

University of Pretoria etd – Bredenkamp, D S M (2001)

**'EGKR'ATEIA**  
**in die Pauliniese hoofbriewe**

**D S M Bredenkamp**

**'EGKR'ATEIA**

**in die Pauliniese hoofbriewe**

deur

**David Samuel Milne Bredenkamp**

**Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad**

**Philosophiae Doctor:**

**Nuwe-Testamentiese Wetenskap**

**Promotor:**

**Prof. Dr. S. J. Joubert**

**In die Fakulteit Teologie  
Departement Nuwe Testament  
Universiteit van Pretoria  
Pretoria, Suid-Afrika  
Oktober 2001**

**'EGKR'ATEIA**

**in the principal Pauline letters**

by

**David Samuel Milne Bredenkamp**

**Submitted as Fulfilment of the Requirements of the Degree**

**Philosophiae Doctor:**

**New Testament Science**

**Promoter:**

**Prof. Dr. S. J. Joubert**

**In the Faculty of Theology  
Department New Testament**

**University of Pretoria  
Pretoria, South Africa**

**October 2001**

**Opgedra aan my vrou, Suzette, my kinders, David, Paul, Rudolf,  
Christiaan en Luśette,  
en die Impalaparkgemeente.**

## INHOUDSOPGAWE

OPSOMMING.....	9
SUMMARY.....	11
HOOFSTUK 1: INLEIDING.....	13
1.1 Inleidend.....	13
1.2 Benaderingswyse.....	14
1.3 Afbakening van die betekenisveld waarbinne ἐγκράτεια val.....	15
1.4 Begrensing van hierdie studie.....	17
1.5 Vorige navorsing oor ἐγκράτεια.....	18
HOOFSTUK 2: DIE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια IN DIE BUIE NUWE-TESTAMENTIESE LITERATUUR.....	20
2.1 Die gebruik van die begrip in die klassieke Griekse en Hellenistiese literatuur.....	20
2.1.1 Sokrates.....	21
2.1.2 Plato.....	23
2.1.3 Isokrates.....	25
2.1.4 Aristoteles.....	26
2.1.4.1 Willekeurige (berekenende) of onwillekeurige (onberekenende) selfbeheersing of onbeheerstheid.....	28
2.1.4.2 Selfbeheersing: 'n ingesteldheid of 'n situasie- gebonde reaksie?.....	29
2.1.4.3 Selfbeheersing en uithouvermoë.....	31
2.1.4.4 Selfbeheersing as deug.....	32
2.1.5 Plutargus.....	34
2.1.6 Stoïsisme.....	35
2.1.6.1 Inleiding.....	35
2.1.6.2 Epiktetus (c50 – c138 nC).....	38
2.1.7 Sinisme.....	41
2.1.8 Die volksgebruik.....	44
2.2 Die Joodse gebruik van ἐγκράτεια.....	45
2.2.1 Filo van Aleksandrië (c20 vC-50 nC).....	45
2.2.2 Flavius Josefus (c36-100 nC).....	48
2.2.3 Die Esseners.....	50
2.2.4 Die Septuaginta.....	53
2.3 Samevattend.....	58
HOOFSTUK 3: PAULUS SE GEBRUIK VAN ἄκρασία ἢ ἄουμοῦτι EN ἀκρασία IN 1 KORINTIËRS.....	61
3.1 Die historiese situasie ter agtergrond van 1 Korintiërs.....	61
3.2 Teologie en doel van 1 Korintiërs.....	68
3.31 Korintiërs 7.....	74
3.3.1 Eksegese.....	75

3.3.1.1 Perikoop-indeling.....	75
3.3.1.2 Verklaring van perikoop 1 (verse 1-7).....	79
3.3.1.3 Verklaring van perikoop 2 (verse 8-9).....	98
3.3.1.4 Opmerking oor perikoop 5 (verse 17-24).....	103
3.3.1.5 Verklaring van perikoop 6 (verse 25-38).....	104
3.3.1.6 Verklaring van perikoop 7 (verse 39-40).....	109
3.3.2 Samevatting van 1 Korintiërs 7 en die hoofstuk se bydrae tot die verstaan van Paulus se gebruik van ἐγκράτεια..	110
3.4 1 Korintiërs 9.....	113
3.4.1 Eksegese.....	115
3.4.1.1 Perikoop-indeling.....	117
3.4.1.2 Verklaring van perikoop 1 (verse 1-2).....	119
3.4.1.3 Verklaring van perikoop 2 (verse 3-12b).....	120
3.4.1.4 Verklaring van perikoop 3 (verse 12c-18).....	122
3.4.1.5 Verklaring van perikoop 4 (verse 19-23).....	125
3.4.1.6 Verklaring van perikoop 5 (verse 24-27).....	129
3.5 1 Korintiërs 7 en 9 se bydrae tot die verstaan van Paulus se gebruik van ἐγκράτεια.....	147
3.5.1 Twee begrippe of nie?.....	147
3.5.1.1 Ooreenkomste tussen die twee hoofstukke.....	147
3.5.1.2 Verskille tussen die twee hoofstukke.....	149
<b>HOOFSTUK 4: PAULUS SE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια IN GALASIËRS.....</b>	<b>153</b>
4.1 Die historiese situasie ter agtergrond van die brief.....	153
4.2 Die samestelling en aard van die brief.....	158
4.3 Teologie en doel van die brief.....	166
4.4 Eksegese van Galasiërs 5.....	175
4.4.1 Verklaring van perikoop 1 (verse 1-12).....	176
4.4.2 Verklaring van perikoop 2 (vers 13-26).....	180
4.4.3 Verklaring van perikoop 3 (hoofstuk 6:1-10).....	195
4.6 Dié hoofstuk se bydrae tot die verstaan van Paulus se gebruik van ἐγκράτεια.....	200
<b>HOOFSTUK 5: PAULUS SE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια AS BEVESTIGING VAN SY SKEPPENDE BENUTTING VAN KONSEPTE UIT SY LEEFWÊRELD.....</b>	<b>204</b>
5.1 'n Saamgestelde portret van Paulus.....	204
5.2 Invloede op Paulus in die vorming van sy verstaan van ἐγκράτεια.....	212
5.2.1 'n Direkte vergelyking tussen die Hellenistiese en Pauliniese gebruik van ἐγκράτεια.....	212
5.2.2 Slaan die Hellenistiese Judaïsme dalk die brug tussen die Grieke en Paulus?.....	218

HOOFSTUK 6: 'N HISTORIESE OORSIG VAN DIE VERSTAAN EN GEBRUIK VAN DIE BEGRIP ἐγκράτεια IN DIE KERK.....	226
6.1 Latere ontwikkelinge rondom die gebruik van die begrip ἐγκράτεια in die Pauliniese skool.....	228
6.1.1 Die agtergrond van die briewe aan Timoteus en Titus..	228
6.1.2 Deugdelike manne en vroue in die kerk.....	229
6.1.2.1 Titus 1:5-9.....	231
6.1.2.2 Ἀκρατής in 2 Timoteus 3:3.....	234
6.1.3 Die funksie van ἐγκράτεια as deel van die beskrywing van 'n ouderling.....	235
6.1.4 Is die 'vryheid van beheerstheid' nog in lyn met Paulus se eie bedoeling?.....	235
6.1.5 Skuif die fokus na seksuele onthouding – asketisme en die selibaat?.....	237
6.2 Ontwikkelinge rondom die gebruik van die begrip ἐγκράτεια by die Apostoliese Vaders.....	238
6.2.1 Die eerste brief van Klemens aan die Korintiërs.....	239
6.2.2 Die brief van Polikarpus aan die Filippense.....	240
6.2.3 Die brief van Barnabas.....	241
6.2.4 Die tweede brief van Klemens aan die Korintiërs.....	241
6.2.5 Die Herder van Hermas.....	242
6.2.6 Samevatting van die Apostoliese Vaders se gebruik van die begrip ἐγκράτεια.....	243
6.3 Die ontwikkeling van verskillende vorme van onthouding en asketisme.....	243
6.3.1 Die Skrifgebruik van die askete.....	244
6.3.2 Die fundering van verskillende vorme van onthouding en asketisme.....	247
6.3.3 Klemens van Aleksandrië en 'n selfbeheerste lewe.....	251
6.3.4 <i>Enkratisme</i> .....	253
6.3.5 Origenes.....	254
6.3.6 Die ontwikkeling van die selibaat.....	255
6.4 Samevatting.....	256
ADDENDUM: AKTUALISERING VIR DIE KERK VAN VANDAG.....	260
BIBLIOGRAFIE.....	263

## OPSOMMING

In hierdie werk word 'n studie gemaak van die gebruik en verstaan van die begrip ἐγκράτεια (selfbeheersing) in die Pauliniese hoofbriewe. Eers word die gebruik van dié begrip in die literatuur buite die Nuwe Testament nagegaan. Daaruit blyk dit dat ἐγκράτεια 'n kardinale deug is in noue verband met σωφροσύνη (matigheid), een van die vier basiese Griekse deugde. Die klem val sterk op die ontwikkelde mens se vermoë om homself te beheer deur yser selfdissipline. Die gedagte van selfbeheersing is egter vreemd aan die Ou-Testamentiese tradisie, maar kom, via die gehelleniseerde Wysheidsliteratuur, tog die Judaïsme rondom Paulus se tyd binne.

Uit 'n eksegetiese studie van Paulus se gebruik van verskillende vorme van die begrip ἐγκράτεια in 1 Korintiërs 7:5, 9 en 9:25, asook Galasiërs 5:23, blyk dit dat hy ἐγκράτεια sien as deel van die liefde waarmee gelowiges mekaar bedien binne die ruimte van die vryheid waartoe gelowiges in Christus geroep is. Dit spruit uit goddelike bemagtiging en leiding, want dit is deel van die vrug van die Heilige Gees. Hoewel Paulus die begrip ook as 'n deug hanteer, is dit nie vir hom primêr 'n persoonlike karaktertrek nie, want dit dui vir hom veral op die beheerste en opofferende behartiging van regte en voorregte binne verhoudinge in die geloofsgemeenskap. Daarvan is sy eie apostelskapstyl 'n voorbeeld, want hy is bereid om sy reg op vergoeding vir die uitdra van die evangelie, prys te gee. Om dit toe te lig, gebruik hy die beeld van 'n atleet wat, met die oog op sy doelwitte, bereid is om sekere regte prys te gee. Gelowiges behoort ook so weldadig teenoor mekaar te wees.

Tog is dit so dat, wat betref die beheersing van seksuele drange, Paulus se gebruik van ἐγκράτεια verder gaan. Sonder om die huwelik te veroordeel, is hy van mening dat aan 'n baie duidelik afgebakende groep gelowiges die gawe gegee is om, sonder probleme, hulle seksuele drange in toom te hou. Vir hulle raai hy aan om, binne die selibaat, hulle soveel te meer diensbaar toe te wy aan die Here.

Wanneer Paulus se gebruik van ἐγκράτεια met die gebruik buite die Nuwe Testament vergelyk word, bevestig dit sy skeppende benutting van konsepte uit sy leefwêreld. Nie die klassieke of Hellenistiese verstaan van ἐγκράτεια nie, maar wel die gehelleniseerde Judaïsme van die Septuagint verskaf die ruimte waarbinne Paulus ἐγκράτεια leer ken het. Tog is sy hantering van dié begrip innoverend oorspronklik. Deur die Christelike siening van ἐγκράτεια weg te draai van die Hellenistiese selfgesentreerdheid en te fokus op 'n liefdevolle en altruïstiese hantering van vryhede en regte, het hy die begrip volledig gekersten.

'n Studie van die kerk se interpretasie van Paulus toon duidelik aan dat die kerk Paulus meestal misverstaan het en ἐγκράτεια weer verstaan en hanteer het as die klassieke en Hellenistiese deug van **selfdissipline**. Dit lei tot die uitgebreide voorkoms van asketisme en die selibaat in die kerk. Ook sekere sieninge wat lei tot werkheiligheid en piëtisme kan daarheen teruggevoer word.



**SLEUTELTERME:**

ἐγκράτεια

selfbeheersing

selfdissipline

deug

vrug van die Heilige Gees

gawe

selibaat

asketisme

vryheid

regte

1 Korintiërs 7

1 Korintiërs 9

Galasiërs 5

## SUMMARY

This work embarks on a study of the use and interpretation of the term ἐγκράτεια (self-control) in the principal Pauline letters. But, first of all, a study is made of the use of this term in the literature outside the New Testament. It becomes clear that ἐγκράτεια was a cardinal virtue closely associated with σωφροσύνη (temperance), one of the four basic Greek virtues. The emphasis fell particularly on the educated person's ability to control himself through strict self-discipline. However, this idea of self-control is alien to the tradition of the Old Testament. Only through the Hellenised Wisdom literature it became part of the Judaism of Paul's time.

Through an exegetical analysis of Paul's use of the modes of the term ἐγκράτεια; in 1 Corinthians 7:5, 9 and 9:25, as well as in Galatians 5:23; it becomes clear that to him ἐγκράτεια was part of the love with which believers served one another, within the freedom to which Christ has called them. It was the result of divine empowerment and control, because it was part of the fruit of the Holy Spirit. Although Paul also utilised the term as a virtue, to him it was not primarily characteristic of a person, but rather characterised the restrained and sacrificial managing of rights and privileges in relationships within the faith community. His own style of apostleship was a good example, because he willingly gave up his right to receive recompense for preaching the gospel. He illustrated this behaviour with the metaphor of an athlete's willingness to disregard certain rights with the eye on his goal. Believers should similarly be charitable towards one another.

Nevertheless, regarding the control of sexual desires, Paul went a little further in his use of ἐγκράτεια. Although he did not denounce matrimony, it was his opinion that a distinctly demarcated group of believers received the gift to easily control their sexual desires. He advised them to stay celibate in order to devote themselves even more to God's service.

Comparing Paul's utilisation of ἐγκράτεια with the use of writers outside the New Testament, confirms his creative harnessing of concepts from the cultures in his environment. But it was not the classical or Hellenistic interpretation of ἐγκράτεια that influenced him. The Hellenised Judaism of the Septuagint formed Paul's concept of ἐγκράτεια. Nevertheless, his utilisation of the term was innovative original: by angling the Christian view away from the Hellenistic self-centredness, and focusing it on a loving and altruistic managing of rights and liberties, he thoroughly christianised the term.

A study of the church's understanding of Paul reveals that his use of ἐγκράτεια was mostly misunderstood. Again the term was understood and utilised as depicting the virtue of **self**-discipline in the classical and Hellenistic sense of the word. This, in turn, led to widespread incidence of asceticism and celibacy in the church. Even some views that lay behind modern day legalism and pietistic tendencies, originated from this understanding by the church of ἐγκράτεια.

**KEYWORDS:**

ἐγκράτεια  
self-control  
self-discipline  
virtue  
fruit of the Spirit  
gift of the Spirit  
celibacy  
asceticism  
freedom  
right  
1 Corinthians 7  
1 Corinthians 9  
Galatians 5

## HOOFSTUK 1

### INLEIDING

#### 1.1 INLEIDEND

Christene spreek meermale die versugting uit dat hulle 'n behoefte het aan groter selfbeheersing. Dit is klaarblyklik 'n eienskap wat met Christenskap geassosieer word, maar gelowiges se belewenis is dat hulleself nog nie die verlangde standaard van selfbeheersing bereik het nie. Meestal klink dit of gelowiges daarmee hulle beheersing van hulle humeur, eet- en drinkgewoontes en moontlik hulle hantering van onnoembare begeertes in die oog het. Onbeheerstheid en ongedissiplineerdheid, as antitese van 'n gedissiplineerde of selfbeheerste Christelike lewe, is afkeurenswaardig en pas nie by 'n volgeling van Jesus Christus nie.

Dat gelowiges 'n behoefte het om 'n meer gedissiplineerde of beheerste lewe te lei, blyk ook uit die talle populêre geskrifte oor dié onderwerp wat verskyn. 'n Goeie voorbeeld is Donald Whitney se "Spiritual Disciplines for the Christian Life" (1992). Hy verduidelik: "The Spiritual Disciplines are those personal and corporate disciplines that promote spiritual growth.... I can say that I've never known a man or woman who came to spiritual maturity except through discipline" (1992:15). Hy beoog om die Skriftuurlike maniere te beskrywe waarop Christene hulleself kan dissiplineer in gehoorsaamheid aan die Skrif (1992:14). Geestelike dissiplines wat hy voorstel is, onder andere, gebed, aanbidding, stilte, vas en diens.

Na my mening is daar 'n groot behoefte aan duidelikheid oor wat die werklike Bybelse betekenis van selfbeheersing is. Te veel vreemde betekenis kry hedendaags 'n Skriftuurlike baadjie. Neem byvoorbeeld die tipiese postmoderne mens se siening en hantering van selfbeheersing. Dit is nie alleen uiters interessant nie, maar bied ook verrassende insig op die mens van vandag se lewensuitkyk. Vir baie beteken dit dat jy nie toelaat dat iemand anders, ook iemand Anders, jou lewe beheers en jou vryheid beperk nie. Jy aanvaar self verantwoordelikheid vir jou lewe, want jy

slaag daarin om selfbeheersing te beoefen. Ander mense, met minder selfdissipline, verloor hulle selfbeheersing maklik en daarom kyk jy meewarig neer op die wat gebrek aan selfbeheersing het. Natuurlik besluit jyself wat is gebrek aan selfbeheersing: seksuele verhoudinge waarvoor jy lus het of die verloor van jou humeur hoef dus nie te dui op gebrek aan selfbeheersing nie. Hierdie sienings kom ook tot uiting in die Christelike etiek van vandag. Aan die een kant skyn dit of selfbeheersing nie meer 'n deug is wat van 'n Christen verwag kan word nie, want sy vryheid in Christus moet nie beperk word nie. Hy bak graag in die sonskyn van God se genade, maar wil nie graag herinner word aan die volle implikasies van geloofsgehoorsaamheid nie. Dit het tot gevolg dat, wat baie gelowiges se lewe aan betref, dit haas onmoontlik geword het om dit enigsins te onderskei van ongelowiges s'n. Baie gelowiges staan net nie meer uit as ligdraers in 'n donker wêreld nie.

Aan die ander kant is die fundering vir selfbeheersing van sommige gelowiges onrusbarend soortgelyk aan die humanistiese post-Christelike denke: D G Kehl ("The forgotten Fruit of the Spirit")<sup>1</sup> moedig gelowiges aan tot selfdissipline en vereis daarvoor "the believer's daily dozen" - twaalf dinge wat jy moet sorg dat jy elke dag doen, want selfbeheersing is "... also a fruit of the spirit." Selfbeheersing word so niks anders as mensewerk met slegs lippediens aan die vernuwende werk van Christus en die leiding deur die Gees.

Daarom kan dit groot waarde hê om opnuut te kyk na hierdie aspek van die vrug van die Gees in die lewe van die gelowige.

## **1.2 BENADERINGSWYSE**

My bedoeling is om Nuwe Testamentiese teologie te beoefen binne 'n geloofsperspektief. Ek glo nie dit is moontlik om wetenskap neutraal te beoefen nie. Derhalwe fokus ek op die Bybel as die Woord van God en wil met hierdie studie graag 'n bydrae lewer om die veelkleurige Woord beter te verstaan en help om dit betekenisvol in gelowiges se lewens te integreer. Die indikatief van

---

<sup>1</sup> In *Christianity Today* (7-10-1983:33).

God se verlossingswerk in Jesus Christus is onlosmaaklik verbind aan die imperatief van 'n geloofsgehoorsame lewe.

Terwyl ek groot waardering het vir – en dankbaar gebruik maak van – 'n filologiese studie soos wat Helen North van σωφροσύνηgemaak het (1966)<sup>2</sup>, is my fokus meer teologies van aard. Wanneer ek bronne buite die Nuwe Testament ondersoek, is dit alleen met die oogmerk om Paulus se gebruik van die begrip beter te probeer verstaan.

Ek sou my benadering tot die onderwerp vanuit 'n kommunikatiewe hoek wou doen – bedoelende daarby dat 'n sender 'n sekere boodskap aan 'n sekere ontvanger wou stuur. Daarvoor gebruik hy kommunikatiewe metodes en wend hy sekere begrippe aan. Hierdie begrippe, waarvan *enkrateia* een is, moet binne daardie spesifieke raamwerk verstaan word. Die oogmerk van hierdie studie is om een so 'n begrip, *enkrateia*, van 'n betekenisraamwerk te voorsien.

### 1.3 AFBAKENING VAN DIE BETEKENISVELD WAARBINNE ἐγκράτεια VAL

Ἐγκράτεια en sy verwante vorme in die Nuwe Testament vorm deel van 'n subbetekenisveld wat gekarakteriseer kan word as "selfbeheersing". Hierdie subbetekenisveld val op sy beurt binne die groter betekenisveld van "morele en etiese kwaliteite en verwante gedrag" (Louw & Nida 1988:743, 751-753).

Die volgende woorde kan geïdentifiseer word in die Nuwe Testament as woorde wat gebruik word om positiewe en negatiewe fasette van hierdie subbetekenisveld aan te dui:

1.3.1 ἐγκρατεύομαι (ww), ἐγκράτεια (s.nw)  
en ἐγκρατής (b.nw).

Die werkwoord beteken om volledige beheer uit te oefen oor begeertes en dade, byvoorbeeld 1 Korintiërs 9:25: "Almal wat aan 'n wedstryd deelneem, **ontsê hulleself** allerlei dinge...."

<sup>2</sup> "My aim has been to trace the development of the concept from its earliest appearance in the Homeric poems to its transformation into a Christian virtue in the fourth century of our era" (1966:vii).

Εγκράτεια is op sy beurt die abstrakte selfstandige naamwoord wat selfbeheersing beteken soos Paulus dit byvoorbeeld in die lys van die vrug van die Gees gebruik in Galasiërs 5:23, terwyl ἐγκρατής as byvoeglike naamwoord beteken om selfbeheerst te wees, byvoorbeeld Titus 1:7-8: "'n Ouderling moet .....**selfbeheers**... (wees)."

### 1.3.2 χαλιναγωγέω

Dit word gebruik in die figuurlike sin van in toom te hou, byvoorbeeld Jakobus 1:26: "... maar **hy hou** nie sy tong **in toom** nie, bedrieg hy homself."

### 1.3.3 νήφω

Om op te tree met bedwang, selfbeheersing, soberheid of gematigdheid, byvoorbeeld 1 Tessalonisense 5:8: "Maar ons wat van die dag is, **moet nugter wees.**"

### 1.3.4 νηφάλιος

Dit wys op optrede op 'n beheerste, bedwonge manier, byvoorbeeld 1 Timoteus 3:2: "'n Ouderling **moet nugter wees....**"

### 1.3.5 γυμνάζω

Om jouself te beheers met deeglike dissipline, selfdissipline, byvoorbeeld 1 Timoteus 4:7: "**Oefen jou** liever om in toewyding aan God te lewe."

### 1.3.6 ὑπωπιάζω

Om in die figuurlike sin jou liggaam onder totale beheer te hou, met die implikasie van harde oefening en kastyding as deel van dissipline, byvoorbeeld 1 Korintiërs 9:27: "Maar ek **oefen** my liggaam en bring dit onder beheer ....."

### 1.3.7 ἀπειδία

Ysere selfbeheersing met die suggestie van 'n asketiese en selfkastydende houding, byvoorbeeld Kolossense 2:23: "Hierdie leerstellings het wel 'n skyn van wysheid met hulle

selfgemaakte godsdien, danige nederigheid en **streng beheersing** van die liggaam ....."

### 1.3.8 ἀκρασία

Om nie daarin te slaag om selfbeheerst te wees nie, gebrek aan selfbeheersing, byvoorbeeld 1 Korintiërs 7:5: "..... sodat Satan julle nie miskien weens julle **gebrek aan selfbeheersing** verlei nie."

### 1.3.9 ἀκρατής

Gebrek aan selfbeheersing, onbeheers, bandeloos, byvoorbeeld 2 Timoteus 3:3: "... hulle sal liefdeloos en onversoenlik wees, kwaadpratere, **bandeloos** en wreed, sonder liefde vir die goeie..."

In die Pauliniese hoofbriewe is die sentrale begrip in hierdie subbetekenisveld die woordgroep ἐγκρατ- wat sy betekenis kry van die stam κρατ wat wys op mag en heerskappy en wat die mag of heerskappy uitdruk wat jy oor jouself of oor iets het. Die sentrale betekenis tree mooi na vore in die adjektief ἐγκρατής. Suiwer wat vorm aanbetref, kan dit afgelei word van ἐν κράτει (ῶν) wat beteken om "in mag te wees." Εγκρατής het dus die sentrale betekenis van iemand wat in 'n magsposisie of heersersposisie is, wat mag - feitelik of geestelik - het oor iets, in besonder oor jouself (Grundmann 1966:339). Hierdie twee betekenis, mag oor iets en mag oor jouself, kry op verskillende stadia van die ontwikkelingsgeskiedenis van die woord die klem.

In die Nuwe Testament kom hierdie woordgroep nie in die evangelies voor nie. Dit is verrassend wanneer 'n mens in gedagte hou dat latere skole Johannes die Doper as 'n *enkraatiese* askeet beskou het. In die Pauliniese hoofbriewe kom dit slegs in Galasiërs (5:23) en 1 Korintiërs (7:5, 9; 9:25) voor. Verder word dit gebruik in Handeling 24:25, 2 Petrus 1:6 en Titus 1:8. Ακρατής kom voor in 2 Timoteus 3:3 terwyl Jesus in Matteus 23:25 die Fariseërs beskuldig van ἀκρασία in die betekenis van onmatigheid (Grundmann 1966:342).



## 1.4 BEGRENSING VAN HIERDIE STUDIE

Hierdie studie beoog nie om die betekenisveld "selfbeheersing" in die hele Nuwe Testament te ondersoek nie. Om die studie nie te wydlopend te maak nie, beperk ek my doelbewus op tweërlei wyse. Enersyds beperk ek my tot ἐγκράτεια en verwante vorme vanweë sy besondere belangrikheid binne gemelde betekenisveld en andersyds tot die Pauliniese hoofbriewe. Dat selfbeheersing as 'n Christelike deug 'n groot rol in gelowiges se lewe speel is grootliks te danke aan Paulus se kerstening van hierdie begrip. Ek gee wel kortliks aandag aan die gebruik van begrippe in die betekenisveld van beheerste en verstandige optrede in die pastorale briewe en ontwikkelinge daarna in die dogma-geskiedenis, want ek wil werklik poog om hierdie studie te aktualiseer vir vandag. Om die Pauliniese gebruik egter binne die breër raamwerk van die destydse wêreld te kan visualiseer, gaan ek eers kyk na ἐγκράτεια in die buite Nuwe-Testamentiese literatuur.

Dit is ook nodig om duidelik te maak dat ek op ἐγκράτεια fokus en nie op σωφροσύνη nie. Die twee begrippe loop dwarsdeur die antieke geskiedenis hand aan hand (vgl. North se studie 1966, veral 124 e.v.). Die Pauliniese hoofbriewe is 'n verrassende uitsondering. Paulus gebruik σωφρόνως in Rom 12:3 om 'n beskeie houding by die gelowige aan te moedig. Takseer jouself reg as iemand wat ook jou geloof van God ontvang het. In 2 Korintiërs 5:13 gebruik hy die begrip om die teenoorgestelde van geestesvervoering uit te beeld – iemand wat met 'n heldere verstand ander lei in hulle geloof. Maar σωφροσύνη gebruik hy nie! Hy moes sekerlik met die begrip bekend gewees het. Daarom lyk dit na 'n doelbewuste en beplande ignorering van hierdie een van die vier primêre Griekse deugde ten gunste van ander begrippe, soos ἐγκράτεια. Derhalwe draai hierdie studie – met my vermelde oogmerke – om laasgenoemde begrip.

