

## HOOFSTUK 5

### PAULUS SE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια AS BEVESTIGING VAN SY SKEPPENDE BENUTTING VAN KONSEPTE UIT SY LEEFWÊRELD

Navorsers het deur die eeue talle pogings aangewend om Paulus binne die kontekstuele raamwerk van sy leefwêreld te plaas. En hierdie tekening van die portret van Paulus gaan vandag steeds onverpoosd voort. Soms word sy Joodsheid beklemtoon, soms sy Grieksheid. Soms word hy hanteer soos 'n vreemde Christelike besoeker uit die ruimte met geen verwysingsraamwerk nie! Meestal hang die onderrok van elke navorser se eie agenda ongelukkig so vêr uit dat groot omsigtigheid aan die dag gelê moet word in die evaluering van die insette. Ten spyte van ambisieuse pogings is die finale woord oor wie Paulus was en wat hom beïnvloed het, nog nie gespreek nie.

My oogmerk is in hierdie verband uiters beperk en my bydrae word met groot beskeidenheid gemaak. Ek het in die twee voorafgaande hoofstukke Paulus se benutting van die ἐγκράτεια-begrippe probeer ontleed en meen dat dié navorsing ook aangewend kan word om Paulus se verwysingsraamwerk 'n bietjie beter te verstaan.

Eerstens ag ek dit nodig om te poog om 'n saamgestelde portret van Paulus te gee soos wat dit deur my navorsing gevorm is. Daarna sal ek kyk na die afleidings wat gemaak kan word van sy benutting van die ἐγκράτεια-begrippe.

#### 5.1 'N SAAMGESTELDE PORTRET VAN PAULUS

Wanneer Meeks skrywe oor die leefwêreld van die eerste Christene (1986:161), beklemtoon hy dat ons hulle nie kan verstaan deur maar net hulle uniekhede uit te lig of 'n optelsom van ooreenkomste met en invloede vanuit hulle omgewing te maak nie. Ons sal moet soek na geheelpatrone wat ons kan onderskei. Dit geld soveel te meer van die persoon van Paulus. Om sy saamgestelde portret te skilder moet dus eers so wyd en holisties moontlik gekyk word.

Die mees uitstaande omvattende patroon wat te voorskyn tree wanneer na Paulus se lewe gekyk word, is dat hy in twee wêrelde geleef het. En daarmee bedoel ek nie 'n Joodse en Hellenistiese wêreld nie, maar, soos wat Den Heyer (2000:281; vgl. sy titel: "Paul, a man of two worlds") meen, sy voor-Christelike wêreld en sy nuwe konstruksie van die wêreld vanuit 'n Christelike perspektief. Geweldig baie is al oor Paulus se wêreld geskryf.<sup>79</sup> Gewoonlik word baie klem geplaas op óf Paulus se Joodsheid, óf sy Hellenistiese agtergrond. Ek gaan eers in die derde punt van my portret van Paulus daaraan aandag gee, aangesien dit vir my minder belangrik is as die onderskeid tussen sy voor-Christelike en Christelike wêreld. Wesentlik belangrik vir die verstaan van Paulus, is die feit dat twee verskillende simboliese universums in sy gedagtes en in sy sosiale belewenis oorvleuel: Aan die een kant is daar die alledaagse wêreld. Aan die ander kant is daar die vreemde nuwe wêreld van 'n skeppende, versorgende en oordelende God en 'n gekruisigde Jesus Christus wat uit die dood opgestaan het. Paulus beleef hy is deel van die klein groepies medegelowiges, broers en susters, kinders van God, met hulle eenvoudige maar kragtige rituele en hulle belewenis van die werking van die Gees. Binne daardie kring is hierdie ander simboliese universum so realisties dat dit die gewone wêreld totaal oorskadu (vgl. Meeks 1986:162). Maar op een of ander wyse moet hulle in beide hierdie universums lewe. In Paulus se gemoed is dit slegs op 'n paradoksale wyse moontlik:

- deur in die alledaagse wêreld voluit te leef sonder om jou uniekheid as nuwe skepping in Christus prys te en deel van die wêreld te word;
- deur te leef as deel van 'n nuwe wêreld wat alreeds op talle wyse homself vergestalt.

Tog moes Paulus daarvan bewus wees dat nog nie alles van die nuwe wêreld in Christus gerealiseer is nie – daarop word nog gehoop. Sy persoonlike roeping is om 'n sleutelrol te speel in die koms van die koninkryk van God veral binne sy eie leefwêreld – dié van 'n Jood in die Grieks-Romeinse wêreld.

---

<sup>79</sup> Sien die lys in voetnoot 81.

Deur Paulus as 'n Jood in die Grieks-Romeinse wêreld te tipeer, het ek reeds 'n tweede aspek van die breë patroon van Paulus se lewe aangesny: Hy was, tipies van sy tyd, 'n groepsgeoriënteerde mens. Soos Malina & Neyrey (1996:198 e.v.) aanvoer, is dit om daardie rede nie moontlik om op 'n tipiese moderne manier Paulus se karakter, persoonlikheid en ander unieke lewensdimensies te kan onderskei nie, want hy was nie 'n individualis nie.<sup>80</sup> Uit die beskrywing wat genoemde outeurs van 'n groepsgeoriënteerde antieke persoonlikheid gee, wil ek graag net dit wat hulle as 'sosiale waardes' tipeer, aanhaal, aangesien dit dié dimensie van die sogenaamde groepsgeoriënteerde mens is waarop hierdie studie fokus:

“The virtues extolled by collectivist cultures are social virtues, attitudes that look to the benefits of the group, rather than individualist virtues. Thus we find the following: a sense of shame, filial piety, respect for the social order, self-discipline, concern for social recognition, humility, respect for parents and elders, acceptance of one's position in life and preserving one's public image” Malina & Neyrey:217).

In sosiaal wetenskaplike terme is hierdie groepsingsteldheid vir my die essensie van Paulus se liefdevolle pastorale benadering tot die mense aan wie hy die evangelie gebring het en wat hy onder sy sorg gehad het. Vir hom het die kerk – en uiteraard is dit kerk van Christus – se welsyn uiters swaar op die hart gerus.

Derdens is Paulus 'n Jood binne die gehelleniseerde Romeinse Ryk. Die soeke na die 'ware' Paulus het oor die jare veral op wat presies met hierdie stelling gesê word, gefokus. Daar is so baie hieroor geskrywe dat dit haas onmoontlik is om alles selfs oorsigtelik aan te sny.<sup>81</sup> Ek poog om dit tog in die volgende paragrawe te struktureer.

