθυμία (5:24) en στοιχῶμεν (5:25). Vir sy gevoel vorm hierdie begrippe 'n isotoop (elemente met dieselfde eienskap) wat staan teenoor ἐλευθερία. Maar hy noteer 'n belangrike onderskeid – waar hierdie begrippe voorkom binne die dualisme tussen Wet en Gees (soos in 5:1-12 en 6:12-13) het hulle 'n negatiewe konnotasie. Waar hulle egter voorkom in die vlees en Gees dualisme (hoofsaaklik in die 5:13 - 6:10 en 6:14-16 gedeeltes) word hulle egter positief geëvalueer – selfs al staan hulle formeel teenoor vryheid. Pretorius se afleiding is:

“This provides an indication that Paul places some special constraints on the freedom in the pneuma-situation, in view of the danger inherent in the ever-present *flesh*. ἐλευθερία may take a mistaken and disastrous off-road if it is decisively influenced by the σάρχ. The πνεῦμα, however, provides all the necessary ‘checks and balances’ in the freedom situation, ensuring that freedom is not abused, but used to the benefit of everybody concerned. In this way any opposition perceived between ἐλευθερία and the restraining forces of the πνεῦμα is shown to be artificial.”

Die afleiding kan dus met reg gemaak word dat Paulus die Galasiërs wil oortuig dat die innerlike dissipline wat van die Gees uitgaan, sinoniem is met die vryheid waartoe die Galasiërs geroep is. Daaruit kan die slotsom getrek word dat die innerlike beheer oor jouself, wat met die begrip ἐγκράτεια aan die orde gestel word, noodwendig Geestelike/Goddelike bemagtiging en leiding impliseer. Die selfbeheersing is dus inderwaarheid geestesbeheersing. Aangesien dit genoeg inherente kontrole, bedwang en beperking inhou, is die Wet se rol in hierdie opsig nie meer nodig nie. Die morele oogmerke van die Wet is dus nie laat vaar nie. Inteendeel, hulle word nog steeds bereik, nou egter nie deur 'n uiterlike gebiedende Wet nie, maar deur die onderwerping van jouself aan die aandrifte van die inwonende Gees. Dat Paulus sy deugdelys met hierdie begrip afsluit, kan dus die

betekenis hê dat dit vir hom swaar weeg om die inherente bedwangmag van die inwonende Gees in die gelowige se lewe te beklemtoon.

Miskien moet ons nie te haastig wees om tot die slotsom te kom dat ἐγκράτεια geen rol te speel het in die interpersoonlike verhouding binne die kerk nie. Soos ons reeds gesien het, heg Paulus aan die begrip in 1 Korintiërs 9 die betekenis van die vrywillige opskorting van regte terwille van die medegelowige. Dit is goed moontlik dat hierdie faset van selfbeheersing in sy gedagtes reeds 'n bepalende rol speel.

Samevattend: Die teenstelling tussen πνεῦμα en σάρχ, soos dit tot uitdrukking kom in hierdie katalogusse, maak dus baie duidelik dat laasgenoemde die anti-gemeenskaplike magte simboliseer wat sowel die gemeenskap as onderlinge hulpvaardigheid en eenheid ondergrawe. Die σάρχ is die agent van selfgesentreerdheid; verbreker van bande; skepper van afstand tussen mense en die bron van die drang om jou mening op ander af te dwing. Daarteenoor staan die πνεῦμα vir die krag van gehegtheid, gemeenskap, wedersydse bevoordeling, mekaar se laste dra, diens aan ander en die beoefening van egte Christelike liefde (Pretorius 1992:454 e.v.).

Vers 24 se opmerking dat die Wet nie teen hierdie dinge iets het nie, is verstommend naby aan Aristoteles se opmerking oor die wet wat in die Griekse stadstaat geld (Pol 3.13.1284a). Gegewe dat Paulus die deugdelys afsluit met die drie belangrikste Griekse deugde, is Witherington na alle waarskynlikheid reg dat dit 'n poging is om aansluiting te vind by etiese besprekings waarvan sy Hellenistiese lesers bewus moes gewees het. Die opmerking ondersteun dan vir Aristoteles dat mense wat hierdie deugde het uitsonderlik deugsaam is en nie 'n Wet, in hierdie geval die Mosaïese Wet, nodig het nie (1998a:411 e.v.).