## 1.5 VORIGE NAVORSING OOR ENKRATEIA

Navorsing oor die begrip *enkrateia* in sy Nuwe Testamentiese gebruik is, veral in die Gereformeerde wêreld, verstommend skraal.

Vanuit die Katolieke tradisie is daar veel meer studie gedoen, maar dan val die klem eerder op 'n dogma-historiese benadering.

Verder val dit op dat navorsers selde op *enkrateia* konsentreer omdat dit doodgewoon gereken word as deel van 'n asketiese leefwyse. En oor asketisme is daar al eindeloos nagevors.....

Behalwe artikels in Kittel (Grundmann 1966:339 e.v.) en die Reallexikon (Chadwick:1962:343 e.v.) is dit slegs Hill (1976:70 e.v.) wat in 'n artikel in die Australiese "The Reformed Theological Review" baie spesifiek op Paulus se gebruik van die begrip ingegaan het. Tereg merk hy op dat 'n begrip wat so 'n wesentlike rol speel in die bepaling van die gelowige se etiese lewe, nie verdien om uitgeskuif te word na die periferie van die Pauliniese etiek nie.

Ek vertrou dat hierdie studie 'n bydrae sal lewer om aan *enkrateia* sy regmatige plek in die Christelike etiek te gee.

## HOOFSTUK 2

### DIE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια IN DIE BUIE NUWE-TESTAMENTIESE LITERATUUR

#### 2.1 DIE GEBRUIK VAN DIE BEGRIP IN DIE KLASSIEKE GRIEKSE EN HELLENISTIESE LITERATUUR

Die begrip, in beide die bogemelde betekenisse van mag oor jouself of mag oor iets, speel 'n baie belangrike rol in die filosofiese etiek van die klassieke Griekse literatuur. Dit is daarom van groot waarde om 'n studie te maak van die voor-Christelike gebruik van die begrip ἐγκράτεια. Aan die een kant help dit om die begrip beter te verstaan, aangesien dit nie 'n Ou Testamentiese begrip was nie, en aan die ander kant sal daaruit duideliker kan blyk of Paulus se gebruik en verstaan daarvan die voor-Christelike gebruik kontinueer of wysig.

Ek gee vervolgens aan 'n aantal filosowe aandag, hoofsaaklik vanweë hulle gebruik van die begrip ἐγκράτεια. Sokrates, Plato en Aristoteles kom onder die loep vanweë hulle sentrale rol in die klassieke Griekse filosofie en Isokrates omdat sy gebruik besondere lig werp op die klassieke betekenis van die begrip. Plutargus, as tydgenoot van Paulus en verteenwoordiger van die Middel-Platoniste, kry ook kortliks aandag.

Ek ag dit ook nodig om kortliks by die Stoïsyne en Siniste stil te staan en sonder dan ook vir Epiktetus individueel in dié verband uit. Dit lyk nie of daar moontlike raakpunte tussen die Epikureërs en Paulus is nie en daarom laat ek hulle buite rekening.

Dit is belangrik om Klauck se opmerking oor die rol van die filosowe in die klassieke en Hellenistiese tydperke in ag te neem: “We should bear in mind that no other providers of pastoral care or therapists existed in the classical period; this task had to be taken on by the philosophers” (2000:332). 'n Mens kan dus verwag om 'n soortgelyke benutting van begrippe by die filosowe te vind as wat jy in pastorale briewe soos die van Paulus het.

### 2.1.1 SOKRATES

Sokrates, soos weergegee deur Xenophon, was die eerste filosoof wat ἐγκράτεια as etiese begrip belangrik geag het. Hy heg groot waarde aan die beheer van sinlike hartstog en verklaar dat ἐγκράτεια die grondslag vorm van deug en godsdiens (Chadwick 1962:343). In Xenophon se tekening van Sokrates is ἐγκράτεια een van drie komponente van σωφροσύνη, maar hy sê tog ook dat eersgenoemde die fondament van alle deugde is (*Memorabilia* 1.5.5, vgl. North 1966:126). In twee kostelike gesprekke gee Xenophon Sokrates se gevoel oor selfbeheersing weer: Hy skryf:

διαλεγόμενος προετρέπετο πάντων μάλιστα  
τοὺς συνόντας πρὸς ἐγκράτειαν. (“moreover, in his  
conversation he exhorted his companions to cultivate self-  
control above all things.”)<sup>3</sup> en die slotsom:  
ἄριστον ἀνθρώπῳ ἐγκράτεια εἶναι; (“..that self-control is a  
very great blessing to a man?” Crane 1998: *Memorabilia*  
4.5.8).

Luister hoe besing hy die vreugdes van die selfbeheerste:

ἀλλὰ μὴν τοῦ μαθεῖν τι<sup>4</sup> καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ τοῦ  
ἐπιμεληθῆναι τῶν τοιούτων τινός, δι’ ὧν ἂν τις καὶ τὸ  
ἑαυτοῦ σῶμα καλῶς διοικήσειε καὶ τὸν ἑαυτοῦ οἶκον  
καλῶς οἰκονομήσειε καὶ φίλοις καὶ πόλει ὠφέλιμος  
γένοιτο καὶ ἐχθρῶν κρατήσειεν, ἀφ’ ὧν οὐ μόνον  
ὠφέλεια, ἀλλὰ καὶ ἡδοναὶ μέγιστα γίνονται, οἱ μὲν  
ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι πράττοντες αὐτὰ οἱ δ’ ἀκρατεῖς  
οὐδενὸς μετέχουσι..

<sup>3</sup> G R CRANE, Ek is baie dankbaar vir die hulp van die moderne tegnologie in die hedendaagse navorsing. Danksy die beskikbaarheid van geweldige omvattende bronne op die Internet, is dit vir 'n navorser tans dae moontlik om direk by die oorspronklike bronne uit te kom op 'n uiters gebruikersvriendelike wyse. Vir hierdie studie van die Griekse wysgere was ek onder andere aangewese op die Perseus Project van die Tufts Universiteit te vinde by **THE PERSEUS PROJECT**, <http://www.perseus.tufts.edu>, XENOPHON, *Memorabilia* 4.5.1.

<sup>4</sup> Die Griekse tekste in hierdie hoofstuk is direkte aanhalings van die tekste soos The Perseus Project dit vrylik beskikbaar stel op die Internet. Die afwesigheid van sekere aksente is vreemd, maar word nie deur hulle verduidelik nie.

("Moreover, the delights of learning something good and excellent, and of studying some of the means whereby a man knows how to regulate his body well and manage his household successfully, to be useful to his friends and city and to defeat his enemies -- knowledge that yields not only very great benefits but very great pleasures -- these are the delights of the self-controlled; but the incontinent have no part in them" Crane 1998: Memorabilia 4.5.10). Dit is duidelik dat hy oortuig is dat deur selfbeheersing iemand 'n ryker, voller, gelukkiger en vrugbaarder lewe kan lei.

Die ander gesprek is tussen Sokrates en Aristippus oor die waarde van selfbeheersing:

ἔδόκει δέ μοι καὶ τοιαῦτα λέγων προτρέπειν τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν πρὸς ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου."

("In other conversations I thought that he exhorted his companions to practise self-control in the matter of eating and drinking, and sexual indulgence, and sleeping, and endurance of cold and heat and toil" Crane 1998: Memorabilia 2.1.1). Hy kom tot die slotsom dat ons hier met 'n deug te doen het wat iemand in staat stel om goed te regeer: "If then we classify those who control themselves in all these matters as 'fit to rule', shall we not classify those who cannot behave so as men with no claim to be rulers?" (Crane 1998: Memorabilia 2.1.7).

Maar die jongman laat hom nie so maklik oortuig nie en daarom vertel Sokrates die verhaal wat Prodikus vertel van Herkules wat die twee dames, Deug en Ondeug, se pad kruis. Eersgenoemde verseker hom dat selfbeheersing, hoewel die moeiliker weg, veel groter beloning inhou:

"For of all things good and fair, the gods give nothing to man without toil and effort. If you want the favour of the gods, you must worship the gods: if you desire the love of friends, you must do good to your friends: if you covet honour from a city, you must aid that city: if you are fain to win the admiration of all

Hellas for virtue, you must strive to do good to Hellas: if you want land to yield you fruits in abundance, you must cultivate that land: if you are resolved to get wealth from flocks, you must care for those flocks: if you essay to grow great through war and want power to liberate your friends and subdue your foes, you must learn the arts of war from those who know them and must practise their right use: and if you want your body to be strong, you must accustom your body to be the servant of your mind, and train it with toil and sweat” (Crane 1998: Memorabilia 2.1.27).

Vir Sokrates is selfbeheersing dus ‘n kardinale deug wat ten grondslag lê van die deugdelike se hele optrede. Hierdie etiek van selfbeheersing het Sokrates self dan ook by uitstek uitgeleef. Plato sê in hierdie verband dat hy Sokrates bewonder, want hy stel ‘n navolgenswaardige voorbeeld (Edwards 1992:506).

Vir die Sokrates wat Xenophon vir ons skets, het σωφροσύνη ‘n wyer betekenis terwyl ἐγκράτεια meer beperk is tot die beheer oor eetlus en begeertes (North 1966:130).

## 2.1.2 PLATO

Die invloed van Plato op die klassieke filosofiese denke was ontsaglik groot. In die woorde van Strom (2000:37): “...the basic patterns of Plato’s thought largely set the debate throughout antiquity”<sup>5</sup> (Strom 2000:37).

Plato maak eienaardig genoeg, nie baie gebruik van die begrip *enkrateia* nie – slegs twee keer.<sup>6</sup> Vir hom is σωφροσύνη een van die vier uitstaande deugde wat hy in sy Republiek wil hê. Hy word dan ook beskou as die grondlegger van die idee van vier kardinale deugde (North 1966:151). Matthew Arnold vertaal σωφροσύνη binne hierdie verband met ‘soberheid’.<sup>7</sup> In sy verstaan van soberheid is *enkrateia* inbegrepe, want “(t)emperance surely means

<sup>5</sup> Strom (2000:37). Hy gee in sy werk ‘n uiters goeie samevatting van die ontwikkeling van die Griekse denke: vgl. veral pp. 23-72.

<sup>6</sup> G R CRANE, The Perseus Project, <http://www.perseus.tufts.edu>, Jul 1998, Word Frequency in Greek.

<sup>7</sup> G R CRANE - Plato Republic:430e, voetnoot 1.

a kind of orderliness, a control (ἐγκράτεια of certain pleasures and appetites” (Ebenstein 1966:34). Soberheid is om meester oor jouself te wees. κρείττω αὐτοῦ. Dit beteken dat daar ‘n beter en slegter deel van die mens in homself is en soberheid behels dat die beter deel die beheer het. In die staat is daar ‘n groot klomp smake, plesiere en pyne, veral onder die kinders, vroue en slawe, aanwesig. In sy Republiek sal hierdie begeertes van die ondergeskikte massas (die slegter deel) beheer word deur die klein groepie (die beter deel van die staat) wat in soberheid beheer het oor hulleself, sodat die hele gemeenskap “can be called master of itself and in control of pleasures...” Danksy die soberheid van die leiersgroep sal daar, aldus Plato, harmonie in die Republiek wees. Juis om die harmonieuse saamleef te verkry, ag hy soberheid so hoog in sy ideale staat (Ebenstein 1966:35).

In sy gesprek oor watter gedigte wenslik is om die jeug aan bloot te stel, maak Plato van σωφροσύνη en ἐγκράτεια as wissel terme gebruik: οὐ γὰρ οἶμαι εἶς γε σωφροσύνην νέοις ἐπιτήδεια ἀκούειν (“They certainly are not suitable for youth to hear for the inculcation of self-control”). En ‘n paar reëls verder: δοκεῖ σοι ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ ἀκούειν νέω; (“..do you think the hearing of that sort of thing will conduce to a young man's temperance or self-control?” Crane 1998: Plato Republic 390). Aldus Ebenstein, is dit vir Plato die waarde van kuns: “The main, perhaps only, value of art is moral education, particularly self-control: And for the mass of mankind that chiefly means obeying their governors, and themselves governing their appetite for the pleasure of eating and drinking and sex” (Ebenstein 1966:9).

Daar is dus myns insiens geen gronde vir Chadwick om die afleiding te maak dat Plato die begrip σωφροσύνη gebruik om die meer beskaafde aspek van selfbeheersing aan te dui, terwyl ἐγκράτεια die meer vulgêre uitdrukking daarvan is nie (1962:344). Plato slaan die deug van soberheid hoog aan en selfbeheersing is gewoon deel daarvan.

Plato se gebruik van die begrip *enkrateia* bevestig vir ons die klassieke skrywers se verstaan van die begrip as synde 'n inherente deug van soberheid, waarby selfbeheersing inbegrepe is, waaroor veral sekere mense (soos die regeerder-filosof) beskik tot welsyn van hulleself en die staat.

### 2.1.3 ISOKRATES

Isokrates (436-338 vC), 'n leerling van Sokrates en Plato, se verstaan van *enkrateia* is tipies van sy tyd. Hoewel hy slegs twee keer in die bronne tot ons beskikking *enkrateia* gebruik, werp sy gebruik baie lig op die klassieke betekenis van die begrip. Ek haal die hele paragraaf aan terwille van groter duidelikheid van sy gedagtegang:

ὕφ' ὧν κρατεῖσθαι τὴν ψυχὴν αἰσχρὸν, τούτων ἐγκράτειαν ἄσκει πάντων, κέρδους, ὀργῆς, ἡδονῆς, λύπης. ἔσει δὲ τοιοῦτος, ἐὰν κέρδη μὲν εἶναι νομίζῃς δι' ὧν εὐδοκιμήσεις ἀλλὰ μὴ δι' ὧν εὐπορήσεις, τῇ δὲ ὀργῇ παρ ἀπλησίως ἔχῃς πρὸς τοὺς ἀμαρτάνοντας ὥσπερ ἂν πρὸς ἑαυτὸν ἀμαρτάνοντα καὶ τοὺς ἄλλους ἔχειν ἀξιώσεως, ἐν δὲ τοῖς τερπνοῖς, ἐὰν αἰσχρὸν ὑπολάβῃς τῶν μὲν οἰκετῶν ἄρχειν ταῖς δ' ἡδοναῖς δουλεύειν, ἐν δὲ τοῖς πονηροῖς, ἐὰν τὰς τῶν ἄλλων ἀτυχίας ἐπιβλέπῃς καὶ αὐτὸν ὡς ἄνθρωπος ὧν ὑπομιμνήσκῃς.

("Practice self-control in all the things by which it is shameful for the soul to be controlled, namely, gain, temper, pleasure, and pain. You will attain such self-control if you regard as gainful those things which will increase your reputation and not those which will increase your wealth; if you manage your temper towards those who offend against you as you would expect others to do if you offended against them; if you govern your pleasures on the principle that it is shameful to rule over one's servants and yet be a slave to one's desires; and if, when you are in trouble, you contemplate the misfortunes of others and remind yourself that you are human.")<sup>8</sup>

<sup>8</sup> CRANE Gregory R (red.) The Perseus Project, <http://www.perseus.tufts.edu>, Aug 1998, ISOCRATES, To Demoncus, 1.21.



Skranterheid en moed lê selfs slegte mense aan die dag, maar τὴν δὲ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην ἴδια κτήματα τῶν καλῶν κἀγαθῶν ὄντα. ("whereas justice and temperance are the possessions of the good and noble alone" Crane 1998: Nicocles or the Cyprians 3.43). Daarom roem hy hom in sy σωφροσύνην ἐγκράτειαas deugde wat alleen by die edeles te vinde is. Die deugdelike mens se beoefening van selfbeheersing onderskei hom van die onbeheerste massas. Hy beheers sy drang na rykdom en bou eerder aan sy reputasie; hy beheers sy woede soos wat hy graag sou wou hê ander teenoor hom sal doen; hy verslaaf hom nie aan plesiere nie en wetende dat die menslike lewe teenspoed inhou, laat hy nie toe dat dit hom onderkry nie.

Isokrates maak dus die punt dat selfbeheersing onder andere ten grondslag lê van die belangrikste deugde waaroor die edele mens beskik. In □□□□□□□□□□ is die sleutel opgesluit sodat jy, veral nie in jou jeugjare, skande maak nie. Terwyl ander filosowe moontlik meer in diepte op sake ingegaan het, was dit Isokrates wat, danksy 'n groter gehoor, meer invloedryk was in die jare wat volg (North 1966:146 e.v.).

#### 2.1.4 ARISTOTELES

Aristoteles se uitvoerige bespreking van ἐγκράτεια is van groot waarde om lig te werp op die klassieke betekenis wat die begrip gehad het. Daarsonder sou ons werklik baie moeiliker die ryke skakeringe van die gedagte van selfbeheersing kon bepaal. Dat dit juis dié filosoof met sy statuur, insig en invloed moes wees wat die nalatenskap gelaat het, is voorwaar 'n onverwagte bonus. Hy help ons om die motiewe vir selfbeheersing beter te verstaan en gee groter vastigheid aan verskillende deugde se betekenis, want hy probeer werklik om die trefwydte van elke individuele deug te omskryf (North 1966:198 e.v.). Dit is veral in twee van sy geskrifte wat die begrip ἐγκράτεια intensief aan die orde kom: die Eudemiaanse en die Nikomagiaanse Etiek. In totaal gebruik hy die begrip een-en-dertig keer (Crane 1998: Word Frequency in Greek).

Ter aanvang is dit verhelderend wanneer Aristoteles wys (Crane 1998: Nicomachean Ethics 1145b) op 'n aantal standpunte in die filosofie oor selfbeheersing:

- dat selfbeheersing en uithou vermoë (καρτερία goeie en prysenswaardige ingesteldhede is terwyl onbeheerstheid (ἀκρασία en toegeeflikheid swak en afkeurenswaardig is;
- dat die selfbeheerste mens iemand is wat staan by die resultaat van sy bevindinge, terwyl die onbeheerste maklik sy rasonale gevolgtrekking laat vaar;
- dat die onbeheerste, gedring deur sy begeertes, dinge doen wat hy weet sleg is, terwyl die selfbeheerste, wetende dat sy begeertes sleg is, uit beginsel nie daaraan toegee nie;
- dat die nugter (σώφρονας mens altyd selfbeheerst is en uithou vermoë het, maar sommige ontken dat die teenoorgestelde – dat die selfbeheerste altyd nugter is - altyd die geval is.
- Partykeer word gesê dat die verstandige (φρόνιμος) mens kan nie onbeheerst wees nie, terwyl ander weer sê dat sommige verstandige en wyse mense wel onbeheerst optree.
- Verder word daar van 'n onbeheerste humeur gepraat en 'n onbeheerste najaag van eer of voordeel.

Aristoteles sê dat Sokrates van mening was dat daar nie so iets soos onbeheerstheid is nie, want niemand sal, behalwe uit onkunde, handel in stryd met wat hyself weet die beste is nie. Aristoteles is van mening dat hierdie standpunt nie met die werklikheid rekening hou nie, want iemand wat in sy selfbeheersing faal, dink nie dat die optrede reg is voor hy onder die invloed van sy begeertes kom nie.<sup>9</sup>

Aristoteles baseer sy bespreking van ἔγκρατεια op 'n aantal vrae:

- 1) Faal iemand se selfbeheersing wanneer hy weet wat hy doen is verkeerd?
- 2) Is selfbeheersing, of gebrek daaraan, van toepassing op alle vorme van plesier en pyn of net op sekere?

<sup>9</sup> CRANE, Gregory R. (red.) The Perseus Project, <http://www.perseus.tufts.edu>, Jun 1998 ARISTOTELES, Nicomachean Ethics, 1145b.

- 3) Is selfbeheersing dieselfde as uithouvermoë (καρτερία)?
- 4) Is die verskil tussen selfbeheersing en gebrek daaraan, geleë in verskillende ingesteldhede of is iemand alleen maar onbeheerst ten opsigte van sekere dinge?

#### **2.1.4.1 WILLEKEURIGE (BEREKENENDE) OF ONWILLEKEURIGE (ONBEREKENENDE) SELFBEHEERSING OF ONBEHEERSTHEID**

In sy bespreking van die vraag of begeertes willekeurig of onwillekeurig is, kom Aristoteles tot die slotsom: τὸ ἄρα κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον· ἐναντία γὰρ ταῦτ' ἀλλήλοις.

"Therefore what conforms with desire is voluntary, for things contrary to and things in conformity with desire are opposite to one another"). Boosheid maak 'n mens onregverdig en gebrek aan selfbeheersing is klaarblyklik boosheid (ἡ δ' ἀκρασία

μοχθηρία δοκεῖ εἶναι). Die onbeheerste mens is die soort mens wat sy begeerte navolg en nie berekend optree nie, want hy wys sy gebrek aan selfbeheersing deur hom te laat lei deur begeerte.

(ὁ δ' ἀκρατῆς ὁ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν παρὰ τὸν λογισμὸν οἷος πράττειν, ἀκρατεύεται δ' ὅταν ἐνεργῇ κατ' αὐτήν, τὸ δ' ἀδικεῖν ἐκούσιον" Crane 1998: Eudemian Ethics 1223a).

Aristoteles stel dit duidelik dat die onbeheerste (ἀκρατῆς) mens doen wat hy nie wil nie, want om onbeheers te wees beteken dat jy handel, vanweë jou begeerte, in stryd met wat jyself dink die beste is. (ἀλλὰ μὴν ὁ ἀκρατευόμενος οὐχ ἄ βούλεται ποιεῖ

τὸ γὰρ παρ' ὃ οἶεται βέλτιστον εἶναι πράττειν δι' ἐπιθυμίαν ἀκρατεύεσθαι ἐστίν). 'n Mens beoefen selfbeheersing wanneer hy teen sy begeertes volgens sy rasonale berekening optree. (ἐγκρατεύεται δ' ὅταν πράττη παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν κατὰ τὸν λογισμὸν Crane 1998: Eudemian Ethics 1223b). In sy Nikomagiaanse Etiek stel hy dit soos volg:

"But there is a person who abandons his choice, against right principle, under the influence of passion, who is mastered by

passion sufficiently for him not to act in accordance with right principle, but not so completely as to be of such a character as to believe that the reckless pursuit of pleasure is right. This is the unrestrained (ἀκρατῆς) man. Opposed to the unrestrained man is another, who stands firm by his choice, and does not abandon it under the mere impulse of passion” (Crane 1998: Nicomachean Ethics 1151b).

Om Aristoteles se siening hieroor saam te vat: Die selfbeheerste mens dink voor hy doen en is, danksy sy selfbeheerstheid, in staat om nie toe te gee aan sy begeertes nie. Die onbeheerste mens weet wat hy doen is nie reg nie, maar hy gee, vanweë sy onbeheerstheid, toe aan sy begeertes. Albei handeling is dus willekeurig en rasideel.

North (1966:203) illustreer die verhouding tussen *sôphrôn*, *akolastos*, *enkratês* en *akratês* soos volg:

“If the relation among the four were reduced to a diagram, we should have a vertical line with the *sôphrôn*, the man of principle, at the top, and the *akolastos*, who has lost all principle, at the bottom. Above this *akolastos* is the *akratês*, (‘incontinent, morally weak’), who is mastered by passion to the point of abandoning principle, but not to the point of forgetting it. Above him, but below the *sôphrôn*, is the *enkratês*, who knows that the appetites are evil and so refuses to follow them; when his obedience to reason becomes habitual, so that he no longer needs to struggle, the *enkratês* will become *sôphrôn*.”

#### **2.1.4.2 SELFBEHEERSING: ‘N INGESTELDHEID OF ‘N SITUASIEGEBONDE REAKSIE?**

Aristoteles bespreek in detail of selfbeheersing en onbeheerstheid ‘n ingesteldheid – disposisie – is eie aan ‘n spesifieke persoon, en of dit alleenlik ‘n reaksie is op ‘n spesifieke situasie:

“Now it is plain that men are self-restrained and enduring (καρτερία), unrestrained and soft, in regard to Pleasures and Pains (ἡδονὰς καὶ λύπας) But the things that give pleasure are

of two kinds: some are necessary, others are desirable in themselves but admit of excess. The necessary sources of pleasures are those connected with the body: I mean such as the functions of nutrition and sex, in fact those bodily functions which we have indicated as the sphere of Profligacy and Temperance ἀκολασία καὶ σωφροσύνη). The other sources of pleasure are not necessary, but are desirable in themselves: I mean for example victory, honor, wealth, and the other good and pleasant things of the same sort.”

Mense wat onbeheerst handel ten opsigte van hierdie tweede, nie-noodsaaklike, bronne van plesier, word nie as onbeheerste mense beskou nie, maar slegs dat hulle onbeheerste vermorsers van geld, of onbeheerste soekers na wins of eer is. Hierdie sake is nie inherent ondeugdelik nie, maar oordrewe toewyding daaraan is sleg en moet vermy word. Aristoteles se slotsom is:

“As therefore we do not call bad doctors and actors bad men, because neither kind of incapacity is actually a vice, but only resembles Vice by analogy, so in the former case it is clear that only self-restraint and lack of restraint in regard to the same things as are the objects of Temperance (chastity, sobriety) and Profligacy (licentiousness, intemperance) (ἀκολασία καὶ σωφροσύνη) are to be deemed Self-restraint and Unrestraint proper” (Crane 1998: Nicomachean Ethics 1148b).

Wat begeerlike bronne van plesier – soos eer, oorwinning en rykdom – betref, oordeel Aristoteles dus dat dit nie hier gaan om ‘n onbeheerste ingesteldheid nie, maar slegs om byvoorbeeld ‘n onbeheerste strewe na rykdom. So ‘n persoon is dus nie noodwendig ‘n onbeheerste mens nie. Maar ten opsigte van die noodsaaklike bronne van plesier en pyn – voeding en seks, oftewel “taste and touch,” is ‘n ingesteldheid baie beslis op die tafel:

“But in relation to the pleasures and pains of touch and taste, and the corresponding desires and acts of avoidance, which have already been defined as the sphere in which Profligacy and Temperance are displayed, it is possible on the one hand to have such a disposition as to succumb even to those

temptations to which most men are superior, or on the other hand to conquer even those to which most men succumb.” Hier, redeneer Aristoteles, het ons met werklike ingesteldhede (disposisies) te doen wat met reg selfbeheersing of onbeheerstheid genoem kan word. Hy tref ‘n vergelyking om die verskil tussen ondeug en onbeheerstheid duidelik te maak: eersgenoemde is soos ‘n kroniese siekte terwyl laasgenoemde meer ‘n afwisselende of onderbroke boosheid is. Eersgenoemde is onbewustelik, maar die onbeheerste mens is bewus van sy gebreke (Crane 1998: Nicomachean Ethics 1150a).

Oor selfbeheersing of onbeheerstheid ten opsigte van woede gebruik Aristoteles die voorbeeld van ‘n pa se optrede teenoor sy seun. Hy sê:

“Therefore yielding to desire is more disgraceful than yielding to anger, for he that fails to restrain his anger is in a way controlled by reason, but the other is controlled not by reason but by desire.... But anger and bad temper are more natural than desire for excessive and unnecessary pleasures; witness the man who was had up for beating his father and who said in his defence, ‘Well, my father used to beat his father, and he used to beat his, and (pointing to his little boy) so will my son here beat me when he grows up; it runs in our family...’ As therefore unrestraint in desire is more unjust as well as more disgraceful than unrestraint as regards anger, unrestraint in desire is Unrestraint in the strict sense, and is even in a certain sense Vice” (Crane 1998: Nicomachean Ethics 1149b).

Sy argument is gebaseer op die gevoelens van beide die handelende en die slagoffer – woede is ‘n pynlike gevoel en spruit dus nie uit moedswilligheid of onbeskaamdheid nie. Benadeling in woede wek minder woede en afkeer by die slagoffer op as ‘n moedswillige en onbeskaamde uitbarsting as gevolg van onbeheerste begeertes. Daarom is dit minder onregverdig en minder benadelend.