1. Segal het vir my gevoel die spyker op die kop geslaan deur te sê dat Paulus primêr 'n Jood is wat binne die Hellenistiese wêreld

<sup>80</sup> “But in terms of ancient Mediterranean concerns, we do not need to know any more than we do, for from what he tells us, we can fill in all that is necessary to know the man in his society” (Malina 1996:217).

<sup>81</sup> Ek beklemtoon graag veral die volgende werke: Schoeps 1961, Hengel 1991 en 1997, Segal 1990, Engberg-Pedersen 1995, Witherington 1998b; Ashton 2000 en Du Toit 2000.

aan die hand van 'n teofanie 'n bekering ondergaan het om 'n volgeling van Jesus te word. Paulus benader steeds vanuit sy Joodsheid sy volgelingskap van Jesus:

“... there can be many continuities between a convert's life before conversion and after it. To read Paul properly, I maintain, one must recognize that Paul was a Pharisaic Jew who converted to a new apocalyptic, Jewish sect and then lived in a Hellenistic gentile Christian community” (Segal 1990:6).

Paulus was in sy wese 'n Jood wat bekeer is tot geloof in Christus.<sup>82</sup> Alle ander invloede vanuit sy omgewing moet dus as sekondêr beskou en hanteer word.

Die siening van, onder andere Segal, dat Paulus tot bekering gekom het, is myns insiens korrek, maar die begrip moet met groot omsigtigheid hanteer word. Ashton (2000:76) merk tereg op dat die begrip “bekering” vir Paulus self sou gepla het:

“Any suggestion that he had abandoned the Judaism of his youth to take up another *religion* would have left him utterly bewildered. And since this is the inference any present-day listener or reader would draw from this term, then we should either hedge it around with protective thorns or give it up completely.”

Ek verkies wel dié term, omdat in die gedagte van bekering die essensie van Paulus se Damaskuspad-ervaring, tog tot uiting kom.

Maar wat het dit in die eerste eeu beteken om 'n Jood te wees? Daar was nie eintlik iets soos Judaïsme in die eerste eeu nie; dit was noodwendig eerder Judaïsmes. Neusner (1995:3) stel dit so: “The issue, how do we define Judaism, is now settled: we do not.

<sup>82</sup> Terwyl ek akkoord gaan met Roetzel dat Paulus, nadat hy 'n volgeling van Christus geword het, homself nog steeds as 'n Jood beskou het, het hy dit mis wanneer hy die radikaliteit van Paulus se lewensverandering nie as 'n bekering sien nie. Hy sê: “In sum, Paul was born a Jew, lived as a Jew, and in all likelihood died as a Jew (1999:46). Terwyl Roetzel wel Paulus se apokaliptiese benadering raaksien, het hy nie ingesien dat bekering, juis binne daardie konteks, destyds heel algemeen was nie. Vergelyk Segal 1990:32 e. v.

We define Judaism.” Nie net was daar die verskillende Joodse skole nie, maar binne elkeen was daar ook nog baie strominge. Segal beklemtoon egter dat, hoewel die kompetisie tussen die skole fel was, dit tog die geleentheid gebied het dat, binne die raamwerk van ‘n “orderly expression of conflict”, Judaïsme verder kon ontwikkel (Segal 1990:32). Daarby kan ons ook nie praat van ‘suiwer’ Judaïsme nie, want al die skole en strominge hierbinne was terselfdertyd in ‘n mindere of meerder mate ook deel van ‘n akkulturasieproses binne die Hellenistiese kultuur. Byvoorbeeld, die Esseners onttrek hulle van die buitewêreld en sy invloede, die Fariseërs bestry die Hellenistiese invloed en die Sadduseërs akkommodeer dit sover moontlik. Dit is ook ‘n feit dat Judaïsme nie maar net ‘n godsdienst was nie, dit was ‘n totale wêreld- en lewensbeskouing, “...embracing all aspects of reality” (Wright 1992:149). Prakties het dit beteken dat Jode hulleself min of meer gehou het aan die Bybelse wette, gebid het tot die God wat hulle van hul voorvaders leer ken het as die God wat Hom aan hulle as ‘n volk verbind het, en hulle lewe ingerig het volgens die gereelde feeste van hulle kalender (Wright 1992:214). Binne ‘n Joodse denkraamwerk gestel, hulle het met ‘n opregte hart voor God gewandel.

In iemand soos Paulus is bovermelde lewens- en wêreldbeskouing egter baie geïntensiveer. Paulus self sê (Gal 1:13) dat hy veel verder as sy tydgenote gegaan het. Dit geld van sy betrokkenheid by die Fariseërs en die ywer ten opsigte van die Wet wat hy aan die dag gelê het. Ek kom terug na Paulus se opvoeding, maar wil hier sy ywer as Fariseër beklemtoon. Deur geskool te word as ‘n Fariseër het Paulus ‘n keuse gemaak vir ‘n godsdienstige politieke drukgroep wat groot klem op persoonlike heiligheid (oftewel reinheid) geplaas het (Wright 1992:181 e.v.). Dit het ‘n rigoristiese beklemtoning van die Tora behels wat gekoppel was aan ‘n eskatologiese (apokaliptiese – vgl. Den Heyer 2000:60 e.v.) hoop op die bevryding van die ware Israel deur God (Hengel 1991:29 e.v., Wright 1992:201). Paulus het homself sonder twyfel gesien as iemand wat alles in die werk stel om die ware geloof en lewenswyse van ‘n opregte Jood uit te leef en aan te moedig. Daarom was hy met oorgawe ‘n vervolger van die Christene, soos wat Elia die profete van Baäl vervolg het en

die Makkabeërs gestry het vir die ware geloof (Witherington 1998b:56 e.v.). Na sy bekering het hy nog steeds nie sy erfenis as Fariseër as iets boos beskou nie, maar net dat dit uitgedien geraak het. Daarmee saam het die ywer Paulus beslis nie verlaat nie. Inteendeel, met dieselfde passie en oortuiging het hy die saak van Christus uitgedra, uitgeleef en verdedig teen alle aanslae.

2. As Jood het Paulus gelewe binne 'n wêreld wat die Hellenistiese kultuur geadem het. Dit bring mee dat in sy vorming verskillende invloede meegewerk het. Engberg-Pedersen maak gepas die opmerking dat Paulus gesien kan word "...as a place of confluence of ideas, motifs, and practices of almost any provenance... Paul was neither *specifically* Jewish nor *specifically* Hellenistic" (1995:xvii).