Soos reeds vermeld, is hierdie paragraaf 'n ringskomposisie en daarom rond Paulus dit af deur daarop te wys dat dit die Gees is wat ons gedrag bepaal, oftewel ons lewens bestuur (Van der Watt 1997:618). Hierdie vrug is in 'n sfeer wat nie met die hulp van die Wet geopen is nie. Laasgenoemde kan sekere gedrag voorskryf, maar die vrug van die Gees kan nie wetlik afgedwing word nie. Bruce (1982:255) haal Hooke in hierdie verband aan:

"A vine does not produce grapes by Act of Parliament; they are the fruit of the vine's own life; so the conduct which conforms to the standard of the Kingdom is not produce by any demand, not even God's, but it is the fruit of that divine nature which God gives as the result of what he has done in and by Christ."

4.4.3 VERKLARING VAN PERIKOOP 3 (HOOFSTUK 6:1-10)

1^a Ἀδελφοί,⁷⁷ ἂν καὶ προλημφθῆ ἄνθρωπος ἐν τινὶ παραπτώματι,

^b ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον
^c ἐν πνεύματι πραΰτητος,

^d σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ πειρασθῆς.

2^a Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε

^b καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ.

3^a εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τι μηδὲν ὄν,

^b φρεναπατᾶ ἑαυτόν.

4^a τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος,

^b καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔξει

^c καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον·

5^a ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει.

6^a Κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχούντι

^b ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς.

7^a Μὴ πλανᾶσθε,

^b θεὸς οὐ μυκτηρίζεται.

^c ὁ γὰρ ἂν σπεῖρη ἄνθρωπος,

^d τοῦτο καὶ θερίσει·

8^a ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν,

^b ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον.

9^a τὸ δὲ καλὸν ποιῶντες μὴ ἐγκακῶμεν,

^b καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι.

10^a Ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν,

^b ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας,

^c μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως.

⁷⁷ The Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

Enkele opmerkings vanuit die struktuuranalise (Hong 1993:62 e.v.):

- Vers 1a – 2b teenoor vers 3: Gevolg en oorsaak – Die Galasiërs behoort mekaar se laste te dra, want niemand kan op belangrikheid aanspraak maak nie. Dit impliseer dat die hoogmoedige mens moeilik ander help.
- Vers 1a – vers 3 teenoor vers 4a – 5: Hulle behoort mekaar se laste te dra, maar terselfdertyd hulle eie doen en late ondersoek met die oog op die eskatologiese oordeel.
- Vers 1a – 5 teenoor vers 7a – 10: – Die etiese vermaning word binne die eskatologiese perspektief geplaas.

Ek ag dit nodig om kortliks ook by hierdie perikoop stil te staan, aangesien dit 'n konkrete toespitsing van die voorafgaande is. “Die verantwoordelikheid van die Galasiërs om hulle vryheid deur die beoefening van die liefde reg te beoefen, dit wil sê hulle hele lewe onder die beheersing van die Gees te lewe, word noukeuriger uitgespel” (Du Toit 1991b:235). Hierdie etiese vermaning kry egter nou 'n skerp kant vanweë die eskatologiese perspektief waarbinne dit funksioneer. Dit lyk of Paulus vir die opponente wil duidelik maak dat selfs hulle etiek die pot mis sit, want hulle het nie gesnap dat die werk van Christus eskatologies die implikasie het dat hulle 'n nuwe era binnegegaan het nie. Hulle wettisme maak hulle steeds gevangenes van die $\sigma\alpha\rho\xi$ (Brinsmead 1982:180 e.v.).

Saam met Hong (1993:176 e.v.) meen ek dat die wet van Christus (6:3), sonder dat dit vir Paulus problematies is, terugverwys na 5:14 en 5:23. Paulus het reeds dit uitgemaak dat liefde die eintlike bedoeling van die Mosaïese Wet vervul. Daarom kan hy gemaklik praat van die ‘wet’ van Christus. Die gelowige is deur Christus bevry tot liefdediens onder die beheersing van die Gees. Daarmee word die eintlike bedoeling van die Mosaïese Wet vervul; derhalwe is die onderlinge dra van mekaar se laste die uitvoering van die ‘wet’ van Christus.