Samevattend: Vir Aristoteles is daar ten opsigte van sekere noodsaaklike bronne van liggaamlike plesier weldeeglik sprake van 'n ingesteldheid en kan ons dus praat van mense wat selfbeheerst is – hulle bemeester hierdie drange - of onbeheerst – hulle swig daarvoor. Wat eer, rykdom en sodanige begeerlikhede aan betref, is dit slegs gekoppel aan 'n sekere situasie en is sulke mense nie beheerst of onbeheerst as sodanig nie. Onbeheerste woede is nie so erg soos onbeheerste begeertes nie.

### 2.1.4.3 SELFBEHEERSING EN UITHOUVERMOË

Selfbeheersing en onbeheerstheid staan by Aristoteles teenoor mekaar soos uithouvermoë teenoor swakheid (μαλακὸς ὁ δὲ καρτερικός). Eersgenoemde is die teenoorstaande ingesteldhede soos gemanifesteer ten opsigte van plesier en laasgenoemde is die disposisies ten opsigte van pyn. Uithouvermoë is slegs die geslaagde weerstand teen pyn, terwyl selfbeheersing die bemeestering is van die begeerte na plesier. Oorwinning is meer glorieryk as om iets maar net te vermy, daarom is selfbeheersing 'n waardevoller kwaliteit as uithouvermoë (Crane 1998: Nicomachean Ethics 1150a).

### 2.1.4.4 SELFBEHEERSING AS DEUG

Uit die voorafgaande is dit reeds duidelik dat selfbeheersing 'n eienskap is waaraan Aristoteles groot waarde heg. In sy woorde: "Selfbeheersing is 'n prysenswaardige saak." (τῶν ἐπαινετῶν δ' ἡ ἐγκράτεια Crane 1998: Eudemian Ethics 1227b). In terme van deugdelikheid sê hy dan ook onomwonde dat selfbeheersing 'n deug is (ἡ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετὴ). Ook sê hy: "It is clear then from these considerations that Self-restraint is a good quality and Unrestraint a bad one" (Crane 1998: Nicomachean Ethics 1151b).

'n Deug dus wat dui op karaktersterkte waarna die mens met reg kan strewe en wat te vinde is by persone wat uitstaan in die samelewing. In vergelyking met ander deugde kom 'n interessante patroon by Aristoteles na vore: Daar is 'n noue verband tussen nugterheid/gematigdheid (σωφροσύνη) en selfbeheersing: "To act

temperately –which seems to be what self-control is.” (“ἀκολασίαν σωφρόνως πράττειν· ὅπερ δοκεῖ ἡ ἐγκράτεια” Crane 1998: Nicomachean Ethics 1246b). Hy is daarvan oortuig dat beide die gematigde en die selfbeheerste mens hulle nie laat lei deur die liggaamlike plesiere sodat hulle in stryd met hulle rasonale beginsels sal handel nie (Crane 1998:Nicomachean Ethics 1151b). Maar tog kan die twee deugde van mekaar onderskei word, veral wat betref die voorkoms van begeertes:

“But whereas the self-restrained man has evil desires, the temperate man has none; he is so constituted as to take no pleasure in things that are contrary to principle, whereas the self-restrained man does feel pleasure in such things, but does not yield to it”(1152a). “Again if Self-restraint implies having strong and evil desires, the temperate man cannot be self-restrained, nor the self-restrained man temperate; for the temperate man does not have excessive or evil desires. But a self-restrained man must necessarily have strong and evil desires” (1146a).

Ten opsigte van gebrek aan selfbeheersing (ἀκρατή).is dit nodig om nog ‘n paar opmerkings te maak: As die teenoorgestelde van selfbeheersing is dit by Aristoteles vanselfsprekend ‘n ondeug, afkeurenswaardig en sleg. Vanweë die swakheid van sy wil is hy nie in staat om sy sterk begeertes in bedwang te kan hou nie. Tog is dit vir Aristoteles belangrik om gebrek aan selfbeheersing te onderskei van die optrede van die totaal losbandige persoon, want minstens weet die onbeheerste dat wat hy doen nie reg is nie. Hy handel in stryd met sy eie betewete, volgens sy begeertes. Die onbeheerste sal onregverdig optree, maar hy is nie onregverdig nie. Hy tree op soos ‘n mens in sy slaap, of wat dronk is. Alhoewel hy gewilliglik fouteer - want in ‘n sekere sin weet hy wat hy doen en watter doel hy wil bereik - is hy nogtans nie boos nie, want sy morele waardes is bo verdenking. Hy vergelyk die onbeheerste met ‘n regering wat al die nodige wetgewing deurvoer en goeie wette het, maar self nie sy eie wette gehoorsaam nie (Crane 1998: Nicomachean Ethics 1152a). Vir hom is die maatstaf waarmee onbeheerstheid gemeet word of die plesier waaraan hy toegee



skandalig is al dan nie: “In fact, not everyone whose conduct is guided by pleasure is either profligate and base, or unrestrained, but only those who yield to disgraceful pleasures” (Crane 1998: Nicomachean Ethics 1151b). Verder kan die onbeheerste nooit deurgaans as verstandig/oordeelkundig (φρόνιμον) nie, want “... the same person cannot be at once unrestrained and prudent, for it has been shown that Prudence is inseparable from Moral Virtue. Also, Prudence does not consist only in knowing what is right, but also in doing it; but the unrestrained man does not do the right” (1152a).

Samevattend, volgens Aristoteles is die selfbeheerste die deugdelike wat weet wat reg is en ook die wilskrag het om dit dan te doen. Die onbeheerste weet darem wat reg is, maar teen sy beterwete, gee hy toe aan sy begeertes. Hy vat dit mooi saam wanneer hy in sy “Ekonomie” praat oor ‘n selfbeheerste man se optrede teenoor sy vrou:

“And it is fitting that he should approach his wife in honorable wise, full of self-restraint and awe; and in his conversation with her, should use only the words of a right-minded man, suggesting only such acts as are themselves lawful and honorable; treating her with much self-restraint and trust, and passing over any trivial or unintentional errors she has committed. And if through ignorance she has done wrong, he should advise her of it without threatening, in a courteous and modest manner. Indifference to her faults and harsh reproof of them, he must alike avoid.”<sup>10</sup>

### 2.1.5 PLUTARGUS

Plutargus is ‘n Middel-Platonis (46-120 nC) wat sterk weerstand gebied het teen die Stoïsyne en Epikureërs (Klauck 2000:401-426). Die Platoniese Akademie het teen ongeveer 100 vC tot ‘n einde gekom. Die vernuwings van die Platonisme wat daarna plaasgevind het, wat bekend staan as Middel-Platonisme, het minstens in gemeen gehad die idee van goddelike transendensie, die onsterflikheid van die siel en die siening dat idees wel bestaan. Die

<sup>10</sup> CRANE, Gregory R. (red.) The Perseus Project, <http://www.perseus.tufts.edu>, Jul 1998 -ARISTOTELES, ECONOMICS 3.

belangrikheid van hierdie filosofiese rigting, vir ons doeleindes, is dat dit die voorloper van die Neoplatonisme was; dat Plutargus die meeste lig werp op die vroeë keiserlike tydperk se filosofiese oriëntasie en dat dit die basiese intellektuele voorveronderstellings vir die Joodse filosoof, Filo van Aleksandrië, verskaf het (Klauck 2000:402 e.v.).

Plutargus het vir 'n lang tydperk as een van die twee hoëpriesters by die orakels van die god Apollo te Delfi diens gedoen. Hy het geweldig baie geskryf (moontlik twee honderd en vyftig geskrifte) (Klauck 2000:406). Hy gebruik die begrip *enkrateia* egter maar net twee keer in sy Aristides. Aristides word geloof omdat hy sonder eie gewin gesorg het dat goeie belasting gehef word. Wanneer hy daarvoor gekritiseer word, sê hy: καλὸν δὲ καὶ στρατηγικὸν

ἀληθῶς ἢ περὶ τὰς χεῖρας ἐγκράτεια“ the honorable thing, and that which makes the real general, is his mastery over his fingers”).<sup>11</sup> In 17.7 van dieselfde geskrif beskryf Plutargus die wonderlike selfbeheersing van die soldate wat, terwyl hulle gewag het vir 'n bevel om te onttrek, die dood beheerst tegemoet gaan, eerder as om die bevel wat hulle ontvang het, te verontagsaam: ἢ δ' ἐγκράτεια θαυμαστὴ τῶν ἀνδρῶν (Crane 1998:17.7). Sy gebruik bevestig dus dat selfbeheersing 'n prysenswaardige deug is wat te vinde is by mense wat juis bewonder word omdat hulle onder groot provokasie hulleself so kon beheer.

## 2.1.6 STOÏSISME

### 2.1.6.1 INLEIDING

Die Korintiërs se slagspreuk: "Alles is my geoorloof", (1 Kor 6:12), druk 'n siening van vryheid uit wat verrassend nou by die Stoïsyne aansluit. Hulle gelykstelling van wysheid en vryheid berus op 'n interpretasie van die begrip 'wysheid' volgens 'n wydverspreide tradisie met diep wortels in die Hellenistiese kultuur van die selftevrede filosoof. Derhalwe is dit van groot waarde om meer intensief by die Stoïsisme stil te staan.

<sup>11</sup> CRANE G R, The Perseus Project, <http://www.perseus.tufts.edu>, Sept 1998, PLUTARCH, Aristeides, 24.4.

Stoïsisme was die mees invloedryke filosofie in die Romeinse Ryk in die tydperk voor die opkoms van die Christendom (Long 1987:158 e.v; Klauck 2000:333 e.v.). Hulle beklemtoon etiek as die hart van kennis, miskien juis omdat hierdie skool gevestig is gedurende 'n tyd wat die orde feitlik totaal afgebreek was. Die klassieke stadstaat het verdwyn en die individu het uiters onbeskermd gevoel. Hulle wil die weg na innerlike vreugde aandui wat nie beïnvloed sou word en bedreig sou word deur eksterne omstandighede nie.

Die grondslag van Stoïese etiek is die beginsel dat die goeie nie geleë is in uiterlike voorwerpe nie, maar in die toestand van die siel self, in die wysheid en beheerstheid waarmee 'n persoon bevry word van die passies en begeertes wat die gewone lewe beheers. Dit word gekenmerk deur 'n vreemde vermenging van outonomie en heteronomie: 'n 'goeie' daad is iets wat beide bevrediging vir jouself gee (deur slegs te strewe na deugdelikheid en nie na dit wat nie onder jou beheer is nie) en terselfdertyd in lyn is met die natuur en die wil van die gode. Om dié rede neig die gebruik van ἔξῃστιν by hulle om te oorvleuel: die doelgerigte strewe na deugdelikheid gee 'n vreemde morele standvastigheid en karaktersterkte om dinge te doen wat ander nie kan doen nie. Dit is alles nou verbonde aan die Stoïese psigologie en metafisika: wanneer jy jou begeertes alleenlik rig op deugde en jou weersin teen ondeugde, vind jy tevredenheid (ἀπάθεια). En aangesien jy afsydig staan teenoor enige uiterlike omstandighede, kan niemand hierdie tevredenheid wegneem nie. Deugdelikheid is 'n saak van jou eie keuse en niemand kan die wyse dwing om 'n sekere keuse te maak nie (Plunkett 1988:167-174).

In hulle siening van die gesag van die koning, kom 'n belangrike faset van hulle filosofie na vore: ἔξῃστιν is die onbepaalde vryheid van die konings. Die koning is nie alleen 'n deugdelike mens nie, maar 'n besondere semi-heilige individu in wie die wet geïnkarnear is. Dit is veral in die bespreking van die prerogatiwe van konings dat daar duidelike parallele te vinde is met die Korintiese slagspreuk: die Stoïsyne karakteriseer die wyse nie net as vry nie, maar ook as 'n koning terwyl die 'wyse' Korintiërs hulleself beskou

as konings (vgl. Paulus se sarkastiese opmerking in 1 Korintiërs 4:8) (Plunkett 1988:174-181).

Klauck (2000:375) verduidelik die Stoïsyne se siening van vryheid aan die hand van 'n gelykenis wat Epiktetus aan Kresippus toegeskryf het: Stel jousef die prentjie voor van 'n hond wat aan 'n wa vasgebind is. Sodra die wa begin beweeg, het die hond inderwaarheid net een keuse: óf hy begin vrylik saam met die wa draf, óf, indien hy dit nie wil doen nie, gaan die wa hom eenvoudig saamsleep. So kan die mens ook vrylik dit wat onvermybaar is, doen en sodoende hom met sy lot versoen. Indien hy egter weier om dit te doen, gaan hy in elk geval nie die verloop van sake kan verander nie. Hy gaan eintlik homself maar net baie skade aandoen.

Die vier kardinale deugde volgens die Stoïsyne is wysheid, moed, regverdigheid en matigheid – 'n indeling wat van Plato afkomstig is. Dat die vier primêre deugde onafskeidbaar is, is algemeen aanvaar deur die Stoïsyne. Selfs Sokrates "... may well have meant by it that they are essentially identical – alternative characterizations of a single state of mind, knowledge of good and bad" (Long 1987:383). Die Stoïsyn Aristo, soos aangehaal deur Plutargus, identifiseer die eenvormige deugdelike toestand van die siel as "gesondheid" en elders as "kennis van goed en kwaad" en die individuele deugde as bloot toevallige onderskeidings van die een deugdelike toestand op grond van omstandighede (Long 1987:384). Zeno word ook deur Plutargus aangehaal:

"... courage is prudence – in matters requiring endurance, moderation is prudence in matters requiring choice, prudence in the special sense is prudence – in matters requiring action, and justice is prudence in matters requiring distribution – on the grounds that it is one single virtue, which seems to differ in actions according to its dispositions relative to things" (Long 1987:378).

Plutargus haal Kleantes aan:

“This strength and might, when it arises in what seem to be matters requiring persistence, is self-control.” (Long 1987:378). Stobaeus skryf oor stoïsynse deugde:

“Some virtues are primary, but others are subordinate to these. The primary virtues are four: prudence, moderation, courage, justice.... To prudence are subordinated good sense (etc.), to moderation, good discipline, seemliness, modesty, self-control...” (Long 1987:380) (τῆ δὲ σωφροσύνῃ εὐταξίαν, κοσμιότητα, αἰδημοσύνην, ἐγκράτειαν Long 1987, vol. 2:378). Selfbeheersing is dus deel van matigheid.

Die mees omvattende definisie van ἐγκράτεια binne die Stoïsisme word gegee deur Sekstus Empirikus: Dit is gedrag wat nie die grense oorskry wat deur die ware rede daargestel is nie, of 'n deug wat ons verhewe maak bo die dinge waarvan die mens skynbaar nie kan afsien nie (Mat 9.153, soos aangehaal deur Grundmann 1966:340). Vir die Stoïsyne is ἐγκράτεια dus 'n onderafdeling van σωφροσύνη as deel van die goeie deugde. Agter die begrip, ἐγκράτεια, lê die ideaal van die vry en onafhanklike mens, die mens wat nie oorheers word nie, maar vry is om alles te beheer en wat met selfbeheersing sy vryheid handhaaf teen die φαῦλαι ἡδοναί, die platvloerse plesiere, wat hom daarvan sou kon beroof. Dit is dus duidelik dat die begrip sy etiese betekenis kry vanuit die humanistiese verstaan van die lewe wat vryheid as doelwit het (Grundmann 1966:340-1). 'n Goeie voorbeeld word gegee: wanneer die oë van 'n oulike meisie of seun aantreklik begin word, is dit noodwendig dat 'n innerlike wilsbesluit geneem sal word, maar in die persoon sluimer 'n krag, ἐγκράτεια, wat deur die persoon tot hulp geroep kan word (Mark. Aur. 8.39 aangehaal deur Chadwick 1962:345).

### 2.1.6.2 EPIKTETUS (c50-c138 nC)

Hierdie Griekse stoïsynse filosoof is belangrik vir die huidige studie, nie omdat hy soseer gebruik maak van die begrip *enkrateia* nie, maar vanweë sy invloed op die Hellenistiese filosofie in min of meer

die tyd van Paulus en sy klem op die soeke na die goeie in afhanklikheid van sy god. Verder is dit so dat Epiktetus wel kennis gedra het van die Christendom. In sy Dissertasie 4.7 praat hy van die Christene. Hy argumenteer dat 'n Stoïsyn nie 'n tiran moet vrees nie en gee die voorbeeld van mense, wat hy Galileërs noem, wat groot moed aan die dag lê in die aangesig van die dood. Hy beskou hulle optrede as dom en is beslis nie positief beïnvloed deur die Christelike godsdiens nie (Klauck 2000:348-9).

Epiktetus weerspieël 'n godsdienstigheid wat verrassend "Christelik" klink. Ek haal enkele gedeeltes aan:<sup>12</sup>

"IV But I have one whom I must please, to whom I must be subject, whom I must obey:-- God, and those who come next to Him. He hath entrusted me with myself: He hath made my will subject to myself alone and given me rules for the right use thereof. XXXIV Asked how a man might eat acceptably to the Gods, Epictetus replied:- If when he eats, he can be just, cheerful, equable, temperate, and orderly, can he not thus eat acceptably to the Gods?"

Hierdie teïsme moet reg verstaan word. Ongetwyfeld het die religieuse gistingsproses in die algemene atmosfeer van daardie tyd aksente aan iemand soos Epiktetus se denke en gevoel op 'n intuïtiewe vlak verleen, wat hom amper uit die Stoïsynse raamwerk laat glip het. Hy het egter nie sy basiese prinsiepe begin bevraagteken nie. Daarom maan Klauck met reg dat ons baie versigtig moet omgaan met sodanige religieuse elemente by iemand soos Epiktetus (2000:356). In sy etiek is die gedagte van selfbeheersing grondliggend sonder dat hy dit eksplisiet self aan die orde stel. Epiktetus gee raad oor hoe om werklik daarin te slaag om 'n humeur te beteuel:

"LXXV If you do not wish to be prone to anger, do not feed the habit; give it nothing which may tend its increase. At first, keep quiet and count the days when you were not angry: "I used to be angry everyday, then every other day: next every two, next

<sup>12</sup> The Golden Sayings of Epictetus April 1997 [Etext #871]\*The Project Gutenberg Etext of The Golden Sayings of Epictetus.This Etext was prepared by: David P. Steelman.  
steelman@ucis.vill.edu.tp://ftp.cdrom.com/.21/gutenberg/etext97/epict10.txt.

every three days!" and if you succeed in passing thirty days, sacrifice to the Gods in thanksgiving" (Steelman 1997:LXXV).

‘n Banket kan ‘n geleentheid wees waar ‘n mens maklik die verkeerde kan doen. Daarom waarsku Epiktetus:

"Banquets of the unlearned and of them that are without, avoid. But if you have occasion to take part in them, let not your attention be relaxed for a moment, lest you slip after all into evil ways. For you may rest assured that be a man ever so pure himself, he cannot escape defilement if his associates are impure" (Steelman 1997:CLXVII).

‘n Mens kan maklik verkeerd optree daarom verg dit voortdurende waaksaamheid wat uiteraard met goeie selfdissipline gepaard moet gaan (North 1966:230).

Epiktetus skryf dat dit baie belangrik is om in beheer van jouself en jou lewe te wees. Sommige fasette van jou lewe kan beheer word, maar ander nie. Daarom sal jy jou moet onthou van sekere dinge en ander op die langebaan skuif:

"Some things are in our control and others not. Things in our control are opinion, pursuit, desire, aversion, and, in a word, whatever are our own actions. Things not in our control are body, property, reputation, command, and, in one word, whatever are not our own actions. The things in our control are by nature free, unrestrained, unhindered; but those not in our control are weak, slavish, restrained, belonging to others... Instead, you must entirely quit some things and for the present postpone the rest."<sup>13</sup>

Hier het ons werklik te doen met die praktyk van Stoïsisme. Hy gaan voort om raad te gee oor lag (moenie baie, uitbundig en baie keer lag nie), vloek (vermy dit soveel as moontlik) en hantering van klere (vermy vertonerigheid) (Stevenson 1998:33).

<sup>13</sup> The Enchiridion (1). Translated by Elizabeth Carter. The Internet Classics Archive by Daniel C. Stevenson, Web Atomics. World Wide Web presentation is copyright © 1994-1998, Daniel C. Stevenson, Web Atomics.

Ook Epiktetus se voorskrifte oor seksuele verhoudinge getuig van sy aanvaarding van die Stoïsyn se selfdissipline: “As far as possible, before marriage, keep yourself pure from familiarities with women, and, if you indulge them, let it be lawfully” (Stevenson 1998:33). Epiktetus is duidelik ‘n Stoïsyn in murg en bloed. Hy is vas oortuig dat die filosoof wat hom aan sy eie rede onderwerp, deur yserse selfdissipline daarin kan slaag om dit wat onder sy beheer is, in toom te hou. Ander dinge, buite jou beheer, moet gelaat word sodat wat moet gebeur, sal gebeur. Epiktetus help ons baie om die praktiese sy van Stoïsisme te verstaan.

Samevattend: Epiktetus meen daar is slegs een manier om ongelukkigheid, frustrasie en teleurstelling te voorkom: beheer die dinge waaroor ons beheer het – ons oortuiginge, oordeel, begeertes en houding – en staan onverskillig, apaties teenoor die dinge buite ons beheer (Klauck 2000:374):

“There is only one way to happiness, and let this rule be ready both in the morning and during the day and by night; the rule is not to look toward things which are out of the power of our will, to think that nothing is our own, to give up all things to the Divinity, to Fortune; to make them the superintendents of these things, whom Zeus also has made so; for a man to observe that only which is his own, that which cannot be hindered; and when we read, to refer our reading to this only, and our writing and our listening.”<sup>14</sup>

### 2.1.7 SINISME

Binne die tradisie word Sokrates as die stigter van die Sinisme beskryf, maar eintlik is dit Diogenes van Sinope wat die prototipe van hierdie beweging was. ‘n Ryke verskeidenheid van anekdotes word oor hom vertel, onder andere dat die enigste wens wat hy tot Aleksander die Grote gerig het, was dat hy uit sy son moet staan. Dit is sekerlik al klaar ‘n aanduiding van die Sinici se lewensingesteldheid: hulle was arm swerwers wat nie behoeftes gehad het nie. Hulle nonkonformistiese en uitdagende optrede was

<sup>14</sup> CONNOLLY W R, **STOICISM**, <http://www.evansville.edu/~ecoleweb/contrib.html> – William R Connolly. 1995 - (Discourses, Book 4, Chapter 4).



bedoel as 'n kritiek op die alledaagse waardes van die gewone mens. Hulle streef na εὐδαιμονία, vryheid en geluk, deur hulle self bewustelik te marginaliseer in die samelewing. Sinisme was daarom baie meer 'n leefstyl as bloot net 'n filosofiese skool (Klauck 2000:377 e.v.).

Daar was voortdurend oor en weer beïnvloeding tussen die Stoïsisme en die Sinisme, maar die basiese verskil in benadering het steeds gebly: die Sinici het die uiterlike, materiële wêreld met minagting behandel, terwyl die Stoïsyne onverskillig en afsydig daarteenoor was. Maar versigtigheid moet aan die dag gelê word wanneer sodanige veralgemenings gemaak word, want daar was beslis radikale en gematigde weergawes van Sinisme (Klauck 2000:378 e.v.). Die Siniese ideaal van die koninklike wyse is deur Zeno in die Stoïsisme ingebring: hy brei dit uit sodat logiese en metafisiese teorieë die etiek ondersteun. Maar die ideaal van die vrye en ongehinderde wyse het in die Stoïsisme aanwesig gebly: vryheid het net 'n meer psigologiese en minder 'n politieke vertolking verkry. Die Stoïsyn vind vryheid deur die uitskakeling van alle begeertes, behalwe dié wat verband hou met jou morele keuse, en ontvlug dus die emosies wat die gevolg is van begeertes wat nie vervul word nie. Vir die Sinici het die verhinderings van vryheid hoofsaaklik van 'n eksterne kant gekom: van mense en instansies wat misbruik maak van jou afhanklikheid van luukse en vrees vir ontbering en skaamte om jou te verslaaf. Vryheid was dus om volkome outonomie te hê. Vir die Stoïsyn was die verhinderings van vryheid daarteenoor hoofsaaklik intern: wanbegrippe oor goeie en slegte dinge wat lei tot begeertes wat nie in harmonie met die natuur is nie en daarom nie vervul kan word nie. Jou geluk is sodoende afhanklik van onbeheerbare eksterne omstandighede, sodat vryheid 'n paradoksale kombinasie is van outonomie en heteronomie (Plunkett 1988:181-189).

Diogenes van Sinope se program sou saamgevat kon word onder vier punte:

- \* die soeke na vryheid;
- \* die ideaal van Herkules - die deug van ontbering;
- \* die maatstaf van die natuur eerder as gebruike en

\* die praktyk om die konvensie by elke moontlike geleentheid uit te daag.

Binne so 'n program kom selfbeheersing noodwendig aan die orde: "It cannot be doubted, however, that Diogenes practiced self-control and a most rigid abstinence - exposing himself to the utmost extremes of heat and cold and living upon the simplest diet, casually supplied by the hand of charity" (Plunkett 1988:181). In lyn hiermee sê North dat die antitese van beheersing vir die Siniste dus eerder oordad as onbeheerstheid is (1966:134).

Vir die doeleindes van hierdie studie ag ek dit nodig om veral op die asketiese neigings van die Sinisme te fokus. Epiktetus skryf oor Diogenes:

"He has no house, no native land, no possessions, no slaves, neither wife nor child. Under him, he has the earth as his sleeping place, above him only the sky and his shabby cloak, yet he can ask: 'What do I lack? ... Am I not free? ... Would not anyone who saw me believe that he was looking at his own king and lord?'"<sup>15</sup>

Epiktetus vra die retoriese vraag (Diss. 3.22.69):

"...(M)ust not the Cynic be free of distracting ties..., wholly at the service of the deity, capable of moving around among people without being fettered by civic duties, and free from personal relationships? For if he inflicts harm on such relationships, he no longer retains the character of a man of honour, while if he observes them, he destroys the messenger, the spy and herald of the gods."

Klauck (2000:384) kom tot die slotsom dat die Sinici se radikale filosofiese verbintenis tot diens in die gemeenskap veronderstel dat die Sinikus hom moet weerhou van persoonlike verbintenis.

Roetzel (1999:138-9) sien baie duideliker asketiese trekke in die Hellenistiese filosofie:

<sup>15</sup> Aangehaal deur Klauck (2000:382) uit Epiktetus se Dissertasies 3.22.47-8.

“With the emergence of an animus toward flesh in the Hellenistic world and the detailing of the hazards of sexual intercourse in medical texts went a continuing emphasis on the control or elimination of passion. In the Hellenistic era *enkrateia*, ... became a struggle of reason to exert its supremacy over passions and desires. With the emergence of a flesh-spirit dualism, the repression of passions and desires distinguished the philosopher from the common lot. *Enkrateia*... became the trademark of the elite, the foundation of virtue, and with the decline of the *polis*, the impulse for public service or humanitarianism.... Increasingly, sexual abstinence became foundational for a single-minded commitment to philosophical ideals, and sexual passion was described as the enemy of the holy, the good, and the rational.”