In die oorweging van die omvang van die Hellenistiese invloed op Paulus het die vraag waar hy grootgeword het, altyd 'n beslissende rol gespeel. Maar, soos Hengel (1991:54 e.v.) oortuigend aangevoer het, was daar ook in die Palestina van die eerste eeu uitgebreide Griekse beïnvloeding, sodat die angel verwyder is uit die Tarsus-Jerusalem kontroversie ten opsigte van Paulus se opvoeding. Du Toit stel dit duidelik dat "... the real worlds of Tarsus and Jerusalem did not in fact differ as radically as was traditionally accepted" (2000:376). Deur die jare het die pendulum tussen die twee stede, as die grootwordplek van Paulus, heen en weer geswaai, veral bepaal deur die gewig wat aan Handeling se weergawe van Paulus se voor-Christelike jare verleen word. Hengel maak met reg die opmerking dat dit vreemd is hoe paradoksaal baie navorsers hierdie saak hanteer: Terwyl Paulus se Hellenisme, op grond daarvan dat hy in Tarsus grootgeword het, geaksentueer word, word Handeling terselfdertyd as bron van inligting genegeer: "If we did not have Luke's account, why should Paul not have come from Caesarea, Tiberias, Damascus, the Decapolis or from Jerusalem itself?" (1991:1-2).

Du Toit (2000:375-402) se bydrae tot hierdie gesprek is vir my 'n goeie samevatting: Hy maak weereens 'n studie van Handeling 22:3 en bevind dat Van Unnik se slotsom – dat dit beteken dat Paulus in Jerusalem grootgeword het – nie 'n voldonge feit is nie. Die wyse waarop Lukas Paulus in hierdie teksvers aanhaal, bevestig wel dat Lukas Paulus se Joodse en Jerusalem-verbintnisse wil beklemtoon, maar ten spyte daarvan, nog steeds die verwysings na Tarsus behou. Dit toon, aldus Du Toit, aan dat Lukas 'n tradisie honoreer wat klaarblyklik gesaghebbend is. Gekoppel aan Paulus se goeie gebruik van Grieks; sy afhanklikheid van die Septuagint; sy hantering van die basiese beginsels van die Griekse style en retoriek; sy elementêre kennis van die populêre Griekse filosofie en sy klaarblyklike voortgesette kontak met Tarsus, noop dit Du Toit om Tarsus as die grootwordplek van Paulus te beskou. Hy meen dat Paulus rondom sy vyftiende jaar na Jerusalem gegaan het en daar verder onderrig ontvang het. Daar is sy godsdienstige houdinge, sy teologiese raamwerk, sy argumentasiestyl en eksegetiese metodologie verder gevorm. Tereg meen Du Toit dat dit onvanpas is om gedwonge te voel om 'n keuse te maak tussen Tarsus en Jerusalem:

“Tarsus was Paul’s main sociological and cultural home, although he also received his first religious impressions there. Jerusalem was his religious and theological home, although he also socialised there. Instead of choosing between Tarsus and Jerusalem, we should let the contribution of each to Paul’s development come into his own. Paul was the meeting and integrating point of a variety of influences” (2000:401).

3. Lukas sê dat Paulus nie alleen gebore is in Tarsus nie, maar ook dat hy 'n burger van daardie stad was sowel as 'n Romeinse burger (Hand 16:37; 21:39; 22:3). Sou hierdie stellings gegrond wees, beteken dit natuurlik dat dit ook deel moes wees van die vormende invloed op Paulus. Hiervan sou die vernaamste wees dat dit inhou dat hy as Romeinse burger op sekere voorregte sou kon aanspraak maak.

Ek ag dit nie nodig om die hele beredenering van Paulus se burgerskap hier weer te gee nie.<sup>83</sup> Dit is nie so maklik om sy status in die destydse samelewing te omskryf nie. Enersyds was hy as Romeinse burger, én burger van Tarsus, 'n lid van die bevoorregte deel van die bevolking van die Romeinse Ryk. Daarby was hy klaarblyklik baie goed geletterd, wat dui op 'n goeie skolastiese opvoeding – iets wat nie vir almal beskore was nie. Hy was ook redelik vertrouwd met die retoriek van sy tyd. Paulus het ook sy wêreld goed genoeg geken om met vrymoedigheid groot reise aan te durf. Dit alles dui daarop dat hy nie van die minder bevoorregte deel van die bevolking was nie. Andersyds was hy 'n tentmaker/leerwerker. Mense wat handarbeid van dié aard verrig het, het nie in die Romeinse kringe 'n hoë status gehad nie. Die Jode het egter wel hoë agting gehad vir iemand wat met sy hande arbeid verrig het. Hoe dit ook al sy, Paulus het sy hele agtergrond ingespan om sy roeping om die evangelie uit te dra, ten beste uit te voer. Hy was, byvoorbeeld, bekend met hoe gesagstrukture binne die Romeinse hiërargiese stelsel funksioneer. Hy pas dit toe waar nodig. So werk hy met die gedagte dat hy met gesag *paterfamilias* vir sy gemeentes kon wees (Joubert 1995:214 e.v.). Hy hanteer sy insameling van 'n kollekte vir die gemeente in Jerusalem binne die raamwerk van die Grieks-Romeinse resiprositeitsstelsel, hoewel hy dit herinterpreteer volgens die moraliteit en waardestelsel wat binne die Christelike gemeente gegeld het. Daarom gaan dit nie vir hom om eie eer nie, maar om diens wat hy kan lewer (Joubert 2000:217). Terwyl hy duidelik onderleg is in die beginsel van wederkerigheid wat so grondliggend is in die gesagstruktuur van die Romeinse Ryk – vanaf die keiser dwarsdeur tot by die junior amptenare in elke stad – speel hy in Korinte die spel baie fyn om nie binne 'n netwerk betrek te word wat sy vryheid in gedrang kon bring nie.

<sup>83</sup> Roetzel (1999:19-22) is miskien verteenwoordigend van diegene wat sy burgerskap weerlê. Hy kom tot die slotsom dat Paulus op die meeste 'n lid was van 'n *politeuma* – 'n Joodse assosiasie met sekere voorregte. Navorsers, aan die anderkant, wat sy burgerskap grootliks aanvaar, is, onder andere, Hengel (1991 en 1997), Witherington (1998b:69 e.v.), Riesner (1994:129 e.v.), Wallace & Williams 1998:137 e.v.) en Den Heyer (2000:31). Ek vind nie die argumente om die betroubaarheid van Lukas se weergawe te betwyfel, oortuigend nie. Vir my is Paulus se eie stilsweye daarvoor vanselfsprekend deel van veranderde lewensuitkyk in Christus – aardse bevoorregte burgerskap is nie eers werd om vermeld te word nie. Hy het net, terwille van oorlewing en die uitdra van die evangelie, dit gebruik wanneer nodig (Hengel 1991:8).