Volgens Barclay (1988:149) word die twee temas van die individu se persoonlike verantwoording teenoor God en sy korporatiewe verantwoordelikheid teenoor sy medegelowige alternatiewelik in

hierdie perikoop beklemtoon. Dit bly opmerklik dat Paulus nie werklik moeite doen om 'n volledige Christelike etiek vir die Galasiërs uit te werk nie. Dit lyk werklik of die skynbaar onderontwikkelde aard van die apostel se etiese uitsprake doelbewus en planmatig is. Dit is 'n etiek van 'n nuwe styl en karakter.⁷⁸ Barclay stel dit so: "In many respects Paul's pioneering work in founding and nurturing Hellenistic Christian churches made him an innovator in conceptualizing and presenting a Christian ethic" (1988:222).

Hoewel Galasiërs 5-6 deur sommige geleerdes beskou word as die etiese gedeelte, blyk dit by nadere ondersoek dat daar relatief min direkte etiese uitsprake voorkom. Dit is slegs in 5:13 en 16 waar eksplisiete opdragte gegee word. Die ontbreking van 'n omvattende stel etiese reëls is des te meer verbasend as 'n mens die retoriese situasie van die brief in ag neem: Paulus se teenstanders het daarin geslaag om die Galasiërs te oortuig dat hulle - naas hulle geloof in Christus - die Joodse Wet behoort te gehoorsaam en 'n Joodse leefwyse behoort te volg. 'n Mens kan dit tog verstaan - hulle bekering tot die Christelike geloof het 'n volledige reoriëntering van hulle waardestelsel en leefwyse geïmpliseer. Hulle was nuwelinge in die Christelike omgewing en ook onbekend met die Joodse wortels van hierdie geloof en het daarom 'n dringende behoefte aan praktiese raad gehad oor hoe om inhoud aan hulle nuwe lewe as Christene te gee in 'n omgewing wat nie baie simpatiek of ondersteunend vir hulle geloof was nie. Gevolglik het hulle 'n maklike prooi geword van 'n 'ander evangelie'.

By ontstentenis van praktiese raad van die kant van Paulus, luister hulle na sy opponente: Geloof in Christus is die essensiële beginpunt, maar om praktiese inhoud daaraan te gee in die alledaagse lewe, is, volgens hulle, 'n stel beproefde reëls nodig. Dit was presies wat die Joodse lewenswyse kon bied. En nie net dit nie, maar op dié manier kon hulle deel word van hierdie eeue-oue tradisie en deur die leiers in Jerusalem aanvaar en erken word.

⁷⁸ Hierdie uitdrukking kom van Lategan. Ek het vir die paragraaf grootliks gesteun op twee artikels van hom (1992a:132-143 en 1992b:257-270).

Daarom is dit des te meer verstommend dat Paulus ook in hierdie brief nie meer omvattende en duidelike instruksies gee nie. In plaas daarvan, volstaan hy met 'n paar algemene en taamlik vae opmerkings: "Julle ... is tot vryheid geroep. Moet net nie julle vryheid misbruik nie...." (5:13). As hy wel van 'n deugdekatalogus gebruik maak, is dit nie in die vorm van direkte opdragte nie, maar eerder 'n indirekte opsomming van die vrug van die Gees - asof dit bekende sake is en die lesers in staat is om self die konsekwensies uit te werk. Aan die een kant lyk dit of sy etiek maar effens dun is en aan die ander kant sluit hy blykbaar aan by die waardes wat in die Hellenistiese omgewing waarin die Galasiërs hulle bevind, gangbaar was. Dit noop ons om meer noukeurig na hierdie sogenaamde etiese gedeelte (5:1-6:10) te kyk. Twee sleutelbevele vorm die raamwerk vir die aantal los etiese aanwysings in die res van dié gedeelte. Die eerste is om vas te staan in die vryheid wat Christus moontlik gemaak het (5:1) en die tweede is die opdrag om in die Gees te wandel (5:25). Die twee is op parallelle wyse gestruktureer: albei kom twee keer voor - die oproep tot vryheid in 5:1 en 13, die wandel in die Gees in 5:16 en 25; albei volg die bekende indikatief-imperatief patroon. Rondom hierdie parallellisme word 'n binêre struktuur opgebou waarin vryheid, Gees en vrug van die Gees met die juk van slawerny, die sondige natuur en die praktyke van die sondige natuur gekontrasteer word.