Ek stem saam met Roetzel dat die Hellenistiese filosoof, veral vanuit 'n Siniëse oogpunt, homself wou losmaak van die beperkinge wat gepaard gaan met volle deelname aan alle aspekte van die samelewing, maar kan nie met sy veralgemenings oor asketisme akkoord gaan nie. Ek vind sy bewysvoering oppervlakkig: Hy hanteer *enkrateia* asof dit *per se* asketisme is. Uit die aard van die saak is daar baie raakpunte, maar die voorafgaande uiteensetting het reeds duidelik gemaak dat *enkrateia* in die eerste plek 'n deug was wat binne die samelewing uitgeleef moes word. Hy gebruik Aristoteles se Nikomagiaanse Etiek anakronisties as bewys dat die Hellenistiese filosoof (sonder aanduiding van watter skool hy bedoel) met sy onderdrukking van sy luste en begeertes hom onderskei van die gewone mens. Hy gebruik Epiktetus se humoristiese beskrywing van die probleme waarmee die Sinikus te kampe het - indien hy sy 'n eie gesinsverantwoordelikhede goed wil nakom en terselfdertyd sy taak as Sinikus wil verrig - as sou dit 'n bevestiging van die Stoïsyn, Epiktetus, se Stoïsynse asketisme wees.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Vir my gevoel leun Roetzel heeltemal te veel op Deming se interpretasie van 1 Korintiërs 7. Sien daaroor meer in hoofstuk 3, par 3.4.1.

Dis belangrik om ook melding te maak van die Siniese libertynse lewenstyl: die berugte skaamteloosheid en die idee van outo-erotiek kom duidelik aan die lig in die verhale rondom Diogenes.<sup>17</sup> Tog is dit belangrik om daarop te let dat daar baie teenstrydighede in die Diogenes-tradisie is: Aan die een kant word hy getipeer as die askeet wat seksuele verhoudinge, rykdom en alles, behalwe die eenvoudigste kos, verwerp, en wat die gode respekteer of minstens erken, maar aan die ander kant word hy uitgebeeld as die hedonis wat omgaan met 'n befaamde courtisane, aandring op duur aalmoese en kla oor armoede in die ouderdom, fraai koek eet en skepties is oor die populêre godsdiens en die gode (Plunkett 1988:196-7). Plunkett haal Theodorus se argument oor seksuele moraliteit volledig in 'n addendum aan (1988:378-384. Dit kom uit R D Hicks se vertaling: Diogenes Laertius, II,99). Plesier is nie meer die τέλος nie, maar dit is heeltewel veroorloof dat die selfgenoegsame filosoof - wat mos nie daardeur verslaaf sal word nie en wat bo die vooroordele van die openbare mening verhewe is – sy plesiertjies kan hê. Die seksuele vryheid van die filosoof word verdedig op grond daarvan dat sulke dade nie van nature skandelik is nie: 'n mooi vrou het nut (χρησίμη) in soverre sy mooi is. Om daarom met haar gemeenskap te hê, is om nut van haar te kry vir die doel waarvoor sy bruikbaar is, en daarom is dit nie verkeerd nie. Die etiese implikasie van die filosoof se ἔξουσία is dat vryheid nie alleen onafhanklikheid van die openbare mening beteken nie, maar ook die vermoë om gebruik te maak van die dinge tot jou beskikking sonder die gevaar om daardeur verslaaf te word of daardeur besoedel te word (Plunkett 1988:210).

### 2.1.8 DIE VOLKSGBRUIK

Die benadering van die man op straat kan uit die geskrifte van Lukianus van Samosata afgelei word. Selfbeheersing word gesien as 'n deug wat verband hou met beskaafdheid. Maar dit is nie te ernstig opgeneem nie, want 'n intellektualis degradeer homself nie wanneer hy 'n swakheid openbaar vir sentimentele liedere of erotiese danse nie. Dis meer gesien as 'n mooi, maar meestal onbereikbare ideaal waarna gestrewe moet word. In die praktyk het

<sup>17</sup> Vgl. Diogenes Laertius VI,69 en die 35ste brief van Diogenes (Plunkett 1988:189-196).

die gewone burger maar eenvoudig as praktiese kriterium gebruik die vraag of die optrede hom vreugde of pyn sal gee en noodwendig voorkeur gegee aan die optrede wat hom eerder meer as minder genot sal verskaf (Chadwick 1962:345-6).

North wys op 'n interessante verskynsel in die volksgebruik van σωφροσύνη (1966:243 e.v.). Dit dui gewoonlik op beheerste hantering van erotiek en eetgewoontes, maar dan veral as 'n eienskap van vrouens. Dit kom uit in die talle inskripsies en die groot aantal name van vrouens wat op die woord gebaseer is. Hiermee word die morele nuansering van die begrip σωφροσύνη as die verwoording van 'n gematigde of gedissiplineerde lewe aangedui. Tog is dit ook opvallend dat die betekenis van 'gesonde verstand' steeds ook aan die begrip geheg is. Dit word miskien die duidelikste geïllustreer deur die gebruik van die woord σωφρονιστηρες in Grieks vir "verstandtande" - die tande wat 'n kind kry wanneer hy grootgeword het - wat dus tog dui op 'n koppeling met verstandige optrede.

## **2.2 DIE JOODSE GEBRUIK VAN ἐγκράτεια**

Dit is van kardinale belang om die Joodse gebruik van die gedagte van selfbeheersing voor en buite die Nuwe Testament na te vors, want anders kan 'n mens werklik nie Paulus se gebruik binne die regte konteks verstaan nie. Ek het reeds die stelling gemaak dat dit 'n begrip was wat nie vanuit die Ou Testamentiese tradisie gespruit het nie, en sou die stelling graag wil bewys.

### **2.2.1 FILO VAN ALEKSANDRIË (c20 vC-50 nC)**

Die geskiedenis van Judaïsme tydens die Hellenistiese periode wemel van voorbeelde van pogings van getroue Jode om hulle unieke tradisies te akkommodeer binne die invloedryke kulturele sfeer van die Hellenisme. Hiervan is die uitstaande voorbeeld beslis Filo van Aleksandrië. Sy ontsaglike invloed op die vroeë Christelike kerk maak hom des te meer belangrik.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> North sê: "After the Bible itself and St Paul, the principal influence on early Christian thought about the virtues is Philo, who pioneered in the integration of Jewish theology with Greek philosophy and hit upon

Uit sy geskrifte blyk dit duidelik dat hy deeglik geskool is in die literatuur van die Hellenistiese wêreld. Hy dra eerstehands kennis van die Griekse filosowe, digters en dramaturge, maar dit is minder duidelik tot watter mate hy sy Joodse tradisies geken het. Hy het nie Hebreeus geken of gelees nie, aangesien hy die Septuagint as letterlik geïnspireerd beskou het (Newsome 1992:368).

Filo se grootste bydrae tot die oorbrugging van die verskille tussen die Judaïsme en die Hellenisme was drieledig: 1) 'n allegoriese interpretasie van die Skrif; 2) die identifisering van die Dekaloog met Griekse etiese leringe en 3) die vervanging van bekende modelle uit die Griekse mitologie en geskiedenis met voorbeelde van deugdelike figure uit die Ou Testament (North 1966:323 e.v.).

Dit is nie so maklik om Filo te plaas binne die filosofiese skole van sy tyd nie. Maar juis sy eklektisisme bevestig dat hy tog binne die Middel-Platonisme tuishoort. Hy neem eenvoudig elemente uit die filosofiese tradisie wat vir hom aantrek en akkommodeer dit. Die Joodse bewustheid van reinheid word weerspieël in sy geskrifte, maar hy is gehelleniseerd en baie Stoïsynse gedagtes en neo-Pythagorismes kom by hom voor. So argumenteer hy dan ook dat Moses die grootste van alle filosowe was en die Tora die hoogste uitdrukking van die waarheid (Newsome 1992:369).

Filo se allegoriese metode en vermenging van tradisies word goed geïllustreer in sy kommentaar op Genesis 2:10-14:<sup>19</sup>

“A river issues from Eden to water the garden, and there it is separated into four heads; the name of the one is Pheison; that is that which circles about the whole land of Evilat, there is where the gold is; and the gold of that land is good; and there is the ruby and the emerald. And the name of the second river is Geon; this skirts all the land of Ethiopia. And the third river is Tigris’ (Gen 2:10-14). By these rivers he (Moses) wishes to indicate the particular virtues. These are four in number, wisdom, self-control, courage, justice. The largest river, of

---

methods of uniting the two traditions which appealed powerfully to many of the Church Fathers” (1966:323).

<sup>19</sup> Allegory of the Law, 1:63-64, soos aangehaal deur Newsome (1992:371-2).

which the four are effluences, is generic virtue, which we called goodness. Generic virtue takes its beginning from Eden, the wisdom of God, which is full of joy, brightness and delight, exulting itself only on God its Father...”

Filo se geskrifte illustreer duidelik hoedat die Griekse en Hellenistiese konsep van ἐγκράτεια 'n weg vind tot binne in die Judaïsme. Roetzel (1999:140) vermeld dat hy in sy geskrifte meer as vyftig keer ἐγκράτεια gebruik en beskou dié begrip as die belangrikste wat hy uit die Hellenistiese omgewing oorgeneem het. Filo is van mening 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 dade. Ἐγκράτεια is die teenoorgestelde van begeerte. Daarom is ἐγκράτεια die grondslag van alle ander deugde (Chadwick 1962:348). Hierdie beteueling van alle begeertes kom uit in selfbeperking of selfbeheersing ten opsigte van voedsel, seks en die gebruik van jou tong. Daarom is ἐγκράτεια 'n voorvereiste vir menslike lewensgeluk.

Twee voorbeelde kan hierdie siening van Filo beter toelig. Aangesien in Eksodus 19:15 opdrag gegee word dat seksuele omgang tydens die godsverskyning te Sinai verbode is, baseer Filo daarop sy uitgangspunt dat “...celibacy is a *sine qua non* of spirit possession and prophecy.” “The quintessential expression of Moses’ ἐγκράτεια was his control of his sexual urges to keep himself in readiness for divine revelation” (Roetzel 1999:140). Hy koppel dus ἐγκράτεια aan asketisme, want asketiese inspanning is nodig om begeertes te oorkom (North 1966:327).

Roetzel beskryf ook Filo se interpretasie van die verhaal van die vloed waarin hy fokus op Noag se selibaat:

“In this intriguing interpretation of the Flood story we see a complex blend of Jewish tradition and Hellenistic principles, a subtle integration of a holy war tradition with a humanitarian impulse and the use of temporary celibacy to sacralize sexual

relationships after the Flood and give procreation a historical dimension” (1999:140-1).

Filo se asketisme spruit uit 'n filosofie van kosmologiese dualisme waarin die aardse materie gedegradeer is. *Ἐγκράτεια* het ten doel om alle materiële behoeftes wat nie lewensnoodsaaklik is nie, weg te werp. Daar is dus 'n opvallende verskuiwing in beklemtoning in vergelyking met die klassieke siening van *Ἐγκράτεια* (Grundmann 1966:341). Nie alleen inkorporeer Filo se begrip van *Ἐγκράτεια* die gedagte van mag oor iets nie, maar mag oor jouself is vir hom ook 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. Albei aspekte van die klassieke begrip van *Ἐγκράτεια* is dus by Filo aanwesig (Hill 1976:72).

### **2.2.2 FLAVIUS JOSEFUS (c36-100 nC)**

Josefus se belangrikheid is daarin geleë dat hy die enigste Romeins-Joodse historikus is wat die Joodse geskiedenis en lewe tydens die tweede tempeltydperk (515 vC - 70 nC) beskrywe (Newsome 1992:360). Dit is egter noodsaaklik om duidelikheid oor sy oogmerke te hê, want hy is, soos alle historici, nie objektief nie. Sy vernaamste doel was om sy eie groep, die Joodse aristokrasie, te verontskuldig in die oë van veral die Romeine. Dit doen hy deur die Fariseërs se invloed in die tydperk voor die val van Jerusalem te beklemtoon vanuit 'n negatiewe perspektief. 'n Groep soos die Esseners word daarteenoor in 'n redelik gunstige lig geskilder (Wright 1992:213).

Josefus is baie belangrik vir ons huidige studie, want hy gebruik die begrip *enkrateia* nogal baie (8 keer). Hy vorm in hierdie verband die brug tussen die Hellenistiese en Judaïstiese wêreld. Ek haal twee van sy gebruike van die begrip aan:

“[2.119] For there are three philosophical sects among the Jews. The followers of the first of which are the Pharisees; of the second, the Sadducees; and the third sect, which pretends to a severer discipline, are called Essens. These last are Jews



by birth, and seem to have a greater affection for one another than the other sects have. These Essens reject pleasures as an evil, but esteem continence (ἐγκράτεια, and the conquest over our passions, to be virtue. They neglect wedlock, but choose out other person's children, while they are pliable, and fit for learning, and esteem them to be of their kindred, and form them according to their own manners. They do not absolutely deny the fitness of marriage, and the succession of mankind thereby continued; but they guard against the lascivious behavior of women, and are persuaded that none of them preserve their fidelity to one man" (Crane 1998: Flavius Josephus, The Jewish War 2 chap. 8.§2).

"(15 chap. 7.§6) [15.237] And thus died Mariamne, a woman of an excellent character, both for chastity and greatness of soul; but she wanted moderation (ἐγκράτεια), and had too much of contention in her nature; yet had she all that can be said in the beauty of her body, and her majestic appearance in conversation; and thence arose the greatest part of the occasions why she did not prove so agreeable to the king, nor live so pleasantly with him, as she might otherwise have done; for while she was most indulgently used by the king, out of his fondness for her, and did not expect that he could do any hard thing to her, she took too unbounded a liberty" (Crane 1998: Flavius Josephus, Jewish Antiquities).

Josefus se Grieks was nie goed nie (Newsome 1992:362). Hy het sy eerste werk, Die Joodse Oorlog, eers in Aramees geskryf en toe is dit deur Griekse sekretarisse, met die oog op 'n wyer leserskring, verwerk in Grieks. Sy ander werke is dan ook met behulp van sekretarisse geskryf. 'n Mens kan daarom nie so seker wees dat sy Griekse begrippe Joodse tradisies akkuraat verwoord nie. Sy bedoeling met ἐγκράτεια as beskrywing van die strenge leefwyse van die Esseners is klaarblyklik daarop gemik om hulle piëtisme en asketisme te verwoord. Bo en behalwe sy beskrywing van die Esseners se piëteit, vermeld hy dat hulle, as teken van hulle beheer oor hulle begeertes, ἐγκράτεια op hulle vlag geskryf het! Hulle moes bewys van hulle ἐγκράτεια (in die betekenis van

gematigdheid) lewer tydens hulle opleidingstyd. Terwyl daar nie twyfel kan wees oor sy beskrywing van die Esseners se selibatêre lewe nie, is die belangrikheid wat hy aan ἐγκράτεια toeken, darem te dik vir 'n daalder. Seer sekerlik was ἐγκράτεια as Hellenistiese deug, nie 'n belangrike kenmerk van die Essener-piëteit nie, nog minder was die woord op hulle vlag geskryf (Roetzel 1999:141). Josefus het self as jongman vir drie jaar as 'n kluisenaar geleef, gekoppel aan 'n ander kluisenaar, genaamd Banus, wat moontlik 'n Essener kon gewees het (Newsome 1992:361). Hy idealiseer klaarblyklik die Esseners se vorm van asketiese piëteit en projekteer daarom 'n belangrike Hellenistiese karaktertrek daarin, want hy voel dit pas daarby. Ons het hier dus eerder 'n weergawe van die historikus se eie sentimente as 'n getroue weergawe van die Esseners se leefstyl.

Ook in sy beskrywing van Marianne figureer die begrip ἐγκράτεια. Hier het die begrip eerder die betekenis van 'adellikheid' as 'selfbeheersing' of 'matigheid' (Roetzel 1999:217 voetnoot 41).

Indien ons die vraag rakende die akkuraatheid van Josefus se beskrywing vir eers daar laat, kan ons tog afleidings maak oor Josefus se eie verstaan en hantering van die begrip ἐγκράτεια. Dit 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 (Roetzel 1999:141).

### 2.2.3 DIE ESSENERES

Sedert die ontdekking van die Dooie Seerolle by Koemraan is dit moontlik om Joodse invloede op Paulus duideliker vas te stel, want hierdie bronne verskaf vir ons baie inligting oor 'n besondere faset van die kontemporêre Judaïsme. Voeg daarby dat Josefus in sy beskrywing van die Esseners juis die begrip *enkrateia* gebruik (soos hierbo aangehaal), dan word dit duidelik dat ons in hierdie studie beslis by die Esseners moet stilstaan.

Die jare lange navorsing oor die rolle wat by Koemraan ontdek is, het nog steeds geen aanvaarbare alternatiewe tese opgelewer nie as die dat ons by Koemraan met 'n spesifieke Essenergroep te doen het (VanderKam 1994:71-97, Newsome 1992:149 e.v., Wright 1992:203, Dimant 1992:9 e.v.). Ek hanteer die rolle dus as 'n bron oor hierdie hoofstroom van die Judaïsme in Jesus en Paulus se tyd.

Die stimulus vir die ontstaan van die Essenergroep by Koemraan kan teruggevoer word na die Makkabese krisis en die nagevolge daarvan (Newsome 1992:134 e.v.). Die ouer hoëpriesterlike groep is uitgeskuif ten gunste van die Hasmoniese priesterkonings. Die Esseners het hulleself gesien as die ware verteenwoordigers van Judaïsme. Hulle was die ware Israeliete, die erfgename van die goddelike beloftes en die uitverkorenes van God. Hulle is tans in ballingskap – hetsy te Koemraan of die ander blyplekke van die Esseners – waarmee hulle demonstreer dat die beloftes van herstel en verlossing nog vervul moet word. Die verkeerde mense is aan bewind; die valse priesters is in beheer van die tempel in Jerusalem en die volk word mislei. Hulle is daarom in afwagting dat God sal ingryp. Hulleself is die bewys dat Hy besig is om die dag van finale afrekening vir sy – en hulle – vyande voor te berei. Binnekort gaan God sy Gesalfdes, 'n koning en 'n priester, stuur wat die Seuns van die Lig sal lei in 'n groot oorlog teen die Seuns van die Duisternis. Nie net die nie-Jode nie, maar ook afvallige Jode sal verslaan word en die ware aanbidding sal herstel word in 'n nuwe tempel wat gebou sal word. Intussen is dit hulle verantwoordelikheid, as die voorlopers van die nuwe era, om op hulle pos te bly in reinheid en gebed (Wright 1992:206 e.v.).

Die Koemraangemeenskap se geloof en lewe word gebaseer op die Skrif: Dit is die Tora en die profetiese interpretasie daarvan – soos vervat in die lang ry van profete - wat kulmineer in die interpretasie van die Leraar van Geregtigheid. Dit is sy taak om uit die Tora en profete God se boodskap vir volk te haal. Hierdie leringe neem die vorm aan van *pesjerim* – allegoriese kommentaar op die Skrif met die uitgangspunt as sou die geskryfte geskryf wees net met hulle era in gedagte (Newsome 1992:139 e.v.).

Aanbidding het die hart gevorm van die lewe van die groep. Buiten daaglikse offers wat gebring is, was daar daaglikse gebede met sonsopkoms en –ondergang. Gemeenskapsmaaltye was ook baie belangrik, want deelname daaraan was 'n teken dat iemand ten volle aanvaar is deur die gemeenskap na 'n drie jaar lange toelatingsproses. Die etes het gepaard gegaan met 'n rituele bad en is beskou as 'n voorafskaduwing van die komende eskatologiese feesmaaltyd (Newsome 1992:146 e.v.).

Aangesien Josefus die Esseners se selfbeheersing as 'n faset van hulle konsep van reinheid beklemtoon, is dit nodig om meer daaroor te sê. Newton (1985:115) het oortuigend aangevoer dat die gedagte van reinheid absoluut sentraal staan in die godsdienstige lewe van die gemeenskap te Koemraan, tot so 'n mate dat dit baie aspekte van hulle gemeenskapslewe totaal oorheers het: "It helps give them self-identity and regulates their attitudes to outsiders, newcomers and full members." Hulle beskou hulle gemeenskap as die tempel en maak gebruik van die reinheidsbegrip, soos gebaseer op die Ou-Testamentiese tradisie, in die uiteensetting van hierdie gedagte. Dit word sistematies en met 'n feitlik allegoriese presiesheid uitgewerk. In die Tempelrol se vierde deel (kol XLVII-LV) word die rituele reiniging beskryf. Items wat 'n persoon onrein kan maak, word gelys, o.a. nagtelike afskeidings, melaatsheid en kontak met 'n lyk. Voorskrifte word gegee om seker te maak dat sulke mense nie die tempel verontreinig nie. Die hele tempel moes rein gehou word en die reëls het vir almal gegeld, nie net die priesters nie (Newsome 1992:157-8). Toegang tot die gemeenskap en voortgesette lidmaatskap word gebaseer op die persoon se regverdigheid soos vergestalt in sy reinheid.

Volgens Josefus beoefen die Koemraangemeenskap strenge asketisme. Hulle beskou lus as 'n euwel en die onderdrukking van hartstog as 'n deug. Die huwelik is nie deur hulle heeltemal verwerp nie, - geraamtes van vrouens en kinders is gevind in 'n begraafplaas digby die hoofbegraving - maar hulle verkies die selibaat. 'n Voornemende lid moes bewys van sy ἐγκράτεια ten opsigte van materiële dinge, voedsel en seks lewer voordat hy in die gemeenskap aanvaar is (sien die aanhaling hierbo). Siende dat die gemeenskap 'n simbool van die tempel was, is seksuele

omgang aldaar verbied. “Fervently devoted to a purity befitting a community joining the angels at the altar, they hoped through their celibacy to so eradicate impurity from their midst.... that they would achieve a quite new and transformed mode of existence” (Roetzel 1999:142 e.v.). Hierdie beklemtoning van die selibaat is ondersteun deur die apokaliptiese verwagtinge:

“The apocalypticism of the community intensified and validated its preoccupation with purity. Since the time was short, the need for diligence was urgent. Since the final cataclysmic suffering hovered on the horizon, perfectly normal, wholesome, and, some believe, commanded action to be sexually ‘fruitful’ (Gen 1:28), was suspended for the cosmic emergency” (Roetzel 1999:143).

Uit die Damaskus Stelreël en die Messiaanse Stelreël blyk dit dat lede van die Koemraangemeenskap ook in gewone dorpie gewoon het. Tot die mate waarin dit in hulle nie-asketiese omgewing moontlik was, moes hulle ook die streng reëls nakom. Tog was hulle meestal getroud en het voortgegaan met normale aktiwiteite soos landbou, handel, grootmaak van kinders, ensovoorts (Newsome 1992:149). Hulle het sekerlik Koemraan gesien as hulle spirituele sentrum en dit periodiek besoek en aan die rituele aldaar deelgeneem. Die selibaat kon dus nie ‘n absolute voorvereiste vir lidmaatskap gewees het nie.

Die Esseners was dus ‘n Joodse sekte wat, vanweë hulle eksklusivisme en apokaliptiek, uitsonderlike gemeenskaps-ordeninge gehandhaaf het: hulle woon in die tempel van God en in afwagting van God se ingryping in die geskiedenis. Dit vereis uitsonderlike reinheid van hulle. Daarom kies hulle vir die selibaat en rituele onthoudinge. Hoewel Josefus die Griekse begrip, ἐγκράτεια op hulle toepas, lê ‘n radikaal ander motivering as dié van die Grieke ten grondslag van hulle optrede.

#### **2.2.4. DIE SEPTUAGINTA**

Uit die aard van die saak is dit van wesentlike belang om in die Joodse Bybel die wortels van Paulus se gebruik van die begrip

*enkrateia* te probeer naspoor. Inderwaarheid sou 'n mens veronderstel dat dit die eerste plek sou wees waar 'n mens gaan kyk, want oor Paulus se Joodse agtergrond en geborgenheid in sy volk se tradisies is daar geen onsekerheid nie. Dat ek nou eers daarby uitkom is doodgewoon omdat, in die lig van die uitgebreide gebruik en hoë waardeskatting van die begrip selfbeheersing in die klassieke en Hellenistiese Griekse wêreld, dit werklik opvallend is hoe 'n klein rol dié begrip in die Joodse godsdiens speel. Daar is nie 'n vergelykbare begrip in die Joodse etiek nie. Vir die Jood het dit gegaan om sy verhouding met God en hy wou graag met 'n opregte hart wandel voor sy God. Soms het hy sy hart verhard en was nie gehoorsaam aan God nie, maar God kon ook sy hart vernuwe sodat hy weer heelhartig sy God dien. Opregtheid van hart het noodwendig sosiale ondertone. Soos Brown dit stel:

”The heart should be all in one piece. No hidden motives should lurk within it. The believer should face others with a heart as transparent to their needs as it was to the will of God. ‘Singleness of heart’ condensed a warm and eminently sociable ideal. It summed up the moral horizons of the average man. It formed the basis of a morality of solidarity, which stressed unaffected straight dealing and ungrudging loyalty to kin and neighbors...These men did not need to discipline their bodies by meticulous codes of public deportment and by repeated reminders of the superiority of spirit over matter” (1988:36).

Hierdie kontrasterende lewensuitkyk word miskien die duidelikste bewys deur die hantering van die begrip *enkrateia* deur die Griekse vertalers van die Hebreeuse Bybel. Die Septuagint (of LXX) is sekerlik dié uitstaande literêre prestasie van die Griekssprekende deel van die Joodse Diaspora (Newsome 1992:171). Vir ons doeleindes is hierdie vertaling nog meer belangrik, nie net omdat dit die Bybel was wat die eerste Christene gebruik het nie, maar ook omdat dit die Bybel was wat Paulus gebruik het. Sy aanhalings kan eerder na die Septuagint as na die Masoretiese teks van die Ou Testament teruggevoer word. Is dit dalk moontlik dat hy die gedagte van selfbeheersing in die Septuagint gekry het? In die oorweging van hierdie vraag moet in gedagte gehou word dat boeke wat in ons

tradisie as apokrief beskou word (bv. Die Boek van Tobias, Die Wysheid van Jesus-Sirag, Die Eerste en Tweede Boek van die Makkabeërs, Die Wysheid van Salomo en toevoegings tot die boek Daniël – o.a. die verhaal van Susanna), ingesluit is in die Septuagint (Newsome 1992:172).

Bauer (1952:215) vermeld 'n aantal voorkomste van ἐγκράτεια en verwante begrippe, maar Hatch en Redpath se konkordansie van die Septuagint en die Ou-Testamentiese apokriewe is baie meer volledig (1975:50,367-8). Ek groepeer die voorkomste van die begrippe in kategorieë volgens die betekenis wat dit reflekteer:

#### a. Selfbeheerst.

1. In Die Wysheid van Jesus-Sirag 26:15 besing hy die goeie vrou en sê: καί οὐκ ἔστι σταθμὸς πᾶς ἄξιος ἐγκρατοῦς ψυχῆς. Verhoef (1959:124) vertaal dit met: "... en daar is geen gewig vir 'n beskeie siel nie," maar Brenton (1986:97) se vertaling is meer in die kol: "... and her continent mind cannot be valued."<sup>20</sup>
3. In 4 Makkabeërs 5:34 word ἐγκράτεια gepersonifiseer as die voorwerp van liefde: οὐδὲ φεύξομαί σέ, φίλη ἐγκράτεια ("... or forsake thee, O beloved self-control!" Brenton 1986:233).
4. In die pseudepigrafiese geskrif wat die Septuagint se ontstaan verduidelik, Die Brief van Aristeas (277-8), word ἐγκρατής en sy teenoorgestelde ἀκρατής as deugdelikheid en ondeugdelikheid onderskeidelik beskryf: "The king... asked the next guest, 'Why do not the majority of human beings recognize virtue?' 'Because all men,' he said, 'have become naturally intemperate, and inclined to pleasures, as a result of which injustice came about and the mass of greed. The virtuous disposition, on the other hand, restrains those who are attracted to the rule of pleasure, and commands them to respect self-control and justice more highly. God directs all these matters'" (Charlesworth 1985:31).

<sup>20</sup> Inderwaarheid is hierdie uiteenlopende vertalings 'n goeie illustrasie van wat met die Septuagint-vertaling van die Masoretiese teks in Grieks gebeur het, want Verhoef vermeld op bladsy x dat hy met die vertaling van Die Wysheid van Jesus-Sirag die Hebreeuse teks van Segal en Strack as basis gebruik het.