Samevattend: Hierdie saamgestelde portret van Paulus wys vir ons 'n mens wat primêr gedryf is deur die ontmoeting wat hy met Christus gehad het. Dit stempel sy ganse lewe. As kind van sy tyd is hy 'n groepsgeoriënteerde mens, maar nou is die basiese groep waarvan hy deel is en waarvoor hy hom beywer, die kerk van Christus. Tog beteken dit nie dat hy in al sy doen en late nou ophou om 'n Jood te wees wat tot geloof in Christus bekeerd is binne die gehelleniseerde Grieks-Romeinse wêreld van destyds nie.

## **5.2 INVLOEDE OP PAULUS IN DIE VORMING VAN SY VERSTAAN VAN ἐγκράτεια**

In hoofstuk 2 het ek die buite Nuwe-Testamentiese gebruik van die begrippe in die ἐγκράτεια-betekenisveld uiteengesit. Hoe rym Paulus sy siening van ἐγκράτεια, as deel van die liefde waarmee gelowiges mekaar bedien binne die ruimte van die vryheid waartoe hulle in Christus geroep is, met die hovaardige, selfgesentreerde Hellenistiese siening van dieselfde begrip? Hoe bring hy die kloutjie –dissipline as prestasie by sekere uitstaande persone – by die oortjie van mense wat altruïsties en gemeenskapsbegeesterd is? Waarom volstaan hy nie maar daarby om die gelowiges aan te moedig om as Geesvervuldes te leef nie? Waarom moedig hy hulle nie maar gewoon aan, op die eg Joodse wyse, om met 'n opregte hart voor God te wandel nie? Of is daar nie so 'n duidelike kontras nie?

Ek wil eers 'n direkte vergelyking tref tussen die Hellenistiese en Pauliniese gebruik en dan kyk of daar in die Hellenistiese Jodedom dalk 'n oorgang of brug te vinde is na Paulus toe.

### **5.2.1 'N DIREKTE VERGELYKING TUSSEN DIE HELLENISTIESE EN PAULINIESE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια**

1. Vanuit die klassieke Griekse filosofie loop die lyn deur na die Hellenisme: Selfbeheersing is 'n kardinale deug wat ten grondslag lê van die deugdelike se hele optrede. Dit dui op groter beskaafdheid en ontwikkeltheid. Daarom strewe die mens wat selfverwesenliking soek, graag daarna. Die motief is uiters

selfgesentreerd. Vanuit 'n tweedeling van die mens se bestaan, is selfbeheersing 'n aanduiding dat daardie persoon daarin slaag om die liggaamlike en emosionele hok te slaan ten gunste van 'n intellektuele en verstandelike beheersing van sy lewe. Die selfgenoegsame persoon met selfbeheersing, is verhewe bo die gewone mense, want hy het beheer waar ander dit nie het nie. Dit hou in dat hy dan na willekeur kan optree, aangesien hy die deug het en self kan besluit of hy dit wil uitlewe of nie.

Paulus daarenteen, het met die uitoefening van ἐγκράτεια, 'n altruïstiese oogmerk: die saak van die Here. Deur ἐγκράτεια kan die gelowige homself meer toewy aan die Here, meer in sy diens staan en met meer vrag die evangelie aan ander oordra. Dit gaan nie oor 'n prestasie waarvoor geroem kan word nie, maar oor die onselfsugtige hantering van vryhede en regte. Die etiese raamwerk waarbinne Paulus ἐγκράτεια gebruik, bepaal dat dit deel is van die vryheid waartoe gelowiges geroep is. Aangesien hulle nie langer deur hul sondige natuur beheers word nie, is hulle nou vrygemaak om, onder andere, selfbeheerst te wees. 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 vrag van die bevryde lewe in Christus onder die beheer van die Gees, word gekenmerk deur liefdesdiens. Dit is mense wat gemeenskapsbegeesterd is.

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.

2. By die Grieke is daar 'n noue verband tussen σωφροσύνη en ἐγκράτεια. Dit is begrippe wat binne dieselfde semantiese betekenisveld lê en soms as wissel terme gebruik word. Of andersins is ἐγκράτεια, 'n faset van een van die vier basiese deugde, σωφροσύνη. Paulus gebruik egter glad nie die begrip σωφροσύνη binne die betekenisveld van selfbeheersing nie. Inteendeel, dit lyk werklik of hy doelbewus hierdie een van die vier

kardinale deugde vermy, want so bekend soos hy was met die begrip ἐγκράτεια, so bekend moes hy gewees het met matigheid. Kan dit dalk wees dat hy wel aansluiting wou vind by die Hellenisme, maar wou ligloop om nie 'n gelyklynige verband tussen die Hellenistiese etiek en die Christelike waardes te trek nie? Paulus gebruik die begrip ἀρετή (deugdelik) slegs een keer (Fil 4:8), en nooit die vier kardinale Griekse deugde gesamentlik nie. Dit is vir my oortuigende aanduidings van 'n doelbewuste vermydingsaksie. Ek is van mening dat Paulus met hierdie vermydingsaksie poog om duidelik te maak dat die Christelike etiek nie maar net 'n nuwe weergawe van die Hellenistiese etiek is nie. Vir my gevoel is hy so diep onder die indruk van die nuwe openbaring in Jesus Christus dat hy – ook met die terme wat hy gebruik – die uniekheid van die Christelike waardes wil handhaaf.

3. Gaandeweg ontwikkel ἐγκράτεια by die Grieke om te dui op beheersing van spesifieke terreine van die lewe, te wete die seksdrang, eet- en drinkgewoontes, beheersing van die tong en die verdra van ontberinge. Oppervlakkig sluit Paulus nogal nou hierby aan. Hy hanteer ἐγκράτεια as deel van 'n lys wat soortgelyk is aan baie ander Hellenistiese deugdelyste wat staan teenoor ondeugde soos woede en seksuele wanpraktyke. In 1 Korintiërs 7 gaan dit om beheer oor 'n menslike impuls of begeerte, baie spesifiek die seksdrang. Maar tog is daar 'n dramatiese verskil: Paulus sien ἐγκράτεια hier as 'n besondere gawe van God! Sonder om verreweg die meeste van die gelowiges van sy tyd, vanweë hulle getroude staat, te veroordeel, is hy van mening dat daar aan 'n baie duidelik afgebakende groep gelowiges 'n besondere gawe gegee is: hulle is in staat om hulle seksuele begeertes in toom te hou. Hulle kan, sonder probleme, in die ongehude staat hulleself soveel te meer toewy aan die diens aan die Here. Juis binne die breë raamwerk hierbo uiteengesit, word hierdie groepie sterk aangemoedig om hulle besondere gawe van selfbeheersing in die vorm van onthouding indirek in diens van die gemeente te gebruik.