Die vryheid/Gees-tema vorm dus die ruggraat van die etiese instruksies van die laaste twee hoofstukke en bied 'n insig in die wyse waarop Paulus sy etiek ontwikkel:

In die eerste plek is die sterk en byna oorweldigende teologiese fundering van Paulus se etiek opvallend. Die voorafgaande teologiese fundering word deurlopend ook in hoofstukke 5 en 6 met teologiese stellings ondersteun.

Tweedens is dit duidelik dat Paulus nie besig is om 'n rigiede kasuïstiese sisteem te ontwikkel wat met apostoliese gesag op die gemeente afgedwing word nie. In sy etiek is die styl pastoraal oorredend en sy appèl eerder op 'n gedragswyse, wat die logiese uitvloeisel van 'n nuwe lewensoriëntering is, as op 'n wetlike sisteem gebaseer.

Derdens is daar min in Paulus se etiese instruksies wat as eksklusief 'Christelik' aangemerkt kan word. Die deug- en ondeuglys in 5:19-23 is 'n tipiese Hellenistiese verskynsel. Sodanige lyste het die gangbare morele konvensies van die tyd weerspieël en 'n mens kry die indruk dat Paulus, eerder as om 'n spesifiek Christelike etiek te ontwikkel, wil aantoon dat die vrug van die Gees nog met Joodse gebruike, nog met die gangbare Hellenistiese morele opvattinge in stryd is.

Waarom hierdie skynbare onwilligheid om 'n meer spesifieke etiek te ontwikkel?

Eerstens het daar 'n verskuiwing van die teologiese basis vir Christelike aksie plaasgevind, want die Wet is nou nie meer noodsaaklik vir verlossing nie. Hierdie fundamentele verskuiwing weg van oorheersing deur die Wet, was vir Paulus 'n bevrydende ervaring. Daarom word vryheid die raamwerk waarbinne die etiese gedrag van die gelowige verstaan word. Dit het verreikende implikasies: Die gedrag van die gelowige kon nie langer as gemotiveer deur vrees vir straf of strewe tot beloning verstaan word nie. Dit word nou 'n oefening in eie verantwoordelikheid. Dit is om hierdie rede dat Paulus doelbewus vermy om een stel reëls met 'n ander te vervang en die minimum aanwysings aan sy lesers gee. Die gelowige is nou nie langer tot die kulturele vormgewing van een etiese tradisie beperk nie, solank die teologiese basis duidelik gedefinieer is. Ander etiese kodes kan nou krities oorweeg word.

Die tweede teologiese oorweging wat die ontwikkeling van Paulus se etiese denke bepaal, is die ideaal van 'n skeppende en deelnemende etiek. Hy wil die Galasiërs aanmoedig om die inisiatief te neem en aan hulle nuut-verworwe vryheid inhoud te gee. Verder is hy, deur onafhanklike besluitneming en verantwoordelike etiese gedrag aan te moedig, besig om sy lesers voor te berei vir die toekoms. Hy probeer die moed om op eie geloofsverantwoordelikheid self etiese beslissings in 'n nuwe situasie te maak, by hulle tuisbring.

4.6 DIÉ HOOFSTUK SE BYDRAE TOT DIE VERSTAAN VAN PAULUS SE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια

Paulus gebruik die begrip ἐγκράτεια in Galasiërs sonder enige verduideliking. Op die oppervlak lyk dit of hy bloot aansluit by 'n praktyk in sy wêreld om lyste van deugde en ondeugde op te neem in sy geskrif. Selfs die spesifieke begrippe wat hy gebruik, skep 'n lukraak indruk. Dit is egter wanneer 'n mens dieper kyk dat jy agterkom dat daar inderwaarheid ongelooflike groot planmatigheid in sy benutting van dié term begrepe is.