5. In die Testament van die Twaalf Patriarge en met name, in die Testament van Naftali 8:8, word ἐγκράτεια gebruik om seksuele onthouding aan te dui: “There is a time for having intercourse with one’s wife, and a time to abstain for the purpose of prayer” (Charlesworth 1983:814).<sup>21</sup>

6. In Die Wysheid van Jesus-Sirag word ἐγκράτεια gebruik om die seun aan te moedig om homself te beheer: “My seun, moenie ‘n klad bring oor jou goeie dae nie” (18:15). “...en weerhou jou van jou begeerlike dinge” (18:30) (Verhoef 1959:111-2).

b. Slegte begeertes.

In Spreuke 27:20 word ἀκρατής gebruik om ‘n slegte begeerte beskryf: “... ‘n mens se oë kry nie genoeg van begeer nie.”

c. Beheer oor emosies.

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

d. Vasgryp/vashou - ἐγκρατής/ειν

1. In Eksodus 9:2 sê die Here vir Moses om vir die farao te sê: “As jy weier om hulle te laat gaan en **hulle bly vashou**, sal die Here sy mag toon..”

2. Die Wysheid van Jesus-Sirag 6:27 – “...and when **thou hast got hold** of her...” (Brenton 1986:79).

<sup>21</sup> In hoofstuk 5 kyk ek na beïnvloeding op Paulus. Hier is dit genoeg om daarop te wys dat die teks van Die Testament van die Twaalf Patriarge wat tot ons beskikking is, wesenlik verchristelik is (De Jonge 1985:73).



3. Die Wysheid van Jesus-Sirag 15:1 – “...and he that **hath** the knowledge of the law shall...” (Brenton 1986:86).
4. Die Wysheid van Jesus-Sirag 27:30 – “...en ‘n goddelose man is iemand **wat dit aangryp**” (Verhoef 1959:127).
5. Die Boek van Tobias 6:2 “..en die seun **gryp** die vis en....” (Verhoef 1959:13).
6. In Die Verhaal van Susanna (39), ‘n toevoeging tot die boek Daniël – “... en alhoewel ons hulle saam gesien het, was ons nie in staat om **hom vas te hou** nie omdat hy sterker as ons was...” (Verhoef 1959:78).
7. In Die Wysheid van Salomo (8:21) word wysheid besing en sê die skrywer: Γνοὺς δὲ ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατῆς. ”Nevertheless, when I perceived that I could not otherwise **obtain** her, except God gave her (wisdom) to me...” Brenton 1986:62-3).
8. In 2 Makk 8:30; 10:15, 17 en 13:13 σορδ ἐγκρατῆς ook met die betekenis van ‘n stad of vyandige stelling ‘onder beheer kry’ gebruik (Brenton 1986:189 e.v.).

In Die Testament van Josef word σωφροσύνη baie gebruik as die vernaamste beskrywing van die deugdelike Josef (In die titel, iv:1, 2; vi:7; ix:2, 3 en x:2, 3 – De Jonge 1978). In vertalings word dit konsekwent met selfbeheersing vertaal (Charlesworth 1983:819 e.v.). Kyk ‘n mens na die trant van die geskrif, was die oogmerk van die skrywer beslis om Josef se besondere selfbeheersing, veral onder uiters groot seksuele provokasie, te besing.

Grundmann (1966:341 voetnoot 3) wys daarop dat ‘n verwarring van  $\mu\chi$  met  $\mu/X$  in Levitikus 23:21, 28 en 29 daartoe gelei het dat hierdie gedeeltes met ἐγκράτεια εν ἐγκρατῶς vertaal is. In Numeri 6:5 en 18 word ἐγκράτεια εν ἐγκρατῆς gebruik vir die asketiese toewyding van ‘n Nasireër deur sy hare nie af te skeer nie.

Die gebruike onder d. gelys het duidelik die betekenis van ‘n greep op iets of iemand kry. Dit kan dus vir ons doeleindes buite rekening gelaat word. Die voorkomste onder c. gelys sluit baie nou aan by dit wat Grundmann noem om beheer oor iets te kry. Daarvan was daar ook talle voorbeelde in die Hellenistiese en klassieke Griekse

gebruik. Hier het ons met vertalings van die “Sewentig” te doen waar hulle die beste ekwivalent vir die Hebreeuse *qpa* (*hithpa*), wat die betekenis het van “contain, control oneself” (Koehler 1958:79), gebruik het. Dit gaan hier suiwer om iemand wat sy emosies of woede onder beheer kry. Volgens Koehler kom die begrip ook in Gen 45:1, 1 Sam 13:12 (ook vertaal met *ἐγκρατεύεσθαι*), Jes 42:14, 63:15 en 64:11 voor. Jes 42:14 is interessant: “Ek het lank stil gebly, Ek het geswyg, **My bedwing.**”

In Spreuke 27:20 (b. hierbo) 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.

Die gebruike onder a. gelys kom almal uit die apokriewe of pseudepigrafiëse geskrifte. Hierdie geskrifte is 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, ingesluit in die Joodse kanon- tradisie (Verhoef 1959:vii-x).<sup>22</sup> Hierdie geskrifte is eintlik ‘n verskeidenheid wat tog inherent baie eenders is. Gesamentlik reflekteer dit die latere fase van die ontwikkeling van die Wysheidsliteratuur wat sterk deur die Hellenisme beïnvloed was (Grundmann 1966:341). Grundmann is reg dat die gedagte van selfbemeestering eintlik vreemd is aan die Judaïsme, want die Jood het geglo dat sy lewe bepaal en gestuur word deur God. Dit was eers onder die invloed van die Hellenisme wat die gedagte gaandeweg ook in die Judaïsme tuisgekom het. Vergelyk in hierdie verband hoe Filo dit binne sy wêreldbeeld geïnkorporeer het. Vir hierdie skrywers was selfbeheersing ‘n gewaardeerde en prysenswaardige deug wat sterk aangemoedig moes word.

<sup>22</sup> Ek stel dit maar so versigtig as moontlik. Charlesworth maan in sy inleiding (1983:xxiii) teen die afleiding dat daar twee verskillende kanons in omloop was. Dit is ook goed om sy definisies van pseudepigrafiëse en apokrief in ag te neem: Apokrief is die boeke en byvoegings wat addisioneel is in die Septuagint en pseudepigrafiëse geskrifte, uitgesluit die apokriewe wat tussen 200 vC en 200 nC ontstaan het. Sien p. xxv vir verdere aspekte van sy definisie.

## 2.3 SAMEVATTEND

Wanneer die voor-Christelike gebruik van ἐγκράτεια in die geheel in oënskou geneem word, kom sekere tendense sterk na vore:

2.3.1 Selfbeheersing is 'n kardinale deug wat ten grondslag lê van die deugdelike se hele optrede. Dit dui op groter beskaafdheid en ontwikkelheid. Daarom strewe die mens graag daarna.

2.3.2 Daar is 'n noue verband tussen svfrosænh en ἐγκράτεια. Dit is begrippe wat binne dieselfde semantiese betekenisveld lê en soms as wissel terme gebruik word. Andersins is ἐγκράτεια 'n faset van een van die vier basiese deugde, σωφροσύνη.

2.3.3 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.

2.3.4 Die selfbeheerste mens dink voor hy doen en is, danksy sy selfbeheerstheid, in staat om nie toe te gee aan sy begeertes nie. Die onbeheerste mens weet wat hy doen is nie reg nie, maar hy gee, vanweë sy onbeheerstheid, toe aan sy begeertes. Albei handeling is dus willekeurig en rationeel.

2.3.5 Gaandeweg ontwikkel ἐγκράτεια om beheersing van spesifieke terreine van die lewe aan te dui, te wete beheersing van die seksdrang, eet- en drinkgewoontes, beheersing van die tong en die verdra van ontberinge.

2.3.6 Stoïsynse selfbeheersing intensiveer bogenoemde tendense. Die filosoof, wat hom aan sy rede onderwerp kan, deur yser selfdissipline, daarin slaag om dit wat onder sy beheer is, in toom te hou. Ander dinge, buite jou beheer, moet gelaat word sodat wat moet gebeur, sal gebeur.

2.3.7 Binne die Hellenisme bestaan tendense om ἐγκράτεια te assosieer met asketisme en die selibaat. Veral binne die Sinisme het die gedagte geleef dat die Hellenistiese filosoof homself wou losmaak van die beperkinge wat gepaard gaan met volle deelname aan alle aspekte van die samelewing. Tog

is daar 'n dubbelslagtigheid in die sin dat algemeen aanvaar word dat feitlik alle mense nie die selibaat of asketisme sal handhaaf nie en word daar steeds vir die huwelik en gebrek aan selfbeheersing ruimte gelaat.

2.3.8 Dit is duidelik dat selfbeheersing nie binne die Joodse tradisie ontwikkel het tot iets soos 'n deug nie. Die regverdige wandel met 'n opregte hart voor God en dit het ook 'n uitwerking op sy medemenslike optrede. Dit is alleen in die Hellenistiese tydperk dat daar beïnvloeding in die rigting van 'n deug is. So het Filo en die latere gehelleniseerde Wysheidsliteratuur tog geoordeel dat die beskaafde mens sy vleeslike begeertes, uit agting vir homself, beheers. So verhef hy homself op hierdie wyse bo die sinlike wêreld tot die hoër lewe van die wetenskap en goeie dae. Maar God is dan die Gewer van die selfbeheersing.

2.3.9 Daar is slegs baie oppervlakkig by Filo en in die gehelleniseerde Wysheidsliteratuur sprake daarvan dat die Goddelike enige rol in selfbeheersing speel. By Epiktetus is daar ook 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.

2.3.10 Binne die Hellenisme ontwikkel die gedagte dat die persoon met selfbeheersing verhewe is bo die gewone mense, veral omdat hy beheer het 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.

## HOOFSTUK 3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

### 3.3. 1 KORINTIËRS 7

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

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

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

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

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

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

### 3.3.1 EKSEGESE

#### 3.3.1.1 PERIKOOP-INDELING

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>b</sup> οὐ κατ' ἐπιταγήν.

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

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

<sup>c</sup> ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.

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

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

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

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

<sup>b</sup> γαμησάτωσαν,

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

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

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

<sup>b</sup> οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21<sup>a</sup> δοῦλος ἐκλήθης,

<sup>b</sup> μή σοι μελέτω·

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

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

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

23<sup>a</sup> τιμῆς ἠγοράσθητε·

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27<sup>a</sup> δέδεσαι γυναικί,

<sup>b</sup> μὴ ζήτει λύσιν·

<sup>c</sup> λέλυσαι ἀπὸ γυναικός,

<sup>d</sup> μὴ ζήτει γυναῖκα.

28<sup>a</sup> εἰ δὲ καὶ γαμήσης,

<sup>b</sup> οὐχ ἥμαρτες,

<sup>c</sup> καὶ εἰ γήμη ἢ παρθένος,

<sup>d</sup> οὐχ ἥμαρτεν·

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

<sup>f</sup> ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>c</sup> πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ·

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

<sup>b</sup> πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί,

34<sup>a</sup> καὶ μεμέρισται.

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

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

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

<sup>e</sup> πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί.

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

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

<sup>c</sup> ἀλλὰ πρὸς τὸ εὐσχημον

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

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

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

<sup>b</sup> ἐὰν ἡ ὑπέρακμος

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

<sup>d</sup> ὃ θέλει ποιεῖτω,

<sup>e</sup> οὐχ ἀμαρτάνει,

<sup>f</sup> γαμείτωσαν.

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

<sup>b</sup> μὴ ἔχων ἀνάγκην,

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

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

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

<sup>f</sup> καλῶς ποιήσει.

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

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

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

<sup>b</sup> ἐὰν δὲ κοιμηθῆ ὁ ἀνὴρ,

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

<sup>d</sup> μόνον ἐν κυρίῳ.

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

<sup>b</sup> κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην·

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

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

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

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

#### Vers 1

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Vers 2

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

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

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

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

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

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

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

### **Vers 3 en 4**

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

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

---

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

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

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

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

## Vers 5

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Vers 6-7**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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



## **SAMEVATTING VAN PERIKOOP 1**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **SAMEVATTING VAN PERIKOOP 2**

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **SAMEVATTING VAN PERIKOOP 6**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.4 1 KORINTIËRS 9

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

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

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

---

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

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

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

### 3.4.1 EKSEGESE

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

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

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

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

### 3.4.1.1 PERIKOOP-INDELING

Hierdie hoofstuk se struktuur lyk breedweg soos volg:

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

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

<sup>b</sup> οὐκ εἰμι ἀπόστολος

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

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

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

<sup>b</sup> ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι·

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

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

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

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

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

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

Κηφᾶς

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

ἐργάζεσθαι

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>c</sup> μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ

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

<sup>b</sup> δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη

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

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

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

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

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

<sup>b</sup> οὐ μᾶλλον ἡμεῖς

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

<sup>d</sup> ἀλλὰ πάντα στέγομεν,

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

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

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

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

συμμερίζονται

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

αγγέλλουσιν

<sup>b</sup> ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.

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

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

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

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

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

16<sup>a</sup> ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι,

<sup>b</sup> οὐκ ἔστιν μοι καύχημα·

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

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

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

<sup>b</sup> μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων,

<sup>c</sup> οἰκονομίαν πεπίστευμαι·

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



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

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

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

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

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

<sup>b</sup> ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω·

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

<sup>d</sup> μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον,

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

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

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

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

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

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

<sup>c</sup> τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα,

<sup>d</sup> ἵνα πάντως τινὰς σώσω.

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

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

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

24<sup>a</sup> Οὐκ οἶδατε

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

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

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

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

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

<sup>c</sup> ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## DIE GEBRUIK VAN DIE WEDSTRYDBEELD IN PAULUS SE TYD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## SINTAKTIESE STRUKTUUR VAN DIE PERIKOOP

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

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

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

## KOMMENTAAR OP VERS 24-27

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.5.1.1 OOREENKOMSTE TUSSEN DIE TWEE HOOFSTUKKE

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### 3.5.1.2 VERSKILLE TUSSEN DIE TWEE HOOFSTUKKE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 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.<sup>61</sup> 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,<sup>62</sup> veral

<sup>61</sup> Soos aangehaal deur Witherington (1998a: voorblad).

<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup> 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)

<sup>63</sup> 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.).<sup>64</sup>

<sup>64</sup> 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 daarvoor.<sup>65</sup> 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.

<sup>65</sup> 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).<sup>66</sup>

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.

<sup>66</sup> 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 legitimititeit 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.).<sup>67</sup>

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-

<sup>67</sup> 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.).<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> 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 teologie<sup>69</sup> 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

<sup>69</sup> 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 indikatoren 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)

- 1<sup>70</sup> <sup>a</sup> Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν.  
<sup>b</sup> στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε.
- 2<sup>a</sup> Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν  
<sup>b</sup> ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε,  
<sup>c</sup> Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει.
- 3<sup>a</sup> μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ  
<sup>b</sup> ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.
- 4<sup>a</sup> κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ,  
<sup>b</sup> οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε,  
<sup>c</sup> τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.
- 5<sup>a</sup> ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.
- 6<sup>a</sup> ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομὴ τι ἰσχύει  
<sup>b</sup> οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.
- 7<sup>a</sup> Ἐτρέχετε καλῶς·  
<sup>b</sup> τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν [τῇ] ἀληθείᾳ μὴ Πείθεσθαι
- 8<sup>a</sup> ἢ πεισμονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς.
- 9<sup>a</sup> μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ.
- 10<sup>a</sup> ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ  
<sup>b</sup> ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε·  
<sup>c</sup> ὁ δὲ ταρασσῶν ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα,  
<sup>d</sup> ὅστις ἐὰν ᾔ.
- 11<sup>a</sup> ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω,  
<sup>b</sup> τί ἔτι διώκομαι

<sup>70</sup> The Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

<sup>c</sup> ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.  
 12<sup>a</sup> 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<sup>a</sup> ὑμεῖς<sup>71</sup> γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί·  
<sup>b</sup> μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί,  
<sup>c</sup> ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.

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

15<sup>a</sup> εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε,  
<sup>b</sup> βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε.

16<sup>a</sup> Λέγω δέ,  
<sup>b</sup> πνεύματι περιπατεῖτε  
<sup>c</sup> καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελήσητε.

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

18<sup>a</sup> εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε,  
<sup>b</sup> οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.

19<sup>a</sup> φανερὰ δέ ἐστὶν τὰ ἔργα τῆς σαρκός,

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

22<sup>a</sup> ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν

ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη,  
 πίστις<sup>23</sup><sup>a</sup> πραύτης ἐγκράτεια·

<sup>b</sup> κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος.

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

25<sup>a</sup> Εἰ ζῶμεν πνεύματι,  
<sup>b</sup> πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.

<sup>71</sup> The Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

26<sup>a</sup> μὴ γινώμεθα κενόδοξοι,  
<sup>b</sup> ἀλλήλους προκαλούμενοι,  
<sup>c</sup> 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.<sup>72</sup> 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).

<sup>72</sup> 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).<sup>73</sup> 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

<sup>73</sup> 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 sistematiesering 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 gemeenskapsopptrede 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  $\sigma\alpha\rho\xi$  (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  $\epsilon\chi\theta\rho\alpha\iota$  (vyandskap) teenoor  $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  en moontlik  $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ ;  $\epsilon\rho\iota\varsigma$  (haat) teenoor  $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta$ ;  $\zeta\eta\lambda\omicron\varsigma$

(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 ondeuglys 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 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.

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,<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup>

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

<sup>74</sup> Vergelyk hoofstuk 2.

<sup>75</sup> 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.
- πραῦτης - 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.<sup>76</sup>

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;

<sup>76</sup> 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<sup>a</sup> Ἀδελφοί,<sup>77</sup> ἂν καὶ προλημφθῆ ἄνθρωπος ἐν τινὶ παραπτώματι,

<sup>b</sup> ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον  
<sup>c</sup> ἐν πνεύματι πραΰτητος,

<sup>d</sup> σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ πειρασθῆς.

2<sup>a</sup> Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε

<sup>b</sup> καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ.

3<sup>a</sup> εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τι μηδὲν ὄν,

<sup>b</sup> φρεναπατᾶ ἑαυτόν.

4<sup>a</sup> τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος,

<sup>b</sup> καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔξει

<sup>c</sup> καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον·

5<sup>a</sup> ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει.

6<sup>a</sup> Κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι

<sup>b</sup> ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς.

7<sup>a</sup> Μὴ πλανᾶσθε,

<sup>b</sup> θεὸς οὐ μυκτηρίζεται.

<sup>c</sup> ὁ γὰρ ἂν σπείρη ἄνθρωπος,

<sup>d</sup> τοῦτο καὶ θερίσει·

8<sup>a</sup> ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν,

<sup>b</sup> ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον.

9<sup>a</sup> τὸ δὲ καλὸν ποιῶντες μὴ ἐγκακῶμεν,

<sup>b</sup> καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι.

10<sup>a</sup> Ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν,

<sup>b</sup> ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας,

<sup>c</sup> μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως.

<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup> 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.

---

<sup>78</sup> 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.

## 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 navorsers 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 helleniseerde 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 selfdissipline, 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 daede. 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 vër 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 godsdiens 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.



## HOOFSTUK 6

### 'N HISTORIESE OORSIG VAN DIE VERSTAAN EN GEBRUIK VAN DIE BEGRIP ἐγκράτεια IN DIE KERK

Baie vroeg reeds het die kerk, vanuit sy verstaan van, onder andere, *enkrateia*, die rigting ingeslaan na asketisme en die selibaat. En, deur die eeue is dit opgevolg met 'n verskeidenheid van etiese lewensuitkyke, gebaseer op 'n beheerste en gedissiplineerde Christelike vertolking van die Woord (wat mettertyd Paulus se briewe ingesluit het), soos piëtisme; 'n Victoriaanse ontkenning van seksualiteit; 'n moderne gedissiplineerde lewe met vermyding van al die moontlike ondeugde; ensovoorts. Om enigsins die Pauliniese gebruik van die begrip vir vandag te aktualiseer, sal dit tog nodig wees om 'n kort historiese voëlvlug oor die eeue wat verloop het, te onderneem.

Ek is eerlik van mening dat aktualisering 'n wesentlike deel van 'n Nuwe-Testamentiese studie is. In dié opsig is Dirkie Smit vir my die gewete van elke Suid-Afrikaanse student van die Nuwe Testament. In sy werkie oor die hermeneutiek (1987:68) het hy dit al beklemtoon dat die Woord moet tuis kom in die gemeente. Die prediker verlang om 'n woord te hoor, om aangespreek te word deur die Evangelie. Daarom gaan hy na die Skrif met verwagting en vertroue, met "... 'n hermeneutiek van vertroue, of van aanvaarding, of van instemming, of van verwagting." So kan hy 'n boodskap oordra wat, binne die konteks van die Kerk, die geloof, die Christelike lewenswandel en denke, die tradisie en die liturgie 'n woord is wat sin maak, verstaanbaar is en verlossend meewerk. Ek vind aanklank by Smit se vraagstelling: "... hoe kan Nuwe-Testamentiese gegewens 'n bydrae maak tot die openbare lewe en etiek in Suid-Afrika?" (Smit 1992:303) Etiek op sigself geneem is nie baie belangrik nie. Dit word eers belangrik as dit mense se etos, hulle oortuigings en gedrag beïnvloed: "Want dáár moet die Bybelse boodskap uitkom en 'n verskil maak" (Smit 1992:306).

Om dus minstens met hierdie studie die moontlikheid te skep dat gelowiges van vandag kom aansit by die Nuwe-Testamentiese tafel

- en nie 'crackers' op sy eie in sy kajuit sit en eet nie – volg ek die historiese pad tot by aktualisering vir vandag.<sup>86</sup> Vir my gaan dit in my bestudering van die Nuwe Testament per slot van sake om wat God in sy Woord sê vir die kerk deur die eeue en in besonder vir die kerklidmaat vandag aan die begin van 'n nuwe millennium. Hierdie hoofstuk gee juis 'n voëlvlug van gelowiges se worsteling deur die eeue om klarigheid te kry oor die wil van God ten opsigte van waardes en norme soos dit vergestalt word in alledaagse dinge soos wat jy eet en drink, seksuele verhoudinge en die implikasies van 'n lewe wat aan God toegewy is.

Ek ag dit nodig om hierdie oorsig by die pastorale briewe te begin. Nie net word die *enkratiese* begrippe daar gebruik nie, maar uiters interessante ontwikkelinge rondom die Pauliniese gedagte van 'n gedissiplineerde, beheerste en verstandige Christelike lewe kan ook daarin bespeur word. Daarna gee ek aandag aan die ontwikkeling van onthouding in verskillende vorme in die vroeë kerk.

Wanneer 'n mens na gelowiges se hantering van hulle lewe voor God – en in besonder hulle hantering van hulle seksualiteit – kyk, behoort dit met deernis en piëteit gedoen te word. Peter Brown (1988:xviii) het my oë daarvoor geopen om aan die begin van so 'n hoofstuk 'n soberende woord te spreek: dit gaan hier oor werklike mense wat geleef het en werklike keuses moes maak. Desperate keuses wat gepaard gegaan het met intense ontberinge, fisiese pyn en bittere teleurstellings wat hulle emosioneel en andersins breekgrense laat bereik het. Mense wat intense verguising, maar ook innerlike stryd beleef het. Dit is daarom nodig om met soberheid, opregte deernis en begrip die worsteling van gelowiges op soek na die ware weg in die doolhof van morele en etiese kwessies te bejeën.

---

<sup>86</sup> Hierdie kostelike voorbeeld word deur Dirkie Smit gebruik in sy artikel – "Theology as rhetoric? Or: Guess who's coming to dinner" - in Porter & Olbricht (1996:392-422). Hy gebruik dit om te verwys na die konferensie oor retoriek wat in 1994 in Pretoria gehou is en die relevansie daarvan. Die verhaal gaan oor Gandhi wat op 'n skeepsreis na Brittanje nooit in die eetsaal gaan eet het nie, omdat hy nie geweet het hoe om eetgerei te gebruik nie.

## 6.1 LATERE ONTWIKKELINGE RONDOM DIE GEBRUIK VAN DIE BEGRIP ἐγκράτεια IN DIE PAULINIESE SKOOL

Die begrip ἐγκρατής duik weer op in die pastorale briewe en, met name, in Titus 1:8. Dit is deel van die lys van bekwaamhede of eienskappe waarvoor die skrywer van die brief oordeel 'n ouderling in die kerk behoort te beskik. Die begrip word dus gebruik sonder dat 'n verklaring daarvan gegee word. Die teenpool, ἀκρατής, word weer in 2 Timoteus 3:3 gebruik om die ondeugde van die slegte mense in die swaar tye wat kom, te tipeer. Wat egter baie merkwaardig is, is die uitgebreide gebruik van 'n hele aantal begrippe in die betekenisvelde van 'selfbeheersing' en 'verstandige optrede'.

### 6.1.1 DIE AGTERGROND VAN DIE BRIEWE AAN TIMOTEUS EN TITUS

Vir die doeleindes van hierdie studie is dit sekerlik nie nodig om uitgebreid op die agtergrond van die pastorale briewe in te gaan nie. Ek wil immers slegs probeer aandui watter ontwikkelinge, indien enige, daar is in die gebruik van *enkrateia* vanaf die Pauliniese hoofbriewe. Maar juis met hierdie doel in die oog is dit nodig om sekere lyne ten opsigte van die agtergrond van die briewe te trek.

Hoewel iemand soos Johnson (1996) heel onlangs 'n sterk saak probeer uitmaak het ten gunste daarvan dat hierdie briewe werklik deur Paulus self geskryf is, is sy argumente nie oortuigend nie. Ek meen dat die konsensus onder die meeste geleerdes dat dit pseudepigrafiese geskrifte is, korrek is. Die feit dat die vermelding van Paulus as outeur ontbreek in die Chester Beatty p<sup>46</sup>; die kompleksiteit van die historiese situasie; die taal en styl; sekere teologiese trekke; die uitgebreide kerklike organisasie; die dwaalleer wat dit bestry en die wyse waarop dit bestry word, maak dit net te moeilik om dit as eg Paulinies te aanvaar.<sup>87</sup> Hierby sou ek graag wou voeg dat my ondersoek van die hantering van begrippe in die betekenisvelde van 'selfbeheersing' en 'verstandige optrede'

<sup>87</sup> Vergelyk onder andere Dibelius (1972:1-5), Young (1994:1-23), Houlden (1976:15-44) en Pelsner (1984:174-195).

bevestig dat daar 'n duidelike ontwikkeling vanaf die eg Pauliniese etiek na die etiek van die pastorale briewe is. Maar daaroor later meer. Na my mening is ook oortuigend genoeg aangedui dat die drie briewe as 'n eenheid hanteer kan word (vgl. Pelser 1984:174). Wolter (1988:243) noem dit 'n "...sachlich geschlossene Einheit."

Die ontstaantyd is na die laaste dekade van die eerste eeu.

### 6.1.2 DEUGDELIKE MANNE EN VROUE IN DIE KERK

'n Mens verwag in briewe, wat soveel klem laat val op voorskrifte in verband met gemeentelike ampsdraers, duidelike aanduidings oor watter ampspligte hulle moet vervul. Maar daaroor word opvallend min gesê, terwyl die skrywer veel eerder fokus op die morele en etiese kwaliteite waaraan hulle moet voldoen:

“...die feit dat daar heelwat aandag gegee word aan die vereistes (eties en moreel) waaraan die bekleërs van die verskillende 'ampte' moes voldoen, maar dat daar feitlik niks gesê word van hulle funksies en opdragte nie” (Van Eck 1991:661).