4. Stoïsynse selfbeheersing intensiveer bestaande tendense in die verstaan van ἐγκράτεια. 'n Ware Stoïsynse filosoof onderwerp hom aan sy rede en slaag, met ysere selfdisipline, daarin om dit wat

onder sy beheer is, in toom te hou. Ander dinge, buite sy beheer, moet gelaat word sodat wat moet gebeur, sal gebeur. Talle kere word Paulus vergelyk met die Stoïsyne. Maar tussen die stoïsinse selfbeheersing hierbo beskryf en 'n Paulus, wat as praktiese gemeente-administrateur vanuit pastorale oorwegings heel inskiklik en aanpasbaar is, is daar 'n groot verskil. Vergelyk, byvoorbeeld, hoe Paulus in 1 Korintiërs 7 'n verskeidenheid moontlikhede vir gelowiges se hantering van hulle seksualiteit aanbeveel. Voeg daarby hoedat hy in veral 1 Korintiërs 9:19-23 onteenseglik aanpasbaarheid as 'n belangrike bedieningsbeginsel aanprys. Sy hele argument is inderwaarheid gebaseer op 'n liefdevolle opbouingsbeginsel van inskiklikheid en aanpasbaarheid terwille van die welsyn van die medegelowige en uiteindelik die saak van die Here. Dat hy homself in sy hantering van sy apostelskap as voorbeeld voorhou, illustreer hoe ernstig hy daarvoor voel dat liefde geleef moet word.

5. Die tendens bestaan reeds in die Griekse wêreld om ἐγκράτεια te assosieer met asketisme en die selibaat. Veral binne die Sinisme was die gedagte dat die filosoof homself wou losmaak van die beperkinge wat gepaard gaan met volle deelname aan alle aspekte van die samelewing. Tog is hier 'n dubbelslagtigheid in die sin dat algemeen aanvaar word dat feitlik alle mense nie die selibaat of asketisme sal handhaaf nie. Daarom word daar steeds vir die huwelik en gebrek aan selfbeheersing ruimte gelaat.

Uit 1 Korintiërs blyk duidelik dat Paulus nie in sy hantering van die gedagte van selfbeheersing enigsins in 'n asketiese rigting neig nie. Inteendeel, hy verwerp asketisme, ongelukkig nie in die duidelikste taal moontlik nie! Daar is nêrens by hom sprake van 'n onttrekking van die wêreld nie. Verder is dit foutief om 1 Korintiërs 7 op sy eie te hanteer asof dit alles sê wat Paulus sou wou sê oor die huwelik.

6. Speel die gode enigsins 'n rol in die Griek se selfbeheersing? Nie direk nie. By Epiktetus is daar wel sprake van teïsme: selfbeheersing is alleenlik moontlik danksy die leiding van die gode. Andersins val die klem sterk op die mens se beheersing van homself, op dissipline as prestasie by sekere uitstaande mense. Hier sien ons sekerlik die grootste verskil tussen Paulus en die

Griekse. In 1 Korintiërs is 'n aanduiding van die agent of krag agter die beheersing nog nie so duidelik uitgespel nie. Alhoewel in hoofstuk 7 ἐγκράτεια aangedui word as 'n gawe van God, is ook daar nie 'n direkte aanduiding, soos in Galasiërs 5, dat die Heilige Gees die Gewer van die gawe is nie. Dit is te meer verrassend in die lig van die fokus op die gawes van die Gees verduidelik in die brief.

Wanneer ons by Galasiërs kom, verander die prentjie. Die moraliteit van gelowiges spruit nie voort uit hul eie ingebore kwaliteite nie - intendeel, 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. Waar daar in 1 Korintiërs nog nie klinkklare duidelikheid was oor die bron van selfbeheersing in gelowiges 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 selfverwesening geplaas het, en hanteer dit suiwer soos die ander aspekte van die vrug van die Gees. Selfbeheersing veronderstel goddelike bemagtiging en leiding. Daarsonder sal en kan gelowiges nie selfbeheerst wees nie.

7. In die Hellenistiese wêreld word ἐγκράτεια nie gebruik binne 'n apokaliptiese/eskatologiese wêreldbeeld nie. Daarenteen is Paulus se eskatologiese uitkyk op gelowiges se lewe baie duidelik. Christus het gekom en alles nuut gemaak: verhoudinge en vryhede inkluis. Hy kom spoedig weer, en dié verwagting kleur Paulus se raad ingrypend, want daar is 'n dringendheid om aan die verkondiging van die evangelie 'n groot prioriteit te gee. Die verbygaande aard van hierdie wêreld noop 'n selfbeheerste hantering van gelowiges se hantering van hul seksuele verhoudinge. Die verwagting van die ewige lewe, as oorwinnaarskroon, maak die opskorting van apostoliese regte – en by implikasie gelowiges se vryheid/reg om vleis te eet – nodig. Gelowiges se hele lewe word eskatologies gestempel.

Dat gelowiges 'n tyd van swaarkry en beproewing beleef, is 'n sentrale motief in die raad wat Paulus in 1 Korintiërs 7 ten opsigte van die huwelik en dus seksuele selfbeheersing gee. In sy hantering van sy opskorting van apostoliese regte in hoofstuk 9 speel dit klaarblyklik nie 'n wesentlike rol nie. Hy impliseer wel sy eie ontberinge (vgl 4:9-13) in vers 27, maar dit is nie 'n grondliggende motief ten opsigte van selfbeheersing nie.

8. Die Grieke kon eindeloos filosofer oor deugde en so meer. Paulus het 'n holistiese benadering: Christelike etiek is 'n lewenstyl vir gelowiges wat in Christus nuutgemaak is. Veral uit Galasiërs 5 blyk dit dat dit verkeerd sou wees om te veel te maak van individuele begrippe soos ἐγκράτεια. Hy maak doelbewus van die enkelvoud καρπὸς gebruik. 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 oor te dra sodat ook die Galasiërs daarmee kan identifiseer. Begrippe in die betekenisveld waaronder ἐγκράτεια ook ressorteer, het die funksie om Paulus se oogmerk, om teen libertinisme te waak, te bereik. Dit moet bevestig dat Christelike vryheid nie losbandigheid is nie, want beheersing deur die Gees maak van vryheid 'n dienende gemeenskapsgerigte waarde.