- In die appèllerende fase van sy geskrif aan die Galasiërs poog Paulus om die Galasiërs te lei om weer met hom en sy evangelie te identifiseer. Sy appél baseer hy op sy teologie: die imperatief vloei voort uit die indikatief van die verlossing deur die kruisdood van Jesus Christus. Binne hierdie teologiese raamwerk kan ons aanvaar dat hy ἐγκράτεια sien as deel van die liefde waarmee gelowiges mekaar bedien binne die ruimte van die vryheid waartoe die gelowige in Christus geroep is.
- Dit sou verkeerd wees om te veel te maak van individuele begrippe soos ἐγκράτεια, veral aangesien Paulus doelbewus van die enkelvoud καρπὸς gebruik maak. Dit dui seer sekerlik daarop dat die vrug van die Gees eerder één groot geheel is. Maar die konteks lei 'n mens tog om unieke waarde te heg aan elke begrip. Paulus het 'n skema waarvolgens hy werk om sy unieke visie op Christelike etiek – in onderskeid van die Judaïstiese en Hellenistiese etiek – oor te dra sodat ook die Galasiërs daarmee kan identifiseer. Met begrippe in die betekenisveld waaronder ἐγκράτεια ook ressorteer, het Paulus in 5:13 tot 6:10 klaarblyklik die oogmerk om teen libertinisme te waak. Dit moet bevestig dat Christelike vryheid nie losbandigheid is nie, want beheersing deur die Gees maak van vryheid 'n dienende gemeenskapsgerigte waarde.

- Die etiese raamwerk waarbinne Paulus hier ἐγκράτεια gebruik, bepaal voorts dat dit deel is van die vryheid waartoe die gelowige geroep is. Dit veronderstel nou dat ook selfbeheersing nie as 'n nuwe wet vir gelowiges moet funksioneer nie. Hulle redding staan of val nie deur hul selfbeheersing nie. Wat wel waar is, is dat, aangesien hulle nou nie langer deur hul sondige natuur beheers word nie, hulle nou vrygemaak is om, onder andere, selfbeheerst te wees.
- In die lig van vers 13 se verbinding van vryheid met "... dien mekaar met liefde," meen ek dat ons selfbeheersing hier kan verstaan as die onselfsugtige hantering van vryhede en regte soos in 1 Korintiërs. Christelike vryheid gaan gepaard met dienende liefde. Binne só 'n konteks val die klem van 'n begrip soos selfbeheersing op die begrensende aard daarvan. Dit is 'n inherente bedwangmag. Die ander aspekte van die vrug van die Gees maak hierdie verstaan van die begrip ἐγκράτεια heel moontlik: liefde, vrede, geduld, vriendelikheid en nederigheid. Ek het aangetoon dat ἐγκράτεια staan teenoor die agt sondes in die ondeugdelys wat baie spesifiek die harmonie in die Christelike gemeenskap versteur. Teenoor die ondeugde word die vrug van die bevryde lewe in Christus onder die beheer van die Gees gekenmerk deur liefdesdiens. Dit is mense wat altruïsties en gemeenskapsbegeesterd is; mense wat selfbeheersing het. Anders gestel, beheers deur die Gees het die gelowige die selfbeheersing om die invloed van die sosiale milieu te kan weerstaan en positief te bou aan die gemeenskapsverhoudinge binne die Christelike gemeenskap. Miskien sou 'n vertaling van ἐγκράτεια met 'Geesbeheersing' beter wees as 'selfbeheersing'.
- Saam met Witherington (1998a:402) meen ek dat hierdie verstaan van dié term die rede is waarom Paulus besluit het om sy geestesvruglys af te sluit met een van die mees paradigmatische Hellenistiese deugde - ἐγκράτεια. So gesien, lyk dit of Paulus wil beklemtoon dat die Christelike geloofsgemeenskap nie net die karakter dra van dit wat die hart van die Mosaïese Wet was nie (liefde), maar ook die

beste van die Griekse deugde, met name selfbeheersing. Paulus verbreed die kulturele etiese tradisie wat vormgewend vir die gelowige is. Hier gebruik hy selfs 'n baie belangrike en prominente etiese begrip in die Hellenistiese kultuur waarvoor ander, vanweë die sterk klem wat dit op die menslike prestasie plaas, baie beslis sou teruggedeins het. Hy skroom nie om die begrip te neem en, gebaseer op die duidelike teologiese basis van sy etiek, daaraan 'n dramatiese nuwe inhoud te gee nie.