Ek wil vervolgens net fokus op die voorskrifte binne die betekenisvelde van 'selfbeheersing' en 'verstandige optrede.' 'n Vergelyking tussen Paulus se hantering van begrippe in die betekenisvelde van 'selfbeheersing' en 'verstandige optrede,' en die pastorale briewe kan waarde hê. Daarmee kan vasgestel word of die skrywers dieselfde betekenis aan dieselfde begrippe heg en ook of die oogmerk met die gebruik van die begrippe dieselfde is.

Soos reeds bekend, gebruik Paulus die begrippe ἐγκράτεια, ἐγκρατεύομαι en ἀκρασία vier keer in sy hoofbriewe. In die pastorale briewe word ἐγκρατής en ἀκρατής elk een keer gebruik (Tit 1:8 en 2 Tim 3:3 onderskeidelik). Die betekenis is onderskeidelik 'selfbeheers' en 'bandeloos'.

□ήφω word deur Paulus twee keer (1 Tess 5:6, 8) gebruik binne die konteks van wakker en paraat wees met die oog op Christus se

wederkoms (vgl. Louw & Nida 1988:353). In die pastorale briewe word dit vier keer (1 Tim 3:2, 11; 2 Tim 4:5 en Tit 2:2) gebruik om beheerste, gematigde, nugtere optrede aan te moedig by geestelike leiers en ander persone in die gemeente.

□υμνάζω word in die pastorale briewe een keer (1 Tim 4:7) gebruik om geestelike ‘oefening’ om die Here te dien, aan te dui. Dit gaan om ‘n gedissiplineerde lewe van toewyding.

Paulus gebruik ὑπωπιάζω in 1 Korintiërs 9:27 in sy gebruikmaking van die beeld van liggaamlike inspanning of oefening.

Die deug wat in die klassieke en Hellenistiese Griekse wêreld deur die σωφρόνως-begrippe uitgedruk word, word baie hoog in die pastorale briewe aangeslaan. Die begrippe σωφρονισμός en σωφροσύνη word drie keer in die pastorale briewe gebruik (1 Tim 2:9, 15 en 2 Tim 1:7). In die eerste twee gevalle moedig dit die vroue van die gemeente aan om beskeie en ingetoë te lewe – ‘n weldeurdagte bewustheid van wat die beste is. In die laaste geval word dit gekoppel aan die krag en liefde waarmee die Heilige Gees die geestelike leier vervul. Die bedoeling is om te sê dat die Gees hom ook help om verstandig genoeg te wees om nie verkeerde dinge te doen nie. Die Gees gee dus die weldeurdagte bewustheid van wat die beste is. Ek sien dus geen gronde vir die NAV om σωφρονισμός hier met ‘selfbeheersing’ te vertaal nie (teenoor Johnson 1996:50, maar vgl. Dibelius 1972:98 e.v. en Louw & Nida 1988:753).

Paulus gebruik σωφρόνως in Romeine 12:3 om ‘n beskeie houding by die gelowige aan te moedig. Takseer jouself as iemand wat ook jou geloof van God ontvang het. In 2 Korintiërs 5:13 gebruik hy die begrip om die teenoorgestelde van geestesvervoering uit te beeld – iemand wat met ‘n heldere verstand ander lei in hulle geloof. In die pastorale briewe word hierdie begrip (saam met σώφρων) ses keer gebruik (1 Tim 3:2; Tit 1:8, 2:2, 5, 6, 12). Dit gaan in dié tekste daaroor om op ‘n verstandige, gematigde manier op te tree. “Sensible” is hier die Engelse ekwivalent. Dibelius wys daarop dat die beskrywing van die gesonde Christelike lewe (Tit 2:12) feitlik

identies is met die ideaal van die Griekse etiek. Van die vier kardinale Griekse deugde word slegs ἀνδρεία (moed) nie hier genoem nie (1972:142). Ek sien daarom geen gronde vir die vertaling van die begrip in die NAV met ‘selfbeheersing’ in Titus 2:12 (nadat dit in die ander tekste konsekwent met ‘verstandig’ vertaal is) en vir Van der Watt (1997:709 e.v.) se vertaling met die begrip ‘nederig’ nie.

Ek kom tot die gevolgtrekking dat daar in die pastorale briewe, in teenstelling met die Pauliniese hoofbriewe, ‘n verrassende skerp klem gelê word op beheerste, gematigde, verstandige, nugtere en gedissiplineerde optrede. Oproepe tot bescheidenheid en ingetoënheid berus ook op ‘n inherente verstandelike bewustheid van wat die beste is. Slegs in een geval, toegepas op die geestelike leier “Timoteus” self, word dit gekoppel aan vervulling deur die Gees. Andersins lyk dit of dit inherente goeie eienskappe van gelowiges is. Die afleiding is voor die hand liggend: anders as by Paulus self is daar in die pastorale briewe ‘n neiging in die Hellenistiese rigting, en bepaaldelik om die klassieke Griekse deug σωφρόνως as een van die belangrikste Christelike deugde te beklemtoon. Waar Paulus aan die *enkraatiese* begrippe ‘n baie besonderse betekenis binne die raamwerk van die hantering van Christelike vryheid gee, is daar nie veel te onderskei tussen die pastorale briewe en die Hellenistiese gebruik daarvan nie. Soos Houlden (1976:24) dit stel: hierdie begrippe “...are symptomatic of the religious air breathed in these writings.”

Maar nou, is dit die begin van die latere tendens (vgl. Klemens se gebruik hieronder) om deugde te hanteer as eienskappe waaraan gelowiges hard moet werk om dit tot volle ontplooiing te laat kom in hulle lewe? Sluit dit aan by die ontwikkeling van asketisme of nie? Dit is daarom nodig om ‘n bietjie meer eksegeties uitgebreid na die gebruik van die begrippe ἐγκρατής en ἀκρατής (Tit 1:8 en 2 Tim 3:3 onderskeidelik) te kyk.

### 6.1.2.1 TITUS 1:5-9

Die situasie word hier geskets van ‘n kerk in Kreta waar dit nodig is om sterk leiding te gee ten opsigte van die kwaliteite waarvoor die

kerklike leiers moet beskik. Dit is nodig vanweë die aard van die inwoners van die eiland, maar ook dwalinge wat alreeds in die kerk aldaar ontstaan het.

Die geestelike leiers van die Christelike gemeenskap word getipeer as bestuurders van die huishouding van God. Verner (1983:182) sien hierdie begrip as grondliggend aan die pastorale briewe se beeld van die rol en die karakter van die geestelike leiers:

“The author of the Pastorals... conceptualizes the church as a great household with its many and diverse ranks of servants and its οἰκοδεσπότης firmly entrenched in his patriarchal authority.... (T)he author presents the image of the household not only for descriptive, but also, and more importantly, for prescriptive purposes. In the traditional patriarchal household the householder is expected to exercise his authority in competent fashion, keeping those in subordinate stations properly subject to him and representing his household in the larger community.... In the church, the author is suggesting, authority is properly concentrated in the hands of an official leadership that is expected to govern effectively and to represent the church to the world. As in the household, women, slaves, children and young men properly belong to subordinate stations. They should know the limit of these stations and keep within these limits..... The author, as a representative of the viewpoint of the official leadership, espouses the aristocratic social values associated with leadership circles in the municipalities of the Hellenistic-Roman world.”

Ek sou hierdie klem van Verner op die ‘bestuur’-funksie van die ouderling egter wel wil aanpas om hulle rol as *pater familias* ook te beklemtoon. Van Eck se studie van die Nuwe Testamentiese gebruik van begrippe in die veld wat met ‘ouderling’ vertaal word, het duidelik gemaak dat dit in terme van die sosiale rol van die familiehoof geïnterpreteer moet word (1991:656-684):

“Indien daar ‘n aantal huisgemeentes...was, het hulle van tyd tot tyd ook saamgekom...Logies moes iemand hier die leiding

neem. Van die familiehoofde... het hierdie funksie vervul. Om hierdie posisie te kon beklee, was in die eerste plek nodig dat die familiehoof sy eie huisgesin kon beheer....Dit is dan juis om hierdie rede dat daar ... nie baie aandag gegee word aan (sy) funksies nie....Omdat die funksies en verpligtinge van die familiehoof klaarblyklik so bekend was” (Van Eck 1991:680).

As deel van die onberispelike gedrag wat van die bestuurders van die huishouding van God verwag word, word die deug van selfbeheersing ook vermeld. Eers word gelys watter karaktertrekke hulle nie moet openbaar nie en dan volg in vers 8-9 dit wat as deugdelik geag word in so 'n geestelike leier. In vergelyking met anders lyste in die pastorale briewe, soos 1 Timoteus 3:1-7, lyk dit of die lys van eienskappe wat vermy moet word growwer misstande beskryf en die deugde wat ontwikkel moet word, meer grondliggend/elementêr is (Johnson 1996:223). Dit lyk of die situasie van die lesers dié is van 'n nuwe gemeente binne 'n omgewing wat nie juis hoë morele waardes het nie (Ridderbos 1967:257). Die implikasie is dat die kandidate vir ouderlingskap selfs nog arrogante woestaards kan wees by wie die elementêre deugde (o.a. σωφρόνως, δίκαιος en ἔγκρατής) aangemoedig moet word. Ouderlinge moet mense wees wat in só 'n omgewing uitstaan as goeie mense. Dit is slegs die potensiële ouderling se gehegtheid aan die Woord waarin hy onderrig is, wat hom onderskei van enige ander goeie mens in sy omgewing. Die skrywer huiwer geensins om die algemeen geldende etiese waardes van die destydse Hellenistiese wêreld op te neem in sy lys van kwaliteite wat van 'n ouderling in die kerk verwag word nie. Dit lyk werklik of daar niks anders is wat die goeie ouderling onderskei van 'n goeie Kretenser as net dat hy vashou aan die gesonde leer nie. Maar inderwaarheid word daarmee eintlik al genoeg gesê. Want die 'gesonde leer' veronderstel al alles wat binne die Christelike teologie uitgemaak is: “So although it reflects Greco-Roman values, we must reassert that this ethical material is Christianised and brought into a fundamentally theological frame” (Young 1994:34). Telkens word die geestelike leiers én die ander, aangemoedig om terselfdertyd ook die unieke Christelike waardes, soos liefde (bv. Tit 2:2, 4), uit te leef. Die etiek van hierdie briewe is alleen oortuigend en betekenisvol binne 'n geloofsgemeenskap wat die fundamentele



teologiese veronderstellings, wat grondliggend aan die gesprek is, met mekaar deel.

□ ἄκρατής lyk oppervlakkig of dit binne hierdie konteks slegs maar deel is van 'n lys van prysenswaardige deugde, en dit op sigself maar net stukrag aan die skrywer se beskrywing van 'n goeie ouderling verleen. Brox (1989:285) beklemtoon dat elkeen van die eienskappe waarvoor die ouderlinge moes beskik, nie afsonderlik hanteer moet word nie. Dit is eerder 'n algemene prentjie van voorbeeldigheid wat geskets word. Hulle moes mense wees wat so gelewe het dat ander hulle graag sou navolg – werklike uitstaande familiehoofde. Die skrywer se veelvuldige gebruik van begrippe binne die betekenisveld van beheerste en verstandige optrede, bevestig dat hierdie algemeen geldende Hellenistiese deugde vir hom ook besonder belangrik was by die Christen in die algemeen en by die geestelike leier in besonder. Die 'huishouding' metafoor onderstreep dit: 'n goeie ouderling moet maar net wees soos iemand wat sy huishouding goed bestuur. Al verskil is dat hy sy karakter en waardes nou moet benut binne die geloofsgemeenskap met veral die klem daarop dat hy sodoende 'n bewaker van die gesonde leer moet wees. En dit is presies waarop die klem in hierdie geskifte val: die handhawing van die gesonde leer. Daar word nie ingegaan op die besonderhede van die Christelike leer nie, want dit word as vanselfsprekend aanvaar, maar wel op die karakter en eienskappe waarvoor geestelike leiers moet beskik om goeie bewakers te wees. Die skrywer is baie besorg oor laasgenoemde aspek. Daarom skryf hy oor korrekte verhoudinge, asook oor die korrekte uitvoer van pligte en verpligtinge. Ons kry 'n blik op 'n gemeenskap wat hulleself sien, of altans so verwoord die skrywer dit, as 'n onderrigende omgewing waar patrone van deugdelike gedrag gevestig word (Young 1994:83).

### **6.1.2.2 'Ακρατής IN 2 TIMOTEUS 3:3**

2 Timoteus 3:1-9 beskryf die swaar tye wat kom vanweë die morele verval van die mense. Tipies van hierdie ondeuglyste is die veronderstelling dat slegte mense alle ondeugde beoefen. Johnson wys op die retoriese impak wat geleë is in stylfigure soos alliterasie. Hy toon aan dat dit meer betekenis het as die afsonderlike

betekenis van individuele woorde in so 'n lys (1996:82-3). Die opponente word geteken as mense wat al die eienskappe het wat Timoteus moet vermy. En die oogmerk is om een geheelbeeld te teken van die afgrysligheid van sonde: “Een helse dwarreling van schrikgestalten..... jaagt in deze achttien woorden aan ons voorbij, het wriemelend ongedierte, dat zichtbaar wordt, als de steen der antieke of moderne ‘beschaving’ wordt opgekanteld” (Smelik 1973:113). Hierdie beskrywing het ten doel om die kontras teenoor die deugdelike optrede wat in 2:22-26 van Timoteus verwag word, skerper te laat uitstaan. Binne hierdie konteks word die bandelose optrede van die opponente geplaas. Dit is mense wat hulleself nie kan beheer nie, wat onbeheers te kere gaan.

### **6.1.3 DIE FUNKSIE VAN ἐγκράτεια AS DEEL VAN DIE BESKRYWING VAN 'N OUDERLING**

Die vryheid van beheerstheid: Dit is kernagtig wat die etiek van die pastorale briewe is. Soos Young dit stel: hierdie briewe het die Hellenistiese norme met die Christelike doop “gedoop” en betekenisvol gemaak vir gelowiges van alle tye (1994:154 e.v.). Die kerk poog om te leef as 'n gemeenskap, inderdaad as God se huishouding. En sulke verhoudinge kan nie ontwikkel word sonder dat die betrokkenes onderlinge verantwoordelikheid en wedersydse beheerstheid teenoor mekaar aanvaar en openbaar nie. Daar is wesentlike gevare verbonde aan absolute vryheid, aan individuele regte sonder verantwoordelikhede en verpligtinge. Niemand is vry tensy almal vry is nie, “....all cannot be free through a free-for-all” (Young 1994:155). Binne enige gemeenskapslewe leer mense nie alleen om te gee en te neem nie, maar ook berou en vergifnis; nie alleen om mekaar tegemoet te kom nie, maar ook selfaanvaarding en selfhandhawing; nie alleen aanvaarding van dissipline en kritiek nie, maar ook dat diens ware vryheid is. Enige gesag wat enige gesagsbekteër het, het hy slegs om tot diens te wees terwille van die huishouding van God. En binne hierdie huishouding van die geloofsgemeenskap het geestelike leiers soveel te meer nodig om beheerst en verstandig op te tree. Aanvaarding van beperkinge op vryhede terwille van die welsyn van almal - dit is die konteks

waarbinne die skrywer se klem op beheerste en verstandige optrede gesien moet word.

#### **6.1.4 IS “DIE VRYHEID VAN BEHEERSTHEID” NOG IN LYN MET PAULUS SE EIE BEDOELING?**

By Paulus is teologie en etiek onlosmaaklik aan mekaar gebonde: God het in Christus nuwe lewe moontlik gemaak en hierdie nuwe lewe is ‘n lewe van etiese geloofsgehoorsaamheid. Dit lyk of die pastorale briewe die ontwikkeling voortsit weg van die Pauliniese teologies-gefundeerde etiek na ‘n etiek wat nie te onderskeie is van goeie burgerskap nie. Word sodoende die klem so sterk op goeie werke geplaas dat die genade op die agtergrond geskuif word? Young meen nie so nie:

“The Pastorals proclaim Paul’s gospel of grace, but insist that the outcome of the gospel is a change in behaviour...The point here is the evident dependence of doing good and renouncing sinful ways upon the gracious saving activity of God.... (G)ood works ... also embrace all the qualities and moral standards approved in these letters... The ethics of the Pastorals are fundamentally theological” (1994:31).

Dibelius meen dat hier ‘n groot verskil tussen Paulus self en die pastorale briewe te bespeur is (1972:39 e.v.). Terwyl hy ‘n groot spanning sien by Paulus tussen hierdie wêreld en God se wêreld, wil die skrywer van hierdie briewe sy en die kerk se lewens bou midde-in hierdie wêreld, hoewel gebaseer op Christelike beginsels. Daarom het laasgenoemde die ideaal ontwikkel van goeie Christelike burgerskap, want dit sal ‘n vreedsame omgewing bied waarbinne die kerk kan gedy. ‘n Etiek van goeie burgerskap behels dat die Christen se lewe gereguleer word deur goeie werke. Binne hierdie lewensideaal is die gedagte van verstandige (σώφρων) gedrag betekenisvol en grondliggend. Die Christen behoort ‘n weldeurdagte bewustheid te hê van wat die beste is. Dit kom uit in ‘n gematigde benadering teenoor materiële en noodsaaklike dinge in die lewe. Maar die populêre Hellenistiese etiek word nie onveranderd gereproduseer nie. ‘n Christelike etos is grondliggend aan die pastorale briewe. Die egte Hellenistiese deugde word

“gekerstend” gebruik met die welsyn van die kerk in die oog. So word ‘Christelike burgerskap’ “... a genuine expression of an existence in the world based on faith” (Dibelius 1972:41).

Indien Dibelius verder gegaan het en die brug geslaan het tussen die klem op beheerste, gematigde en verstandige lewens as begrensing van Christelike vryheid in Christus, sou hy gesien het hoe naby die skrywer van die pastorale briewe gekom het aan Paulus se eie siening, soos gereflekteer in sy hoofbriewe. Vir my is die grootste verskil tussen die etiek van Paulus en die pastorale briewe die doelbewuste poging om dit in lyn te bring met die algemeen geldende norme en waardes van die destydse Hellenistiese wêreld. Paulus het na my mening doelbewus nie die  $\sigma\acute{\omega}\phi\rho\omega\nu$ -begrippe gebruik nie omdat hy tog nog ‘n afstand wou skep tussen die Christelike etiek en die Griekse deugde. Die skrywer van die pastorale briewe deel nie daardie sentiment nie. Inteendeel, hy sien groot waarde daarin om ooreenkomste te beklemtoon.

Tog is die skrywer van die pastorale briewe nie maar net nog ‘n filosoof op die markplein nie. Hoeseer die omgewing se waardes ook al geakkommodeer word, skrywer en leser is steeds intens bewus daarvan dat hulle ‘n gemarginaliseerde groepie is binne hulle wêreld – hulle *Minderheitensituation* (Wolter 1988:245). Die oorneem van selfs die konvensionele Hellenistiese vorm van etiese onderrig wat fokus op verhoudinge – eienaar en slaaf, man en vrou, pa en kind, ensovoorts, versterk wel konformering met die gevestigde gesagstrukture, maar dit is net een kant van die prentjie. Hulle posisie in hulle samelewing was uiters onseker. Daarom was dit vir hulle lewensbelangrik om vir hulleself groot duidelikheid te kry oor wat dit inhou vir Christene om in die wêreld te leef, maar nie deel van die wêreld te wees nie. Hulle moes dapper wees om getuie te lewer wanneer nodig, maar ook nie Christus se naam deur die modder te sleep deur gewoon kriminele en immorele aktiwiteite nie. Hulle was voortdurend bewus van hulle vreemdelingskap in hierdie wêreld en dat hulle burgers was van die hemele wat uitsien na die koms van die koninkryk van God. Onderliggend aan hulle leer is ‘n bewustheid dat dit dringend nodig is om die toepaslike praktiese implikasies van die evangelie in die

samelewing uit te werk (Young 1994:39-41). Ek argumenteer dus wel dat daar 'n verskuiwing was vanaf Paulus self na die pastorale briewe - veral ten opsigte van die uniekheid van die Christelike etiek - maar die kanonisiteit van die pastorale briewe word juis bevestig deur hulle positiewe hantering van die Pauliniese erfenis: nie die gnostiese vertolking van Paulus, of die apokaliptiese Paulus of die asketiese Paulus het kanonieke status verkry nie, maar wel die Pauliniese teologie en etiek soos vergestalt in die pastorale briewe (Young 1994:143).

### **6.1.5 SKUIF DIE FOKUS NA SEKSUELE ONTHOUDING – ASKETISME EN DIE SELIBAAT?**

'n Ander aspek rondom selfbeheersing waarby kortliks stilgestaan moet word, is die moontlike onderliggende asketiese aard daarvan. Teen die tyd wat hierdie briewe geskryf is, was daar reeds 'n neiging dat toewyding aan Christus uitgedruk kon word deur 'n radikale verwerping van die normale sosiale waardes (Pelser 1988:188, sien verder ook 6.3 hieronder). Die pastorale briewe honoreer hierdie sentiment deur die aanmoediging van jong weduwees om ongetroud te bly (1 Tim 5:11 e.v.). Dit veronderstel dat hulle 'n belofte van toewyding aan Christus gemaak het. Wat afgewys word, is die oppervlakkigheid van sekere jong weduwees wat wel toewydingsbeloftes gemaak het, maar dit dan nie nakom nie. Titus 2:3-5 klink of dit gekonstrueer is as 'n teenwig teen enige idealisering van die selibaat (Young 1994:117-120). Indien hierdie asketiese neigings gekoppel sou word aan 'n radikale afwysing van hierdie wêreld, was die gevaar werklik groot gewees dat die Christelike godsdienst in 'n asketiese en/of gnostiese rigting kon gedryf het. Die pastorale briewe poog om hierdie vorm van radikalisme af te wys. Young stel dit só:

“To live as if heaven were already here, without any appreciation of the material world, its food and wine, its social and community structures, is treated as flouting the goodness of the Creator God. The stance of the Pastorals would appear to be that, although there is a point at which loyalty to Christ demands acceptance of persecution, the shame of criminal charges, and opposition to the powers that be, nevertheless

for most people most of the time, loyalty to Christ is expressed in everyday living according to the highest, indeed universal, human values of peace, integrity, thankfulness and respect for the ‘given-ness’ of life, loyalty to others and to the truth, generosity and obligations of love in community” (Young 1994:152).

Die klem op beheerste en verstandige optrede bring asketisme in verskillende vorme binne die gesigsveld, maar die skrywer van die pastorale briewe is bewus van hierdie slaggat. Hy slaag daarin om beheerstheid aan te moedig sonder om in die asketiese strik te trap. Dit kan ongelukkig nie gesê word van die ontwikkelinge in die kerk self nie.

## **6.2 ONTWIKKELINGE RONDOM DIE GEBRUIK VAN DIE BEGRIP ἐγκράτεια BY DIE APOSTOLIESE VADERS**

Die voordeel daarvan dat hierdie studie slegs konsentreer op één begrip – en daarby hoedat dié begrip deur veral een Bybelskrywer, Paulus, hanteer word – leen hom ideaal daarvoor om die verdere ontwikkelinge, in die kerk se teologie en etiek, van die verstaan en gebruik van dié enkele begrip, ἐγκράτεια, na te gaan. Daarom gaan ek daarmee voort, hoewel nie so intensief as wat ek die Pauliniese geskifte hanteer het nie.

Ten spyte daarvan dat die benaming “apostoliese vaders” tans as verouderd beskou word (vgl. Ehrman 1999:2 e.v.), gebruik ek dit gerieflikheidshalwe wel om die ‘ortodokse’ kerkvaders saam te groepeer, dit wil sê die kerkvaders wat in die oë van die kerngroep van die Christelike kerk van destyds die standpunte van Jesus en sy apostels voortgesit het. Tereg beklemtoon Ehrman die diversiteit van die vroeë kerk. Al die uiteenlopende groepe – wat mekaar fel geopponeer het – het daarop aanspraak gemaak dat hulle die oorspronklike leringe van Jesus en sy apostels verteenwoordig: “But in the struggle to acquire the greatest number of adherents, only one of these groups ‘won out.’ It was this group that then deemed itself orthodox and marginalized every other group as heretical” (Ehrman 1999:131). Laasgenoemde “ortodokse” groep

gebruik na my mening die begrip ἐγκράτεια so effe anders as die ander groepe. Daarom groepeer ek hulle saam. Hoewel dit 'n uiteenlopende verskeidenheid geskrifte is wat inderwaarheid oor baie jare ontstaan het, bied dit vir my die geleentheid om geskrifte wat baie nou aan die kanonieke Nuwe Testament gekoppel word, se gebruik van ἐγκράτεια op te weeg teen Paulus s'n.

### 6.2.1 DIE EERSTE BRIEF VAN KLEMENS AAN DIE KORINTIËRS

Hierdie brief, wat rondom die einde van die eerste eeu geskryf is, word gewoonlik toegeskryf aan Klemens, die derde of vierde biskop van Rome. Dit is 'n brief wat deur die gemeente van Rome gerig is aan die gemeente van Korintiërs oor die afsetting van sekere ouderlinge (Lake 1970:3).

In paragraaf xxx word die Korintiërs aangemoedig om dade van heiligmaking te verrig. In xxx:3: "...let us put on concord in meekness of spirit and continence (ἐγκρατευόμενοι, keeping ourselves far from all gossip and evil speaking, and be justified by deeds, not by words" (Lake 1970:58-59). In xxxv:2 kom die beloning van goeie werke aan die orde, waarvan selfbeheersing in heiligheid een is: "Life in immortality, splendour in righteousness, truth in boldness, faith in confidence, continence (ἐγκράτεια) in holiness: and all these things are submitted to our understanding" (Lake 1970:66-67).

In paragraaf xxxviii:2 word ἐγκράτεια duidelik beskryf as 'n gawe van God: "...let not him who is pure in the flesh be boastful, knowing that it is another who bestows on him his continence" (Lake 1970:74-75). In lxii word die brief saamgevat en in lxii:2 sê die outeur: "For we have touched on every aspect of faith and repentance and true love and self-control and sobriety (ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης and patience..." (Lake 1970:116-7).

In die seën wat uitgespreek word in lxiv figureer die begrip ἐγκράτεια ook: "Now may God.... give unto every soul that is called after his glorious and holy name, faith, fear, peace, patience and

long-suffering, self-control, purity, sobriety, that they may be well-pleasing to his name..” (Lake 1970:118 e.v.).

Die skrywer slaan selfbeheersing hoog aan as ‘n faset van die Christen se lewe. As deel van die proses van heiligmaking word die gelowiges baie sterk aangemoedig om in selfbeheersing hulle te onthou van sonde. Hulle kan deur, onder andere selfbeheersing, goeie dade doen wat vir hulle baie kan beteken. Maar hy maak ook duidelik dat dit ‘n gawe van God is waarin hulle nie self kan roem nie. Primêr is hierdie die tipiese Hellenistiese waardering vir die deug van selfbeheersing. Ons vind dus hier ‘n voortsetting van Paulus se gebruik, maar Klemens leun gevaarlik vêr oor na goeie werke as ‘n manier om God tevrede te stel. Opvallend is die afwesigheid van ‘n direkte koppeling van ἐγκράτεια aan asketisme. Die gevestigde kerk wil nie die stabiliteit versteur deur onthouding nie (Brown 1988:58).

### **6.2.2 DIE BRIEF VAN POLIKARPUS AAN DIE FILIPPENSE**

Polikarpus was die biskop van Smirna in die eerste helfte van die tweede eeu. Hy skryf die brief om die Filippense te waarsku teen sekere onordelikhede wat by hulle voorkom (Lake 1970:280).

In iv:2 word die gemeente aangespoor tot die uitleef van deugde: “... next teach our wives to remain in the faith given to them, and in love and purity, tenderly loving their husbands in all truth, and loving all others equally in all chastity (ἐν πάσῃ ἐγκρατεία Lake 1970:288-9). In v:2 word die deugde waarvoor ‘n diaken moet beskik, gelys: “Likewise must the deacons be blameless before his righteousness, as the servants of God and Christ and not of man, not slanderers, not double-tongued, not lovers of money, temperate (ἐγκρατεῖς) in all things, compassionate, careful, walking according to the truth...” (Lake 1970:288-9).