9. Paulus het klaarblyklik met die Helleniste akkoord gegaan dat ἐγκράτεια 'n deug is. Maar uiteraard dra dit by hom 'n Christelike kleur: dit is deel van die nuwe indikatief in die Christen se lewe en terselfdertyd 'n imperatief onder leiding van die Heilige Gees. 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. Dit is 'n deug wat teenoor seksuele en disharmoniese ondeugde – seksuele losbandigheid en woede en humeurigheid – staan. Maar binne die raamwerk van die nuwe vrye lewe in Christus onder leiding van die Gees, sou hy wou hê dat hulle ook hulle Christelike regte op so 'n beheerste en gedissiplineerde deugdelike wyse hanteer.

10. Paulus wou ook doelbewus aansluit by die Hellenistiese etiek. Hy dra genoeg kennis daarvan – soos wat uit sy gebruik van die populêre deug- en ondeuglyste of katalogusse blyk. Ek meen dat dit 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, dit 'n dramatiese nuwe inhoud te gee nie. Maar dit sou arrogant wees om sy gebruik van ἐγκράτεια as absoluut *de novo* te beskou. Anders gestel: ook by Paulus val ἐγκράτεια nog in dieselfde semantiese betekenisveld as by die ander Helleniste, want hy is óók 'n Hellenis.

Samevattend: Binne sy Hellenistiese wêreld maak Paulus 'n bewustelike keuse om 'n bekende begrip te gebruik. Dit verwoord 'n deugdelikheid wat in sy Christelike lewensbeskouing hoog aangeslaan word. Maar dan kan dit alleen 'n gawe van God, vrug van die werking van die Gees van God, wees. En dit kan nie selfverwesenliking ten doel hê nie, maar die welsyn, die onderlinge liefde en *koinonia*, van die Christelike gemeente. Dan val die klem eerder daarop dat dit 'n vrywillige begrensende hantering van vryhede is. Uiteraard kan hy dit ook gebruik as positiewe teenpool vir seksuele en disharmoniese ondeugde en daarvoor wend hy dit ook aan.

### **5.2.2 SLAAN DIE HELLENISTIESE JUDAÏSME DALK DIE BRUG TUSSEN DIE GRIEKE EN PAULUS?**

Daar was baie Jode wat groot waardering vir die Hellenistiese kultuur gehad het en werklik moeite gedoen het om dit oor te neem en te harmonieer met Judaïsme. Slaan hierdie sogenaamde Hellenistiese Judaïsme dalk die brug tussen Paulus en die Grieke?

Veral omdat dit duidelik is dat selfbeheersing nie binne die Joodse tradisie ontwikkel het tot so iets soos 'n deug nie. Dit is alleen in die Hellenistiese tydperk wat daar beïnvloeding in daardie rigting onder sekere Jode in die Diaspora te bespeur is.

**Filo van Aleksandrië** het geoordeel dat die beskaafde mens sy vleeslike begeertes uit agting vir homself beheers en homself op hierdie wyse verhef bo die sinlike wêreld tot die hoër lewe van die wetenskap en goeie dae. God is dan die Gewer van die selfbeheersing. *ἔγκράτεια* is die teenoorgestelde van begeerte en daarom is dit die grondslag van alle ander deugde. Hierdie betuening van alle begeertes kom uit in selfbeperking of selfbeheersing ten opsigte van voedsel, seks en die gebruik van jou tong. Daarom is *ἔγκράτεια* 'n voorvereiste vir menslike lewensgeluk.

Paulus ken nie so 'n sleutelrol soos Filo aan *ἔγκράτεια* toe nie. Terwyl Filo klink soos 'n Hellenis wat net 'n Joodse sousie oor sy Hellenisme gegooi het, is Paulus se etiek gedrewe vanuit sy teologie. Dieselfde onderskeid is te sien in die wyse waarop Filo selfbeheersing deurtrek tot by asketisme. Sy asketisme spruit uit 'n filosofie van kosmologiese dualisme waarin die aardse materie gedegradeer is. Binne hierdie verband het *ἔγκράτεια* ten doel om alle materiële behoeftes wat nie lewensnoodsaaklik is nie, weg te werp. Mag oor jouself is gelokaliseer in die hoër deel van die verstand, dit wil sê, die enigste deel wat dit kan regkry om die ander dele van die psige ondergeskik te maak. Daarteenoor speel nóg 'n kosmologiese nóg 'n liggaamlike dualisme so 'n wesentlike rol in Paulus se etiek. Ek sien dus nie raakpunte tussen Paulus en Filo wat hulle verstaan van *ἔγκράτεια* betref nie.

**Flavius Josefus** se bedoeling met *ἔγκράτεια* as beskrywing van die strenge leefwyse van die Esseners, is daarop gemik om hulle piëtisme en asketisme te verwoord. Hy idealiseer klaarblyklik die Esseners se vorm van asketiese piëteit en projekteer daarom 'n belangrike Hellenistiese karaktertrek daarin, want hy voel dit pas daarby. *ἔγκράτεια* is duidelik vir hom 'n uitstaande deug wat hy binne sy Hellenistiese milieu hoog aanslaan. Daarom poog hy



werklik om dit te integreer met die Israelitiese geloof en tradisies wat hom so na aan die hart lê. Die begrip ἐγκράτεια kry by hom die betekenis dat dit die identiteit van Israel as volk van God versterk.

Vir my gevoel is hierdie asketiese verstaan van ἐγκράτεια vêr verwyderd van Paulus se hantering daarvan as die teenpool van sekere ondeugde en die vrywillige begrensing van regte en vryhede.

**Die Esseners** het hulleself gesien as die ware Israeliete, die erfgename van die goddelike beloftes en die uitverkorenes van God. Totdat God ingryp en sy ware volk in ere herstel, is dit hulle verantwoordelikheid, as die voorlopers van die nuwe era, om op hulle pos te bly in reinheid en gebed. Aangesien hulle woon in die tempel van God, vereis dit uitsonderlike reinheid van hulle. Daarom kies hulle vir die selibaat en rituele onthoudinge. Hulle sou waarskynlik maklik die begrip ἐγκράτεια op hulleself toegepas het, indien hulle in Grieks gedink en geskryf het, maar dan binne 'n totaal ander raamwerk. Hoewel Josefus die Griekse begrip, ἐγκράτεια op hulle toepas, lê 'n radikaal ander motivering – reinheid - as dié van die Grieke ten grondslag van hulle optrede.

Uiteraard speel reinheid nie dieselfde rol by Paulus as by die Esseners nie. Hy gebruik dit wanneer dit inpas by sy oogmerk, veral wanneer hy die Christelike gemeenskapsdissipline aanspreek en soek na die basis van morele waardes.