- Die moraliteit van gelowiges spruit nie voort uit hulle eie ingebore kwaliteite nie - inteendeel, die praktyke waartoe hulle uit hulself geneig is, is sondig. Iets soos selfbeheersing is die vrug van die werking van die Gees van God in hulle. Anders as in 1 Korintiërs word hier baie duidelik gemaak dat die Heilige Gees die Agent of Bewerkstelliger van ἐγκράτεια is. Paulus noem dit die καρπός van die Gees met die betekenis van "... the natural result of what has been done" (Louw & Nida 1988:512). Hy gebruik nie ἐργά soos wanneer hy van σάρξ praat nie, want dit sou hierdie lys getipeer het as werke wat deur die mens verrig word en "...these are not human products but the result of God's Spirit's dwelling within men" (Barrett 1985:77). Binne die etiese begrensing van vers 16: "Laat julle lewe steeds deur die Gees beheers word.." en vers 25: "... laat die Gees nou ook ons gedrag bepaal....", pas hierdie deugde in as die resultaat van die inwoning van die Gees in die gelowige.

Waar daar in 1 Korintiërs nog nie klinkklare duidelikheid was oor die bron van selfbeheersing in die gelowige nie, staan dit nou hier soos 'n paal bo water. Paulus wyk dus weldeeglik af van die Hellenistiese gebruik van ἐγκράτεια, wat die klem so sterk op die selfverwesenliking geplaas het, en hanteer dit suiwer soos die ander aspekte van die vrug van die Gees. Selfbeheersing veronderstel goddelike bemagtiging en leiding (Pretorius 1992:453). Daarsonder sal en kan die gelowige nie selfbeheerst wees nie.

- Die konteks binne en oogmerk waarmee Paulus ἐγκράτεια gebruik, bevestig dat dit vir hom meer om die relasionele en binnegemeenskaplike aard daarvan gaan. Dit is nie primêr 'n innerlike persoonlike karaktertrek nie, maar 'n sosiale of gemeenskapseienskap.
- Dit is nou ook duidelik dat ἐγκράτεια, in die breë betekenis wat hier ter sprake is, 'n Christelike deug is waarna die gelowige, onder leiding van die Heilige Gees, moet streef. Terwyl Paulus in 1 Korintiërs, en veral in hoofstuk 7, 'n baie beperkte betekenis aan die begrip heg, tot so 'n mate dat dit daar nie duidelik verstaan kan word as 'n Christelike deug nie, moet ons aanvaar dat hy primêr tog aan ἐγκράτεια dink as 'n deug.
- Het ons dus hier 'n deug wat staan teenoor seksuele en disharmoniese ondeugde, of teenoor 'n te wye verstaan van vryheid? Paulus sou na alle waarskynlikheid wou gehad het dat die gelowiges in die kerk van Galasië tog beide voorgenoemde moontlike betekenis aan die begrip geheg het. Selfbeheersing van seksuele drange en beheer oor humeurigheid en woede moet sekerlik in die oog kom. Maar binne die raamwerk van die nuwe vrye lewe in Christus onder leiding van die Gees, sou Paulus wou hê dat hulle ook hulle Christelike regte op so 'n beheerste en gedissiplineerde wyse hanteer.

Samevattend: Aangesien dit Paulus se oogmerk is om die gelowiges te betrek by die aktiewe inkleding van Christelike waardes en sy vermyding om 'n gedetailleerde stel reëls en regulasies te gee, laat hy dit aan die gelowiges self oor om 'n Christelike inhoud aan ἐγκράτεια te gee. Maar tog het hulle nou 'n duidelike idee van wat hy van hulle verwag.