In hierdie brief dui ἐγκράτεια dus op kuisheid en gematigdheid as deugdelikhede van gelowiges en veral die geestelike leiers. Dit sluit nou aan by die pastorale briewe.



### 6.2.3 DIE BRIEF VAN BARNABAS

Hierdie brief is rondom die eeuwisseling van die eerste na die tweede eeu na Christus geskryf met die oogmerk om Christene te waarsku teen 'n Judaïstiese hantering van die Ou Testament (Lake 1970:337). In die proses word die Ou Testament egter heeltemal 'verchristelik' sodat dit nie meer 'n Joodse boek is nie en die Christene as die werklike volk van God beskou word (Ehrman 1999:98).

In ii:2 word die bepalinge van die Here voorgehou wat die gelowige sal staande hou teen bese magte: "Fear then, and patience are the helpers of our faith, and long-suffering and continence are our allies" (Lake 1970:342-3).<sup>88</sup> Dit is Christelike deugde wat geldig bly terwyl offerandes nie meer nodig is nie.

### 6.2.4 DIE TWEDE BRIEF VAN KLEMENS AAN DIE KORINTIËRS

Hierdie brief, wat eintlik 'n Aleksandryse preek is wat op skrif gestel is, word rondom 150 nC gedateer en het ten doel om 'n hoë Christologie aan te wakker (Lake 1970:125 e.v.). Die hoorders/lesers word opgeskerp om hoë morele waardes te handhaaf in afwagting van die oordeelsdag en die opstanding van die vlees (Ehrman 1999:363).

Die noodsaaklikheid van goeie werke word beklemtoon in iv:3: "So then, brethren, let us confess him in our deeds, by loving one another, by not committing adultery, nor speaking one against another, nor being jealous, but by being self-controlled (ἐγκρατῆς, merciful, good..." (Lake 1970:132-3). As deel van 'n aansporing tot heiligheid en gebed in xv:1, is selfbeheersing die kardinale deug: "Now I think that I have given no mean advice concerning self-control, and if any man follow it, he shall have no regret, but shall save both himself and me his councillor.." (Lake 1970:153-4). Selfbeheersing is 'n kardinale Christelike deug, maar steeds is daar nie 'n koppeling aan 'n asketiese leefwyse nie.

<sup>88</sup> Die vertaling van Lightfoot & Harmer lui: "endurance and self-control" (Ehrman 1999:98).

## 6.2.5 DIE HERDER VAN HERMAS

Hierdie apokaliptiese geskrif word toegedig aan Hermas wie se broer Pius biskop van Rome was rondom 150 nC. Elke openbaring word verduidelik sodat die oogmerk baie prakties en eties is. Die kernprobleem waarmee geworstel is, is sonde van gelowiges na hulle doop (Lake 1965:2 e.v.).

In die paranetiese dele van hierdie geskrif speel ἐγκράτεια 'n baie belangrike rol. Dit blyk al duidelik uit Gesig 2, iii:2: “But you, Hermas... are saved by not ‘having broken away from the living God,’ and by your simplicity and great temperance (ἐγκράτεια” (Lake 1965:22-23).

Die gedagte van selfbeheersing kom deurgaans voor (Gesig 1, ii:4 (as epiteton vir Hermas); Mandaat 1:2; 6, i:1 en Gelykenis 5, i:5). In Gesig 3, viii:4, 7; Gelykenis 9, xv:2 en 3 word ἐγκράτεια ἐπισημασμένην onderskeidelik gepersonifieer.

‘n Hele paragraaf word ook aan hierdie deug gewy. In Mandaat 6, i:1 word geloof, vrees en selfbeheersing as die drie vernaamste opdragte van God beskryf en in Mandaat 8:1 word ἐγκράτεια verduidelik. In detail word gelys dat ἐγκρατεύεσθαι inhou dat sekere dinge vermy moet word en ander dinge gedoen moet word. Byvoorbeeld: “Refrain from evil, and do not do it, but do not refrain from good, but do it” en “From adultery and fornication, from the lawlessness of drunkenness, from evil luxury, from much eating, and extravagance of wealth, and boastfulness and haughtiness and pride, and from lying and evil speaking and hypocrisy, malice and all blasphemy” (Lake 102 e.v.).

Van al die bovermelde geskrifte word in die Herder van Hermas verreweg die meeste gemaak van ἐγκράτεια. Hierdie geskrif beklemtoon selfs ἐγκράτεια meer as σωφροσύνη wat bevestig dat die morele grondslag van ‘n beheerste lewe meer klem kry as die intellektuele (North 1966:320). Hoewel North meen dat dit dui op ‘n groter invloed deur Paulus, vanweë sy insluiting van ἐγκράτεια in die vrug van die Gees, is die gebruik hier so tipies Hellenisties dat

dit na my mening eerder daarop dui dat Paulus se invloed vervaag ten gunste van die oorspronklike Hellenistiese hantering van ἐγκράτεια as een van die primêre deugde, maar nou as 'n Christelike deug. Die klem val sterk op die dinge wat in selfbeheersing vermy moet word en die dinge wat in selfbeheersing gedoen moet word (wat sterk herinner aan die Stoïsisme). Deur selfbeheersing te beoefen, lewe die gelowige vir God. Gaandeweg word dit een van die vernaamste kenmerke van 'n gelowige lewe.

### **6.2.6 SAMEVATTING VAN DIE APOSTOLIESE VADERS SE GEBRUIK VAN DIE BEGRIP ἐγκράτεια**

Ek bespeur glad nie in die Kerkvaders iets van Paulus se siening dat ἐγκράτεια iets te doen het met die gelowige se hantering van sy nuutgevonde vryheid in Christus nie. Sy siening dat dit 'n gawe van God is, vind wel neerslag in 1 Klemens, maar verder word grootliks teruggeval op die oorspronklike Hellenistiese siening dat dit 'n deug is wat hoog aangeslaan word. Deur die deug te personifiseer en selfs as epiteton vir Hermas te gebruik, kry dit 'n belangrikheid wat nie in die kanonieke geskrifte daaraan toegeken is nie. En dit is juis hier wat die Apostoliese Vaders te vêr gaan, want die pad van 'n verdienstelike heilige lewe word onteenseglik ingeslaan.

Wat na my mening verrassend afwesig is, is 'n koppeling tussen ἐγκράτεια en asketisme. In die Herder van Hermas word 'n lys van slegte dinge genoem wat vermy moet word en dit sluit luukse en oordadige dinge in, maar die eksplisiete strewe na 'n *enkraatiese* lewe van vermyding soos dit in ander geskrifte voorkom, vind ons nie hier nie.

### **6.3 DIE ONTWIKKELING VAN VERSKILLENDE VORME VAN ONTHOUDING EN ASKETISME**

Selfbeheersing is in die kerk se geskiedenis onlosmaaklik gekoppel aan asketisme en verskillende vorme van onthouding, want baie gelowiges was oortuig dat liggaamlike begeertes nie bevredig

behoort te word nie. Inteendeel, die liggaam behoort op een of ander wyse ontken, gedissiplineer of selfs bestraf te word. Die verloop van hierdie ontwikkeling moet sekerlik nagegaan word.

Reeds baie vroeg het die Kerk die Bybelse siening oor die huwelik as ambivalent beleef. Aan die een kant was dit duidelik dat daar van die apostels was wat getroud was (1 Kor 9:5). Daarby word die huwelik aanbeveel vir die kerkleiers (1 Tim 3:1). Aan die ander kant, egter, word die waarde van maagdelikheid ook beklemtoon: byvoorbeeld die voorbeeld van Maria, van Jesus self en van Johannes die Doper. Voeg daarby Jesus se lering in Matteus 19:11-12 dat die selibaat verkies word deur sommige ter wille van die koninkryk en Paulus se stellings in 1 Korintiërs 7 dat die selibaat te verkies is vir 'n meer toegewyde lewe vry van aardse sorge in afwagting op die koms van Christus. Dit het aanleiding gegee tot 'n vroeë ontwikkeling in die Kerk se geskiedenis van die gedagte dat die ongetroude staat voorkeur behoort te geniet (Clouse 1974:206).

Jesus se opmerkings in Lukas 20:35-6 oor die opstanding uit die dood - dat die wat opgestaan het nie meer trou nie en soos engele is - is ook geredelik toegepas op die huidige belewenis van die opstanding. Paulus se aanmoediging tot geestelike dissipline (vgl. 1 Kor 9:25-7) het die effek gehad om maagdelikheid as deug aan te prys en die huwelik te degradeer synde behorende tot die ou bedeling. Maagdelikheid het op sy beurt die basis van asketisme geword (Wright 1974:76-7).

### **6.3.1 DIE SKRIFGEBRUIK VAN DIE ASKETE**

Ter aanvang kan dit verhelderend wees om eers die Skrifgebruik van die askete onder die loep te neem, want dit werp al baie lig op hierdie ontwikkeling binne die Christelike etiek. Elizabeth Clark het groot werk gedoen om hierdie aspek van die lewe in die vroeë Kerk te beklemtoon (1997:82-105).

Sy identifiseer drie onderskeibare benaderings tot Bybelse tekste by asketies-ingestelde patristiese skrywers om dié tekste tog te kan gebruik om hulle standpunte te fundeer:

1. Chrisostomus verteenwoordig die eerste groep wat die verskille tussen ou Hebreëuse waardes en hulle asketiese waardes minimaliseer. Noag, byvoorbeeld, het sy drie seuns gehad toe hy al 500 jaar oud was – hy is dus ‘n model voorbeeld van seksuele beheersing vir Christelike mans. Hy gebruik 1 Korintiërs 7:5 om vrouens aan te spreek wat eensydig hulle onttrek van seksuele omgang in die huwelik, want hulle is dan verantwoordelik vir hulle mans se ontrou en hulle verbreek daarmee die huwelikseenheid. Die onttrekking van seksuele omgang met die oog op gebed sê hy, is nie vir gewone gebed nie, maar vir buitengewone ernstige gebed. Hy maak die huwelik meer soos die selibaat deur getroudes opdrag te gee om soos monnike te leef, behalwe dat hulle getroud is: “The wife is the only thing that stands between a monk and a married man – and wives can be had ‘as if not’ (1 Cor 7:29)” (Clark 1997:87).
2. Hieronimus verteenwoordig die groep wat die verskille tussen die ‘vleeslikheid’ van die Ou Testament en die ‘geestelikheid’ van die Christelike tyd aksentueer. Met ‘n styl wat herinner aan die rabbynse midrasj, slaag hy deur intertekstuele eksegese daarin om tekste te gebruik om mekaar te beperk. Hy beroep hom op die feit dat tye verander het. Die menslike lewe het begin op ‘n maagdelike hoogtepunt in die tuin van Eden, maar het toe in die bodemlose diepte van die huwelik en seksuele omgang ingestort. Die optrede van die Ou-Testamentiese mense word hieraan toegeskryf en eers met die toepassing van die Christelike selibaat word die maagdelike paradystoestand herwin. Die nuwe bedeling is beter as die oue en sodoende vervang 1 Korintiërs 7 se voorkeur vir maagdelikheid en die selibaat Genesis 1:28 se opdrag tot vrugbaarheid. Hy gebruik ook 1 Korintiërs 7 om die pastorale briewe te korrigeer – laasgenoemde se toelating van tweede huwelike vir weduwees is slegs vir “...the moral dregs of Christians, who need this concession to restrain themselves from prostitution and harlotry,” maar omgekeerd word 1 Korintiërs 7:39 se toelating weer gekorrigeer deur dit op een lyn te bring met die owerspel wat in Matteus 5:32 veroordeel word (Clark 1997:94). Berug is ook Hieronimus se interpretasie

van die oes in die gelykenis van die saaiër: honderdvoudig is maagdelikheid; sestigvoudig is weduweenskap en dertigvoudig is die huwelik (Clark 1997:95). So skep hy afstand tussen die ontoereikende verlede en die asketiese hede.

3. Die derde asketiese groep wie se Skrifhantering onder die loep kom, word verteenwoordig deur Origenes. Sy eksegetiese tegniek is om Bybelse narratiewe uit hulle kronologiese plek te haal en dit in te pas in 'n 'transhistorical' sfeer deur gebruik te maak van allegorie (Clark 1997:97 e.v.). Wanneer Moses in Eksodus 19:10-15 die Israeliete opdrag gee om hulle klere te was en hulle te onthou van seksuele omgang voor God se verskyning op Sinai, is dit vir Origenes 'n boodskap van beheersing wat hy sonder moeite koppel aan Paulus se voorkeur vir die selibaat in 1 Korintiërs 7, want heiligheid behels somtyds onthouding. Ook Origenes maak dus gebruik van intertekstuele eksegeses. Clark merk ook op dat Origenes baie minder van allegorie gebruik maak wanneer hy besig is met 'n teks, soos 1 Korintiërs 7, wat skynbaar meer met sy eie asketisme ooreenstem:

“...the moral message that he draws from the chapter closely follows Paul's: marriage is for the 'weak' who are in danger of falling into fornication if they try not to 'touch a woman'; married couples should refrain from sexual relations during periods of prayer; second marriage, although not recommended, is allowed for those who 'burn'; the anxieties of the married life are contrasted with the freedom attending virginity...” (Clark 1997:100).

Hierdie ontleding van die Skrifgebruik van die patristiese skrywers wat asketisme gepropageer het, verskaf na my mening genoeg gronde om die afleiding te maak dat hulle interpretasie vanuit 'n vooropgestelde, geprejudiseerde oortuiging spruit. Hulle wou asketisme en onthouding in die Bybel vind. Daarom is dit nou van pas om die askete se fundering van naderby te bekyk.

### 6.3.2 DIE FUNDERING VAN VERSKILLENDE VORME VAN ONTHOUDING EN ASKETISME

Sovêr het ek die begrip ‘asketisme’ gebruik sonder om te poog om dit te verklaar. ‘n Breë, en grootliks simpatieke, definisie word deur Roetzel gegee: Asketisme is ‘n simboliese daad van selfverloëning, fisies of psigies, individueel of gemeenskaplik, tydelik of lewenslank, negatief en positief wat ‘n koherente wêreldbeeld en gedraglyk verskaf. Hier moet bygevoeg word dat Roetzel van mening is dat Paulus die ‘model’ askeet is en sy geskrifte as ondersteuning vir die asketiese leefwyse interpreteer (1999:137 e.v.). Bianchi en sy medewerkers wat binne die Katolieke wêreld ‘n uitgebreide studie van asketisme gemaak het, definieer weer, dit wat hulle *enkratisme* noem, soos volg:

“By encratism we understand self-restraint (*enkrateia*) in its radical form, which goes so far as to repudiate marriage (*gamos*). Marriage is identified from the start with harlotry (*porneia*) and corruption (*phthora*), which entails and presupposes a negative estimate of human existence, including birth and procreation (*genesis*)” (1985:xxvii).

Kretschmar (1964:27 voetnoot 3) beskryf asketisme in die vroeë Christelike tydperk as “zeitweilige oder dauernde Enthaltung von Gütern bezeichnen, die von den Zeitgenossen im allgemeinen als erlaubt angesehen wurden.” Ek vind aanklank by laasgenoemde omdat dit die kontrasterende aspek van ‘n tydelike of permanente onthouding van dinge wat deur tydgenote as veroorloof beskou word, aksentueer. Binne hierdie breë asketiese raamwerk is *enkratisme* ‘n intensiewe en radikale vorm.

Die vroeë Kerk se askete het meestal hulle optrede eskatologies/apokalipties, christologies en protologies gemotiveer. Hierdie wêreld, met die gepaardgaande plesiere, gaan volgens hulle, binnekort tot niet gaan sodat dit min betekenis het om liggaamlike luste en begeertes te akkommodeer. Christene moet

fokus op die komende oordeel en nie te veel geheg raak aan die verbygaande dinge nie. So 'n eskatologiese motivering vir asketisme vind natuurlik noue aansluiting by wat Paulus in 1 Korintiërs oor die tyd wat min is, te sê het (Ehrman 1999:384). Die klein groepies mans en vroue, versprei oor die hele Christelike wêreld van destyds is die teken van die koms van 'n nuwe era (Brown 1988:85).

In die *Stromateis* van Klemens van Aleksandrië word die eskatologiese motivering op die volgende wyse verduidelik: Christus het gesê dat in die opstanding sal daar nie meer huwelike wees nie. Christus het reeds opgestaan uit die dood. Dit beteken dat Christene ook alreeds in die eindtyd leef. Hulle het alreeds die opstanding ontvang, want die verwerkliking van die eskatologie het reeds begin. Daarmee is die huwelik reeds afgeskaf en, buitendien, moet Christene Christus navolg, wat self nie getrou het nie (Quispel 1985:50).

'n Eskatologiese ingesteldheid loop maklik saam met 'n dualistiese vyandigheid teenoor die liggaam in aansluiting by Hellenistiese tendense. Sodanige weersin in die liggaam is 'n verlenging van 'n afkeer van die materiële wêreld en het selfs bizarre afmetings aangeneem, byvoorbeeld selfvernietiging: “Ek maak die liggaam dood, want dit is besig om my dood te maak” (Edwards 1992:506).

Die christologiese motivering vir asketisme/*enkratisme* is daarin geleë dat die askete hulleself as die ware navolgers van Christus beskou het. Hulle is die mense wat met 'n onverdeelde hart hulle toewy aan Christus. Soos Hy bereid was om alles op te offer, so ook hulle (Kretschmar 1964:64 e.v.). Hulle volg Hom na deur te breek met die normale patroon van 'n gevestigde lewe (Luk 18:28-9). Hulle laat hulle nie meer bind deur aardse bande nie (Brown 1988:42). Hierdie opofferinge is niks in vergelyking met die hemelse vergoeding wat op die gelowige wag nie (Burrus 1987:115). Quispel (1985:42) wys daarop dat die teoloog Eric Peterson, op grond van sy studie van die vroeë kerk, die Christelike godsdiens tipeer as die religie van onskuldige lyding – Christus het onskuldig gely en die lyding van die Christen is deelname in hierdie lyding: “In Christian ascetism there is for us, who to speak with St Paul carry around the



*mortificatio Christi* in our members, one motivation, that of the suffering with Christ.”

Die protologiese fundering spruit uit die siening dat die huwelik en seksuele omgang postlapsaries is: eers na die sondeval (wat baie beskou as iets wat juis deur seksuele omgang plaasgevind het<sup>89</sup>) het die huwelik ontstaan. Die maagd Adam het 'n onbedorwe siel gehad wat beteken dat seksualiteit nie deel was van die oorspronklike natuur van die mens nie (Bianchi 1985:xxvii). Die herstel tot die toestand van die paradys kom ooreen met 'n engelebestaan: liggaamloosheid, aseksualiteit en geen behoefte aan voedsel nie.

Bo en behalwe hierdie basiese asketiese motiverings, is daar 'n aantal sekondêre faktore wat ook 'n rol in die ontstaan van hierdie soort Christelike toewyding gespeel het:<sup>90</sup>

- Die groot deelname van vrouens aan die asketiese bewegings is telkens opvallend. Hiervan is die verhaal van Tekla in die Handeling van Paulus seker die bekendste (Schneemelcher 1989:239 e.v.). Hierdie kuisheid-verhale het 'n baie belangrike funksie vervul: in die manlik gedomineerde politieke en sosiale orde van daardie tyd is die vrouens die heldinne van hierdie verhale wat eksplisiet teen die gangbare huweliks- en familienorme indruis (Burrus 1987:59 e.v.). Die manlike karakters, behalwe die apostels, is die skurke. Dit het ten doel om aan vrouens 'n alternatief te bied vir die huwelik en die grootmaak van kinders, of nadat hulle mans oorlede is. Die normale asketiese vrou was eerder 'n weduwee waarvan sommige, wat finansiëel onafhanklik was, deur hierdie stap groot statuur verkry het (Brown 1988:150). Burrus beklemtoon dat die koppeling van iemand soos Tekla aan Paulus groter publisiteit aan die verhale verleen het. Sy noem met reg Paulus in hierdie verband 'n 'donor figure' (1987:77). Hy word

<sup>89</sup> Quispel haal vir Peterson aan: “Original sin, the eating of the forbidden fruit, was copulation, which was followed by death. This was the fruit which contained bitterness: *omne animal post coitum triste*. Mothers who brought forth babies, destined them for death: they should stop ‘foddering death.’” Dit is wat die *Enkratiete* in Aleksandrië voor 200 nC geleer het (1985:50).

<sup>90</sup> Die navorsing oor asketisme is enorm. Ek wil hier net die volgende vermeld: Die werk binne die Katolieke wêreld wat fokus op die enkratiese beweging en gekulmineer het in die konferensie te Milaan in 1982 (Bianchi 1985), die werk van die Ascetism Group van die National Meetings of the American Academy of Religion / Society of Biblical Literature (Wimbush in *Semeia* 57 en 58 in 1992) en die werk van Peter Brown: *The Body and Society* (1988).

geteken as die gewaardeerde apostel wat die vrou in haar onthouding ten volle ondersteun.

- ‘n Standpunt wat wyd in Christelike kringe gehandhaaf word, is dat die vroeë Kerk ‘n baken van kuisheid in die sedelose voor-Christelike Grieks-Romeinse wêreld was. Ten opsigte van byvoorbeeld tempelprostitusie, homoseksualiteit en seksuele omgang met slawe, was daar beslis ‘n drastiese verskil, maar die deursnee Romeinse burger het ook maar, terwille van die instandhouding van die gemeenskap in ‘n wêreld waar die dood geheers het, ‘n beheerste lewenstyl gebaseer op die huwelik en gesin met ‘n sterk paternalistiese (om nie te sê chauvinistiese) grondslag voorgestaan. Christelike etiek was dus grootliks ‘n voortsetting van die etiek van die voor-Christelike wêreld (vgl. Brown 1988:6-25). Wat wel gebeur het, is dat daar oraloor klein groepies Christene ontstaan het wat hierdie veilige sosiale orde met ‘n apokaliptiese vurigheid teengestaan het deur met seksuele onthouding ‘n drastiese alternatief te bied (Brown 1988:31 e.v.).
- Paulus se teologiese interpretasie van die verlossingswerk in Christus het die Christene gelaat sonder ‘n duidelike identiteitsmerk wat hulle onderskei van die ander mense. Geen besnydenis, geen voedselbeperkinge, geen Tora en geen feesdae. Paulus se lewe as ‘n nuwe skepping “... struck many as a bleak and homeless prospect” (Brown 1988:59). Intussen het Jesus nie teruggekom en hulle weggeneem na ‘n nuwe wêreld nie. Christene soos Justinus het in streng seksuele dissiplines dit gevind wat as onderskeidingsteken of identiteitsmerk kon figureer: “By concentrating in a single-minded manner on sexual restraint and on sexual heroism, the Christians of the age of Justin had found their way to presenting themselves as the bearers of a truly universal religion” (Brown 1988:60).
- Individuele gelowiges het geoordeel dat hulle besondere verhouding met God die duidelikste tot uitdrukking kon kom in seksuele onthouding. Onthouding is dié teken van ‘n uitsonderlike Geesgedrewe lewe. Sulke mense is beskou as soveel meer betroubare draers van die boodskappe van God – hulle was die ware profete (Brown 1988:66). Gaandeweg word

profesie en seksuele onthouding op 'n ondubbelsinnige wyse aan mekaar gekoppel totdat Tertullianus laat in die tweede eeu sê dat die opskorting van alle seksuele aktiwiteite die manier is om die gawe van die Gees te ontvang (Brown 1988:77).

- Wimbush (1992:1 e.v.) beklemtoon met reg die universele aard van die fenomeen van asketisme. Onttrekking en onthouding is wêreldwyd in alle godsdienste 'n faset wat in 'n minder of meerdere mate 'n rol speel.
- Corrington (1992:65-73) beklemtoon, myns insiens oortuigend, die verbintenis tussen die beheer oor die inname van voedsel en seksuele selfbeheersing. Nie net is geglo dat voedselinname seksuele begeertes stimuleer nie (Brown 1988:217-218), maar beide hierdie aksies het te doen met die beheer oor liggaamlike grense. Seksuele selfbeheer hou dus verband met beheer oor wat in jou liggaam ingaan (in die geval van 'n vrou) en wat uit jou liggaam uitgaan (in die geval van 'n man). Angs oor moontlike gebrek aan seksuele selfbeheersing hou verband met 'n moontlike beheer deur iemand of iets anders van wat in of uit jou liggaam gaan. Deur te vas en seksuele onthouding, kan daarin geslaag word om jou liggaamlike integriteit te beskerm.<sup>91</sup>

In die eeue wat daarop gevolg het, het die asketisme 'n meer verfynde of vereenvoudigde vorm aangeneem (byvoorbeeld die monnikedom); meer Christusgesentreerdheid (byvoorbeeld die imitatio Christi-motief) en 'n meer "sekulêre" vorm (byvoorbeeld die Puriteinse tradisie). Tog het die vroeë eeue die basiese patroon neergelê waarop die asketisme deur die eeue in die Christelike tradisie gebou is (Wright 1974:77). 'n Dualistiese etiek het die patroon geword, want die radikale asketisme was buite bereik van die meeste mense (Kretschmar 1964:65). Maar daaroor meer in die paragraaf oor die selibaat (6.3.6).

So 'n samevatting van asketiese ontwikkelinge in die Kerk loop die gevaar om baie veralgemenings te bevat. Daarom wil ek graag net drie ontwikkelinge individueel hanteer om die nuanses beter na

---

<sup>91</sup> Vergelyk ook Filo se koppeling tussen selfbeheersing en vegetariese diëte vanweë die vrees dat die eet van vleis jou net so dierlik sal maak soos wilde diere (Beckwith 1988:408 e.v.).

vore te bring. Ek fokus op Klemens van Aleksandrië, die Enkratiete van die Ooste en Origenes.

### 6.3.3 KLEMENS VAN ALEKSANDRIË EN 'N SELFBEHEERSTE LEWE

Klemens van Aleksandrië is, danksy sy ryke literêre nalatenskap, een van die mees bestudeerde kerkvaders. Hy het geleef van 150 tot 215 nC en sy twee vernaamste werke is die *Stromateis* (letterlik 'allerlei') en *Paedagogas* (Ehrmans 1999:387).

Meermale word Klemens van Aleksandrië getipeer as dié groot voorstander van asketisme en saam met Origenes in dié verband geklassifiseer. Wright (1974:77), byvoorbeeld, meen hy het saam met Origenes 'n vaste basis vir asketisme ontwikkel. Wright sê dat Klemens "passieloosheid", dit wil sê 'n innerlike losmaking en reiniging van alle passies, as 'n voorwaarde van die siel se opstygning na God toe voorstaan. Die Aleksandrynse verstaan van verlossing as vergoddeliking, het die grond verskaf vir 'n reiniging van alles wat jou kan bedorwe in afwagting op die goddelike lewe. Die mens is geskape om God te ken, nie om te eet en te drink nie.

Ander studente van die vroeë kerk praat egter meer genuanseerd. Hunter (1992:95 e.v.) beklemtoon met reg dat die opponente met wie Klemens in gesprek getree het, juis die Gnostici, Marsioniete en veral die Enkratiete (soos Tatianus en Julius Cassianus) van sy tyd was – dit wil sê die voorstanders van 'n radikale vorm van asketisme. Terwyl Klemens 'n groot voorstander van 'n beheerste en gematigde lewe was, was sy benadering tot die huwelik en seksualiteit baie meer gematigd as dié van sy teenstanders. In die trant van die Herder van Hermas, 'n paar geslagte voor hom, wil Klemens sy lesers opskerp tot 'n heelhartige toegewyde Christelike lewe (Brown 1988:127). Hy identifiseer openhartig met die Stoïsynse ideaal van ἀπάθεια en ag dit nodig om in die fynste detail elke aspek van die Christen se openbare en private lewe op 'n voorskriftelike wyse te bespreek (vgl. Ehrman se uittreksel uit *Paedagogas*:387 e.v.).