“Paul’s use of righteousness terminology appears, for the most part, in connection with the believer’s entrance into the community. The requirements for entry are couched in terms of righteousness. One becomes a member through faith and not works and is thus righteous. Once one is in, and a member of the Church, one enjoys the gift of the Spirit. Paul then switches to purity terminology in order to lay the framework for the behaviour pattern of believers. This he does, for the most part, by linking purity with the concept of the divine presence. In order to maintain the presence of God’s Spirit within the

Church the believing community must be maintained in a state of purity” (Newton 1985:116).

Heinz-Wolfgang Kuhn (Dimant & Rappaport 1992:330) meen daar was direkte kontak tussen Koemraan en Paulus. Hy vergelyk die briewe van Paulus en die rolle en fragmente van die biblioteek van Koemraan met mekaar. In Galasiërs vind hy ten opsigte van die dualistiese struktuur van Paulus se denke ooreenkomste met Koemraan:

“... there are two catalogues, one of ‘vices’ and one of ‘virtues’ only in 5:19-23. They stand in opposition and are enclosed within a dualistic and eschatological framework (5:16-26). We find the same in the Rule of the Community in IV 2-6 and 9-11: a double catalogue of virtues and vices within a dualistic and eschatological framework. (III 13 - IV 26).

Kuhn gee wel toe dat daar lyste van deugde en ondeugde voorkom in die Hellenistiese filosofie, Gnostisisme en Hellenistiese Judaïsme en dat die vroeë Christene ook lief is daarvoor. Ten opsigte van Hellenistiese invloede vermeld hy spesifiek die begrip *ἐγκράτεια* soos gebruik in Galasiërs 5:23. Vir hom is die dualistiese en eskatologiese konteks egter deurslaggewend om Galasiërs 5 as ‘n aanduiding van ooreenkomste tussen Paulus en Koemraan uit te wys. Meer spesifiek: dit dui vir hom op Koemranese invloede op Paulus (Dimant & Rappaport 1992:334-6).

“It seems reasonable that Paul himself learned his Qumranian ‘shreds’ from those who had been a little closer to Qumran ideas... He must have learned these ideas from fellow Christians or other Jews at the latest in the city of Corinth.... However, it is more likely that he obtained these ideas already during the first 15 years after his conversion about 35 C.E. when he stayed in the Nabatean kingdom.” Andersins, reken hy, moes dit al vroeër in Paulus se lewe plaasgevind het: “All we can say for sure is that Paul must have had some contact, whether it was direct or, more probably, indirect before the 50s C.E.”

Ander navorsers is versigtiger om so 'n duidelike Esseense invloed op Paulus uit te wys. Pierre Benoit<sup>84</sup> (Murphy O'Connor & Charlesworth 1990:1) maan tot groter versigtigheid:

“...a warning against an imprudent tendency to accept as immediate contacts arising from direct influence what in fact may be no more than independent manifestations of a common trend of time.” Verder beklemtoon hy: “In the measure that direct influence of Qumran appears to be established, it does not necessarily follow that this influence was exercised at the very beginning, so that Christianity would derive from Essenism as from its source. This influence could rather have been exercised at a later stage, and would have assisted the movement only to express and organize itself, but would in no sense have created it” (1990:6).

Met hierdie versigtige benadering en al, kom Benoit tot die slotsom dat, wat die teologie van Paulus betref “.... Paul ....must have been familiar with the writings of Qumran, or others like them, and, whether approving or opposing them, made use of them to formulate and express the Christian message.” Hy wil egter nie daarmee sê dat die Esseense idees die hele Christelike teologie binnegedring het nie: “Firstly, the themes which are borrowed are secondary and do not form the essence of the Christian message. Secondly, when they are used, they are profoundly transformed, precisely because they are put in the service of a new and original reality” (1990:18). Ten opsigte van die dualisme waarvan Kuhn baie maak, is Benoit van mening dat, hoewel Paulus se gebruik baie naby kom aan parallelle gedeeltes in Koemraan, dien die gemeenskaplike beeldspraak eerder om 'n radikale verskil oor die koms van die eskatologiese era uit te wys:

“At Qumran the hour of conflict is yet to come and remains undetermined: for Paul, the decisive event has already taken place, and the final outcome of history is never in doubt... because Christ has already conquered and distributed the armour of light” (1990:20). Benoit waarsku met reg dat “....

---

<sup>84</sup> Sy skitterende artikel, “Qumran and the New Testament”, het reeds vroeg na die ontdekking van die Dooie Seerolle verskyn (1960), maar is nog steeds gesaghebbend danksy die gebalanseerdheid daarvan.

similarity of ‘mentality’” nie geïnterpreteer moet word as sou die “spirit” ook dieselfde wees nie.<sup>85</sup>

Ek sou ten opsigte van ἐγκράτεια by Benoit wou aansluit: Paulus se gebruik van dié begrip adem dieselfde Judaïstiese gees as die Esseners, maar waar dit hulle bring tot ‘n asketiese reinheid in afwagting van die ingryping van God, is dieselfde apokaliptiese gees by Paulus die stukrag tot ‘n volle uitleef van Christelike waardes binne die nuwe lewe in Christus. Hulle verwoord tot ‘n groot mate hoe die Paulus van voor sy bekering die begrip ἐγκράτεια moontlik verstaan het.

Laastens wil ek Paulus se gebruik van ἐγκράτεια direk vergelyk met die **Septuagint**. Dit is van wesentlike belang om in die Joodse Bybel die wortels van Paulus se gebruik van die begrip *enkrateia* te probeer naspoor, maar, in die lig van die uitgebreide gebruik en hoë waardeskatting van die begrip selfbeheersing in die klassieke en Hellenistiese Griekse wêreld, is dit werklik opvallend hoe 'n klein rol die begrip in die Joodse godsdienst speel. Daar is nie ‘n vergelykbare begrip in die Joodse etiek nie. ‘n Jood sou eerder sê dat hy met ‘n opregte hart voor sy God wandel. In die Septuagint word die begrip slegs twee keer gebruik om beheer oor jou emosies te verwoord:

1. In Genesis 43:31, wanneer Josef se gemoed vol skiet toe hy Benjamin vir die eerste keer weer sien en hy na sy kamer gaan om te huil, word ἐγκρατεύεσθαι gebruik om aan te dui dat hy weer in beheer van homself was: “Daarna het hy sy gesig gewas en teruggegaan. **Hy was weer homself** en hy het gesê: ‘Bedien die ete.’”
2. In Ester 5:10 het ons ‘n tweede geval waar ἐγκρατεύεσθαι gebruik word in ‘n soortgelyke situasie. Haman was woedend

<sup>85</sup> Vir Benoit is die Dooie Seerolle “... the writings of a thoroughly Jewish sect, influenced by syncretism, but, like the whole of Judaism of that period, preoccupied with the proximate coming of the eschatological crisis.... This attitude reflects the mentality of Judaism as it was immediately before Christianity.... In the New Testament we find the same themes and similar expressions, yet everything has been transformed from within and endowed with a new significance... Jesus’ essential role was not to be the last of a long line of teachers, but to effect by his life and work a total renewal of the whole universe... We should not be surprised, then, to find many of the older beliefs of Judaism, also found at Qumran, on the lips of Jesus and in the writings of early Christianity. He unites all of them in himself, but changes and renews them in the living synthesis of his own person” (1990:30).

toe hy Mordegai in die poort sien sit, maar “Haman het egter **sy humeur beteu**el en huis toe gegaan.”

Bogenoemde gebruike sluit in die breë aan by Paulus se gebruik daarvan in 1 Korintiërs 7 ten opsigte van die beheer oor seksuele drange. Maar Galasiërs 5 se insluiting daarvan in ‘n lys van deugde teenoor ondeugde, soos woede, gaan vir my gevoel ‘n bietjie verder en sluit meer aan by die Hellenistiese deugde.

In Spreuke 27:20 dui ἀκρατής op die feit dat slegte begeertes ‘n voortdurende risiko is waarvoor die wyse moet ligloop. Dat dit aan wat ‘n mens met jou oë kan sien, gekoppel word, bevestig dat dit hier gaan om voorwerpe wat met begeerlike oë aangekyk word. Hierdie beskrywing is ‘n tipies Joodse uitdrukking en dit kan nie maklik in verband gebring word met die Griekse hantering van ἀκρατής as ‘n ondeug nie. Vir die vertalers van die Septuagint moes dit egter naby genoeg aan die ondeug van onbeheerstheid gekom het om die slegte begeertes daarmee te vertaal. Wanneer Paulus in 1 Korintiërs 7:5 ἀκρατής gebruik is daar geen aanduiding dat hy aan Spreuke 27:20 dink nie. Sy gebruik pas meer by die tipiese Hellenistiese ondeug van gebrek aan selfbeheersing.

Die gebruike van die *enkratiese* begrippe in die apokriewe of pseudepigrafiese geskrifte moet nog aan die orde kom. Hierdie geskrifte was nie deel van die Palestynse Jodedom se kanon nie, maar is wel via die Aleksandrynse Jode, wat vir die vertaling van die Septuagint verantwoordelik was en dit daarby ingesluit het, ingevoeg tot die Joodse kanonieke tradisie. Gesamentlik reflekteer dit die latere fase van die ontwikkeling van die Wysheidsliteratuur, wat sterk deur die Hellenisme beïnvloed was. Grundmann (1966:341) is reg dat die gedagte van selfbemeestering eintlik vreemd is aan die Judaïsme, want die Jood het geglo dat sy lewe bepaal en bestuur word deur God. Dit was eers onder die invloed van die Hellenisme wat die gedagte gaandeweg ook in die Judaïsme tuisgekome het. Vergelyk in hierdie verband hoe Filo dit binne sy wêreldbeeld geïnkorporeer het.

Paulus was bekend met bovermelde gebruike van die *enkratiese* begrippe, want hy het die Septuagint gebruik. Die Wysheid van

Salomo, Die Wysheid van Jesus-Sirag, asook 2 & 4 Makkabeërs was deel van die Septuagint, terwyl Die Testament van Naftali – een van die Testamente van die Twaalf Patriarge - reeds in die eerste eeu in omloop was en dus goedskiks ook aan hom bekend kon gewees het. Laasgenoemde geskrif klink nogal baie soos 1 Korintiërs 7:5 - : “There is a time for having intercourse with one’s wife, and a time to abstain for the purpose of prayer” (Charlesworth 1983:814). Hoewel Charlesworth dit nie aandui as ‘n latere Christelike interpolasie nie, maak De Jonge dit duidelik dat die teks wat tot ons beskikking is, so verchristelik is dat dit werklik nie moontlik is om vas te stel of ons hier ‘n bron vir Paulus se siening omtrent tydelike onthouding met die oog op gebed het nie: “In any case, the text of the T12P as it lies before us now seems to be an attempt of a Christian in the second century to show Jews and Christians that the Jews were wrong in having rejected Jesus Christ as God’s Messiah..” (De Jonge 1985:74).

Die gebruike in Die Wysheid van Salomo, Die Wysheid van Jesus-Sirag en in 2 en 4 Makkabeërs weerspieël ‘n tipiese Hellenistiese siening dat ἐγκράτεια ‘n kardinale deug is. Met 'n tweedeling van die mens se bestaan, is selfbeheersing 'n aanduiding dat daardie persoon daarin slaag om die liggaamlike en emosionele met sy verstand te beheer. Dit sluit nou aan by Filo se hantering daarvan. Dit is daarom des te meer verrassend dat Paulus in sy hantering van ἐγκράτεια van hierdie gebruik afwyk. Hy stuur die Christelike verstaan van ἐγκράτεια in ‘n verrassende nuwe en betekenisvolle rigting deur die rol wat die Gees speel – wat die gawe/vrug gee – te beklemtoon; deur selfbeheersing konsekwent te hanteer as deel van ‘n waardestelsel wat voortspruit uit ‘n verhouding met Christus en dit te koppel aan ‘n medemenslike liefde wat ‘n gelowige vrywillig sy vryhede en regte laat inperk. Sodoende slaag Paulus soveel beter as die gehelleniseerde Judaïsme daarin om ‘n brug te slaan tussen die godsdiens wat hy as Jood leer ken en beoefen het, en sy gehelleniseerde Grieks-Romeinse lewens- en wêreldbeskouing. Hierin is hy natuurlik grootliks bevoordeel deur die feit dat hy die evangelie van die verlossing in Jesus Christus beleef en verkondig het.

Deur die eeue moes die verlossingsboodskap telkens grondvat in ander kulture. Paulus het baanbrekerswerk gedoen om die akkulturasieproses binne die Grieks-Romeinse kultuurwêreld aan die gang te sit. Dit het hy gedoen sonder om die basiese beginsels wat ten grondslag van die Christelike godsdiens lê, prys te gee.

Samevattend: Die Hellenistiese Judaïsme van die Septuagint verskaf die ruimte waarbinne Paulus ἐγκράτεια leer ken het, maar sy gebruik en hantering daarvan is innoverend oorspronklik. Hy gee daaraan betekenis wat uniek Christelik is. 'n Mens word stil voor die grootheid van sy God wat hom gelei het om so 'n besondere geskakeerde betekenis aan die begrip selfbeheersing te gee. Daarmee is 'n dimensie aan die Christelike etiek verleen wat dit oneindig verryk het. Die vrug van Paulus se innoverende denke kon deur die eeue in die kerk van die Here gepluk word.