Wat, volgens Klemens, tussen die Christen en 'n heelhartige, toegewyde lewe staan, is begeertes. Hy gebruik verskillende terme vir begeertes, maar ἐπιθυμία verwoord in besonder vir hom die libertyne se onbeheerste gebruik van seks en ἐγκράτεια is die ortodokse Christelike antwoord daarop. Maar hy gebruik dit nie in die eng betekenis van die Enkratiete wat dit suiwer as seksuele onthouding sien, nie. Vir hom is dit 'n deug wat op alle vorme van matelose begeertes toegepas kan word en op die regmatige en gedissiplineerde gebruik van seksuele verhoudinge binne die huwelik (Hunter 1992:105). Hy koppel dit ook aan σωφροσύνη. Sodoende kan hy die gevare van begeertes sowel as die regte gebruik daarvan aan die orde stel.

Dit is belangrik om Klemens se motivering in dié verband te verstaan. Binne die Aleksandrynse atmosfeer, wat Filo daartoe gebring het om die Judaïsme te integreer met die Griekse denke en kultuur, wend hy, in navolging van Filo, 'n sistematiese poging aan om die Christelike godsdiens te assimileer binne die Griekse kultuur spesifiek met sy nie-Joodse lesers in oog. Die Griekse filosofie hanteer hy op dieselfde vlak as die Wet van Moses, sodat selfbeheersing vir hom met gemak kan dui op kenmerkende Christelike uitnemendheid. Hy verwag nie van die Christen om 'n eng en eenkant lewe te lei midde-in die Aleksandrynse gemeenskap nie, maar slegs dat hulle ordentlike gematigde mense sal wees (North 1966:328 e.v.).

Klemens se betekenis is dus daarin geleë dat hy 'n meer gebalanseerde, omvattende en humane (Hunter se woord) alternatief binne die asketiese debat van sy tyd gebied het. In sy propagering van 'n eenvoudige en gematigde alledaagse lewe, het hy egter meer as enigiemand gesorg dat die etiese prinsiepe van die Griekse filosowe geassimileer word binne die Christelike etiek: "After his time Christian writers no longer felt it necessary to sacrifice the Platonic virtues to the Pauline" (North 1966:336).

#### **6.3.4 ENKRATISME**

In die Ooste (Sirië) gee standpunte van geestelike leiers soos Tatianus laat in die tweede eeu aanleiding tot die ontstaan van 'n

seksuele onthouding wat as 'enkratisme' bekend gestaan het. Vir Tatianus gaan dit om die verbinding van die ontoereikende mens met die Heilige Gees. Die Enkratiete (Brown 1988:92-102) eis dat die Kerk bestaan uit manne en vroue wat in die engste sin van die woord beheerst is: hulle moes die drang tot seksuele gemeenskap totaal beheer. Hierby voeg hulle dan dieetreeëlings soos om nie vleis te eet en wyn te drink nie, want om vleis te eet verbind die mens aan die wilde natuur van diere – presies wat seksuele gemeenskap doen – en wyn is beskou as 'n bron van seksuele energie: "...for wine imparts warmth to the nerves, soothes the soul, recalls pleasure, engenders semen, and provokes to venery" (Aretaeus aangehaal deur Brown 1988:93).

Die Enkratiete baseer hulle standpunte op 'n eksegeese van die verhaal van die val van Adam en Eva in die paradys. Hulle het hulle huwelik met die Gees van God prysgegee vir gemeenskap met mekaar op 'n wyse wat nie God se bedoeling vir hulle was nie. Sommige het selfs die sondeval gekoppel aan die seksdaad. So was die mensdom gedoem tot 'n dierlike bestaan en die dood. Daar is in hulle oë nie so iets soos goeie seks nie: binne of buite die huwelik is dit verwydering die Gees van God. Maar daar was uitkoms: jongmense kon besluit om maagde te bly en so die bose verval vermy. Getroudes kon seksuele gemeenskap opskort en so hulle heilige staat herwin, want heiligheid is sinoniem met beheerstheid. Die Handeling van Judas Thomas (c220 nC) verwoord die Enkratiete se lewensfilosofie: die huidige era kan beëindig word deur 'n boikot van die baarmoeder.

Die Enkratiete het groepselibaat beoefen. Hulle het vir jare bly voortbestaan deur bekeerlinge wat by hulle aangesluit het en deur as tuistes vir vondelinge te funksioneer. Hulle het gefloreer in die bergagtige streke van Sirië en Klein-Asië waar die bevolking dig was en daar baie vondelingkinders was. Die Enkratiete was nie wilde askete nie, maar opregte gelowiges wat geglo het dat die Gees op hulle rus, want hulle het deur die doop en beheerstheid die volle menslikheid van die paradys herwin.

### 6.3.5 ORIGENES

Klemens se siening van selfbeheerstheid as eenvoud en gematigdheid binne die gemeenskap is dramaties deur Origenes vervang met 'n fanatiese ywer vir asketisme. Origenes (185-254 nC) het in Aleksandrië grootgeword as die seun van 'n martelaar. Hy het die transformasie tot geloof as so ingrypend beskou dat dit liggaamlikheid ingrypend beïnvloed. Dit beteken dat hy die seksualiteit van 'n mens as bloot 'n verbygaande fase beskou het. Dit was 'n ontbeerlike aanhangsel van die persoonlikheid wat geen rol speel in die bepaling van die wese van die menslike gees nie. Mans en vrouens kan daarsonder klaarkom, selfs al in die huidige bestaanswyse. Die mens se lewe binne-in 'n liggaam met seksuele karaktertrekke, is maar 'n donker uur van 'n lang nag wat met dagbreek sal verdwyn. Die liggaam staan op die drumpel van 'n transformasie wat geweldig ingrypend gaan wees. Dit sal tot gevolg hê dat alle huidige identiteitstekens sal verdwyn. Identiteitstekens, soos seksuele verskille en alle sosiale rolle gebaseer op die huwelik, voortplanting en geboorte skenk aan kinders, sal verbygaan (Brown 1988:161-177; North 1966:336-9).

Origenes het woord by daad gevoeg en homself laat kastreer op die jong ouderdom van twintig jaar. Met sy baardlose gesig was hy 'n sprekende bewys van iemand wat die grense tussen die geslagte opgehef het. Hy het Paulus se woorde in 1 Korintiërs 7 so verstaan dat alle sosiale bande wat die gelowige bind aan hierdie wêreld, verband hou met die huwelik. Om seksualiteit te verwerp is om 'n vryheid aan te gryp wat so intens is dat dit alle normale beperkinge op die gelowige laat verdwyn. Liggaamlike plesiere is 'n vaal vervanging van ware gevoel:

“This meant ...a discipline of the senses that was all the more searching because what was at stake was no longer simple continence, but the hesitant, fragile growth of the spiritual sense of preternatural sharpness. Physical indulgence, undue eating, undue enjoyment of sight and sound, the physical joys of sexual bonding in marriage: these became subjects of vigilance” (Brown 1988:171).

### 6.3.6 DIE ONTWIKKELING VAN DIE SELIBAAT

Wat die geskiedenis van die Christelike Kerk anders as ander godsdienste gemaak het, was die ontwikkeling van 'n leierskorps van geestelikes wat die leiers van die kerk ferm vasgehou het. Die vroeë Christene het verwag dat hulle leiers herkenbare en gevestigde tekens van meerderwaardigheid teenoor die gewone kerkvolk, of leke, sou besit. Daar is verwag dat hulle bewyse van 'n charismatiese roeping sou hê en dat hulle georden sou wees by wyse van handoplegging. Hulle alleen het die eksklusiewe rol vervul om die sakramente te bedien. Maar die een werklik uitstaande kenmerk van die geestelikes was hulle beoefening van die selibaat (Brown 1988:144).

Gedurende die vierde eeu was die meeste van die biskoppe in Griekeland, Egipte en Wes-Europa ongetroud, of hulle het hulle vrouens verlaat na hulle inseëning. Nogtans het diakens en priesters getrou en geen wetlike verbod op die huwelik van kerklikes is gedurende die eerste drie eeue van die Christelike era geplaas nie. In die Ooste is daar gedurende die sesde en sewende eeu 'n verbod geplaas op die huwelike van biskoppe - indien hulle getroud was, moes hulle vrouens na 'n verafgeleë klooster gegaan het. Die laer ordes van die geestelikes is egter nog toegelaat om te trou.

Die selibaat het in die Westelike Kerk 'n kanonieke verpligting geword op gronde van pouslike dekrete en streekskerklike vergaderings se besluite. Die eerste kanonieke verklaring, kanon 33 van die Konsilie van Elvira (c300), verklaar: "Ons verklaar dat alle biskoppe, priesters en diakens, en alle geestelikes betrokke in die bediening, totaal verbied word om saam met hulle vrouens te lewe en kinders voort te bring: wie ook al dit doen sal ontnem word van hulle klerikale waardigheid." Verskeie pouslike dekrete het daarna hierdie praktyk afgedwing (Clouse 1974:206).

Na die val van die Karolingiese Ryk was daar 'n beweging weg van klerikale selibaat, maar die hervorming onder Hildebrand in die elfde eeu het gesorg vir 'n nuwe asketiese gees in die Kerk. Gregorius VII het met groot entoesiasme gestry vir die herstel van



die klerikale selibaat, maar selfs na sy tyd was daar 'n groot gaping tussen die teorie en die praktyk.

Die Protestantse Hervormers het nie die selibaat ondersteun nie. Calvyn het geleer dat dit nie verhewe is bo die getroude staat nie en het geprotesteer teen die veragting van die getroude staat deur skrywers soos Hieronimus. Die Konsilie van Trente (1545-1563) het die lering van die klerikale selibaat bevestig, maar het beklemtoon dat dit nie deur God nie, maar deur die Kerk gelas word. Tans is die standpunt van die Roomse Katolieke Kerk dat die selibaat nuttig is vir geestelikes, aangesien dit vir hulle groter vryheid gee om die Here te dien, maar hulle leer ook dat die Kerk hierdie reëling kan herroep indien hy so verkies (Clouse 1974:206 en vgl. ook Bianchi en sy medewerkers se werk oor enkratisme 1985).

#### **6.4 SAMEVATTING**

Uit die aard van die saak is die kerk se verstaan en hantering van die hele gedagte van selfbeheersing nie uitsluitlik gebaseer op Paulus se verstaan en gebruik van die begrip ἐγκράτεια nie. Tog het hierdie historiese oorsig bevestig dat Paulus se gebruik van ἐγκράτεια 'n baie belangrike rol in die etiek van die kerk gespeel het. Gaandeweg, egter, het die Hellenistiese Judaïstiese interpretasie van, nie alleen die begrip ἐγκράτεια nie, maar die hele gedagte van selfbemeestering, selfverwesenliking, selfbeheersing en selfdissipline, die enger betekenis wat Paulus aan die begrip ἐγκράτεια gegee het, verdring.

Daar het reeds vanaf Paulus se hoofbriewe na die pastorale briewe 'n verskuiwing ingetree - veral ten opsigte van die uniekheid van die Christelike etiek. In die pastorale briewe speel σωφροσύνη so 'n groot rol dat die etiese waardes wat van ouderlinge en andere verwag word, beskryf kan word as die 'vryheid van beheerstheid.' Dit is gegrond op Paulus se gebruik van ἐγκράτεια, maar dit word uitgebrei om 'n breër siening van deugdelike, gematigde en beheerste optrede ook te akkommodeer. Daar is dus 'n noue aansluiting by die Hellenistiese Judaïstiese siening. Tog wil ek beklemtoon dat die kanonisiteit van die pastorale briewe juis

bevestig word deur hulle positiewe hantering van die Pauliniese erfenis. Hierdie briewe vermy die gnostiese, apokaliptiese en asketiese slaggate wat hulle etiek sou laat wegbeweeg het vanaf die Pauliniese teologie en etiek soos vergestalt in sy hoofbriewe.

Ek bespeur glad nie by die Kerkvaders iets van Paulus se siening dat ἐγκράτεια te doen het met die gelowige se hantering van sy/haar nuutgevonde vryheid in Christus nie. Paulus se siening dat dit 'n gawe van God is, vind wel neerslag in 1 Klemens, maar verder word grootliks teruggeval op die oorspronklike Hellenistiese siening dat dit 'n deug is wat hoog aangeslaan word. Deur die deug te personifieer en selfs as epiteton vir Hermas te gebruik, kry dit 'n belangrikheid wat nie in die kanonieke geskrifte daaraan toegeken is nie. Na my mening is dit juis hier waar die Apostoliese Vaders te vêr gaan. Deur eerder aansluiting te vind by die Hellenistiese etiek van deugdelikheid, word die pad van 'n verdienstelike heilige lewe onteenseglik ingeslaan. Aan die anderkant is 'n koppeling tussen ἐγκράτεια en asketisme, verrassend genoeg, nog afwesig. In die Herder van Hermas word 'n lys van slegte dinge genoem wat vermy moet word en dit sluit luukse en oordadige dinge in, maar die eksplisiete strewe na 'n *enkratiese* lewe van vermyding soos dit in ander geskrifte voorkom, vind ons nie hier nie.

Maar dan verander die prentjie dramaties: Na die tydperk van die Apostoliese Vaders word selfbeheersing in die kerk se geskiedenis onlosmaaklik gekoppel aan asketisme en verskillende vorme van onthouding. Dit was die gevolg van die oortuiging, wat by baie gelowiges posgevat het, dat liggaamlike begeertes nie bevredig behoort te word nie. Inteendeel, die liggaam behoort op een of ander wyse ontken, gedissiplineer of selfs bestraf te word. Die koppeling van selfbeheersing aan verskillende vorme van seksuele en ander manifestasies van onthouding, word miskien die duidelikste uitgebeeld in die idee van *enkratisme*. In die eeue wat daarop gevolg het, het asketisme verskillende vorme aangeneem: dit kom in die monnikedom in 'n meer verfynde of vereenvoudigde vorm voor; in 'n meer Christusgesentreerde vorm (byvoorbeeld die imitatio Christi-motief) en in 'n meer "sekulêre" vorm (byvoorbeeld die Puriteinse tradisie). Tog het die vroeë eeue die basiese patroon neergelê waarop die asketisme deur die eeue in die Christelike

tradisie gebou is – dit word gesien as die beste vorm van selfbeheersing vir gelowiges. Uiteraard het dit tot gevolg gehad dat 'n dualistiese etiek die patroon geword het, want radikale asketisme was buite bereik van die meeste mense.

Tog moet die dualisme in die kerk se verstaan en hantering van die gedagte van selfbeheersing, genuanseerd verstaan word. Hoewel van die 'gewone' gelowiges nie verwag is om ten volle asketies of onthoudend selfbeheerst te wees nie, word daar tog van hulle verwag om selfdissipline te hê. Hierin het die kerk teruggegryp na die voor-Christelike selfbemeesteringsgedagte en wel op die volgende wyse:

Die materiële wêreld word geringgeskat in vergelyking met geestelike wêreld. Alles wat verband hou met die liggaam is van veel minder waarde as die geestelike. Vir Christene is dit nie aanvaarbaar om hulle enigsins in te stel op die genietinge van die lewe nie of om te laat blyk dat dit enige waarde het nie. 'n Eenvoudige leefwyse, wat byvoorbeeld voedsel en kleredrag betref, is beskou as tekenend van 'n ware toegewyde lewe.

Seksualiteit word so negatief gesien dat dit slegs as 'n noodsaaklike euwel geduld word, want dit is, ongelukkig, al manier hoe voortgeplant kan word.

Selfbeheersing word weer by uitstek **selfdissipline**. Nadat alles rondom Christus se verlossingswerk en die leiding van die Heilige Gees klaar gesê is, word gelowiges gemaan om "hard te werk" aan selfbeheersing. Selfbeheersing is nie meer deel van 'n geloofsgehoorsame lewe nie, maar die menslike aandeel in die geloofslawe. Wanneer op hierdie wyse, feitlik alle sonde gesien word as gebrek aan selfbeheersing, speel die vernuwende werking van die verlossing in Christus en die leiding deur die Gees geen rol meer nie. Dan het 'n toegewyde godsdienstige lewe niks anders geword as 'n ysere selfdissipline en die resultaat van eie innerlike krag om strenge selfbeheersing toe te pas. Selfbeheersing word só losgemaak van die werking van die Gees - 'n vrug wat Hy in die gelowige se lewe laat oplewer - en binne die kader van 'n eie prestasie geplaas.

## **ADDENDUM**

### **AKTUALISERING VIR DIE KERK VAN VANDAG**

Die gelowige student van die Nuwe Testament is, hier aan die begin van die derde millennium na Christus, terdeë daarvan bewus dat ons in veranderende tye leef. 'n Poging, soos die voorafgaande studie van 'n enkele begrip, ἐγκράτεια is na my mening 'n noodsaaklike faset van die aangewese weg om die premoderne Woord van God vir vandag te aktualiseer.

Dit het vandag dringend nodig geword: Postmoderne mense laat nie toe dat hulle vryheid deur enigiets of enigiemand ingeperk word nie. Daarom is hulle inherent geneig om selfbeheersing te sien as 'n inperking van hulle basiese vryheid. En selfs gelowiges eien hulle die reg toe om te maak soos hulle wil op sosiale en seksuele terreine van die lewe. Om hierdie vryhede en regte op te offer, of selfs net op te skort, terwille van die saak van die Here, is vir gelowiges uiters problematies. Om die welsyn van medegelowiges bo jouself te stel en "alles vir almal" te word, kom meermale nie eers in die gedagtes van Christene op nie.

Op die seksuele terrein het die pendulum na die ander uiterste oorgeswaai. Teenoor die ontkenning en sublimering van die Victoriaanse era, word seks nou aan die groot klok gehang. Selfs gelowiges gaan van die standpunt uit dat, waar daar enigsins sprake is van liefde tussen 'n man en vrou - al word dit nog meermale verwar met verliefdheid - 'n volledige seksuele verhouding aanvaarbaar is. Paulus se enigste twee alternatiewe teenoor onsedelikheid - óf seksuele onthouding óf die huwelik - word uitgebrei met die verskoning dat hulle tog beplan om in die huwelik te tree. Terwyl masturbasie met reg bevry is van al die skewe konnotasies wat daaraan geheg is, is daar nou egter geen begrensing ten opsigte van selfbevrediging nie en groei pornografie in literatuur en op film en rekenaarprogramme ongebreidel voort.

In 'n sekere sin sluit die postmoderne geëmansipeerde mens dus weer aan by die Hellenistiese Stoïsyne wat hulleself so hoogs ontwikkelde geag het dat hulle hulle deur niks, behalwe deur hulle eie wil en begeertes, laat bind nie.

Paulus se siening en gebruik van die begrip ἐγκράτεια het weldeeglik binne ons tydsgewrig iets te sê vir gelowige volgelinge van Jesus Christus.

Hy dra as kind van sy tyd duidelik kennis van die Hellenistiese begrip ἐγκράτεια. Hy word in die kerk in Korinte gekonfronteer met, aan die een kant 'n aanvaarding van onsedelikheid en aan die anderkant 'n neiging tot asketisme en wêreldsvreemdheid wat vir hom nie te rym is met 'n geloofsgehoorsame lewe in Christus onder leiding van die Heilige Gees nie. In sy antwoord vind hy ἐγκράτεια gepas om te gebruik: Daarmee tipeer Paulus die enigste alternatief, wat vir hom inpas binne sy Christologiese en teologiese raamwerk, vir 'n aktiewe seksuele verhouding binne die huwelik.

Die Pauliniese seksuele etiek is ook vandag koersbepalend vir gelowiges wat in 'n geslagsverhouding betrokke is. Gelowiges in die vroeë Kerk het Paulus verkeerd verstaan toe hulle die huwelik gedegradeer het en asketisme en die selibaat as opdrag aangegryp het - die teendeel is inderwaarheid waar: Paulus waarsku juis teen 'n werklikheidsvreemde onderdrukking van die geslagsdrang. Die uitsonderlike ("begaafde") gelowige wat wel in onthouding kan leef, is ook vandag nie die reël en dus norm nie. Ook vandag kan gelowiges weet dat die huwelik die ideale Godgegewe ruimte is vir die uitlewing van die geslagsdrang. Ongetroudes moet dus hulle verhoudingslewe binne hierdie raamwerk benader. 'n Verhouding behoort, tensy die betrokkenes self agterkom dat die verhouding nie uitwerk nie en beëindig word, 'n normale ontwikkelingsgang te deurloop wat kulmineer in 'n huwelik en die uitbreiding tot 'n volledige seksuele verhouding.

Die bevryding van seks uit die Victoriaanse en piëtistiese keurslyf pas ook binne hierdie Christelike etiek, maar ongelukkig het dit weer die pad byster geraak. Ek meen dat 'n humanistiese selfgeldingsdrang die vryheid waartoe Christus die gelowige geroep het, laat oorgaan in losbandigheid. Paulus se aandrang daarop dat alleen die huwelik die ruimte is vir die volledige uitleef van die menslike seksdrang, spreek daarom in ons tyd boekdele.

Voorts vind Paulus, wanneer hy sy eie hantering van sy Christelike vryhede en regte as voorbeeld vir die Korintiërs voorhou, die begrip ἐγκράτεια van pas. Nou gebruik hy dit egter in die betekenis van 'n vrywillige opsegging of opoffering - van dit waarop hy met reg kan aanspraak maak - terwille van die groter doel van die uitbreiding van die Evangelie. Soos 'n toegewyde, doelgerigte atleet verwag hy van die gelowiges in Korinte om alles feil te hê vir die Evangelie van Jesus Christus.

Talle gelowiges van vandag se prioriteite in hulle lewe moet ongelukkig ernstig bevraagteken word. Soveel van hulle raak so vasgevang in selfbepaalde doelwitte dat die saak van die Here sleg tweede kom in hulle lewens. Dit hoort nie so nie. Dit is wesentlik deel van die krisis van die kerk vandag dat gelowiges eiebelang bo die van medegelowiges stel en nie in nederigheid die ander hoër ag as jouself nie.

Die kerk het deur die eeue telkens in die slaggat getrap om Paulus se gebruik van ἐγκράτεια los te maak van sy Christologiese en pneumatologiese fundering. Telkens weer word selfbeheersing argeloos hanteer soos wat dit in die voor-Christelike Hellenisme die geval was - as 'n menslike prestasie wat die resultaat is van yserse selfdissipline en selfbeheersing binne die raamwerk van selfbemeestering. Hierdie verstaan is so vasgelê in die volksmond dat daar, na my mening, bykans geen moontlikheid bestaan om die betekenis van die begrip 'selfbeheersing' enigsins weer te kersten nie. Selfs gelowiges wat leef vanuit die genade, sien selfbeheersing dikwels as "die mens se bydrae". Daarom lyk dit vir my gerade om maar liefds in die vertaling van ἐγκράτεια die woord "selfbeheersing" te vermy en die begrip te verduidelik. In Gal 5:23 lyk 'n vertaling wat lui: "... 'n beheerste lewe" vir my van pas.

## BIBLIOGRAFIE

ALAND K, M BLACK, C M MARTINI, B M METZGER & A WIKGREN, 1968

**THE GREEK NEW TESTAMENT**, Stuttgart: UBS.

ALAND K, M BLACK, C M MARTINI, B M METZGER & A WIKGREN, 1983

**THE GREEK NEW TESTAMENT**, electronically available in LOGOS LIBRARY SYSTEM, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

ANDERSON R D, 1996

**ANCIENT RHETORICAL THEORY AND PAUL**, Kampen: Kok Pharos.

ASHTON J, 2000

**THE RELIGION OF PAUL THE APOSTLE**, New Haven: Yale.

BALCH D L, E FERGUSON & W A MEEKS (eds.), 1990

**GREEKS, ROMANS, AND CHRISTIANS. ESSAYS IN HONOR OF ABRAHAM J MALHERBE**, Minneapolis: Fortress.

BANNACH H, 1964

**DIE GRENZENLOSE FREIHEIT. PROBLEME DES 20. JAHRHUNDERTS IM SPIEGEL DES GALATERBRIEFS**, Stuttgart: Quell.

BARCLAY J M G, 1988

**OBEYING THE TRUTH: A STUDY OF PAUL'S ETHICS IN GALATIANS** (Studies of the New Testament and its world), Edinburgh: Clark.

BARCLAY J M G, 1997

Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity, **NEW TESTAMENT INTERPRETATION AND METHODS** (A Sheffield Reader), 267-292, Sheffield: Academic Press. (First published in JSNT 47(1992), 49-74).

BARRÉ M C, 1974

To Marry or to Burn,  $\pi\upsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$  in 1 Cor 7:9, **THE CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY**, 36/2, 193-202.

BARRETT C K, 1985

**FREEDOM AND OBLIGATION**, London: SPCK.

BAUER W, W F ARNDT & F W GINGRICH, 1952

- STEELMAN D P, 1997  
**THE GOLDEN SAYINGS OF EPICTETUS**, (Etext871), The Project Gutenberg Etext, steelman@ucis.vill.edu. ftp://ftp.cdrom.com/.21/gutenberg/etext97/epict10.txt.
- STEVENSON D C, 1998  
**THE ENCHIRIDION** (The Internet Classics Archive), Web Atomics, translated by E Carter.
- STROM M, 2000  
**REFRAMING PAUL. CONVERSATIONS IN GRACE & COMMUNITY**, Downers Grove: Inter-Varsity.
- THEISSEN G, 1982  
**THE SOCIAL SETTING OF PAULINE CHRISTIANITY**, Edinburgh: T&T Clark.
- THIELICKE H, 1964  
**THE ETHICS OF SEX**, London: James Clarke.
- THISSELTON A C, 2000  
**THE FIRST EPISTLE TO THE CORINTHIANS** (The New International Greek Testament Commentary), Carlisle: Paternoster & Grand Rapids: Eerdmans.
- VANDERKAM J C, 1994  
**THE DEAD SEA SCROLLS TODAY**, Grand Rapids: Eerdmans.
- VAN DER WATT J & S JOUBERT, 1997  
**DIE BOODSKAP. DIE NUWE TESTAMENT IN HEDENDAAGSE AFRIKAANS**, Vereeniging: CUM.
- VAN ECK E, 1991  
'n Sosiaal-wetenskaplike Ondersoek na die 'Amp' van die Ouderling in die Nuwe Testament, **HERVORMDE TEOLOGIESE STUDIES**, 47, 656-684.
- VAN STEMPVOORT P A, 1972  
**DE BRIEF VAN PAULUS AAN DE GALATEN** (De Prediking van het Nieuwe Testament), Nijkerk: Callenbach.
- VAN ZYL H C, 1992  
Die Grondslag van Paulus se Etiek in die Eerste Korintiërbrief in **GELOOF EN OPDRAG**, C Breytenbach & B Lategan (reds.), **SCRIPTURA**, S9a, 120-131.



**A GREEK-ENGLISH LEXICON OF THE NEW TESTAMENT,**  
Cambridge: University Press.

BECKER J, 1993

**PAUL, APOSTLE TO THE GENTILES,** Louisville:  
Westminister.

BECKWITH R T, 1988

The Vegetarianism of the Therapeutae, and the Motives for  
Vegetarianism in Early Jewish and Christian Circles, **REVUE  
DE QUMRAN**, 49-52, 407-410.

BETZ H D, 1979

**GALATIANS,** Philadelphia: Fortress.

BIANCHI U (ed.), 1985

**LA TRADIZIONE DELL'ENKRATEIA, MOTIVAZIONI  
ONTOLOGICHE E PROTOLOGICHE,** Roma: Edizioni  
Dell'Ateneo.

BÖHLIG A, 1989

**GNOSIS UND SYNKRETISMUS,** Tübingen: Mohr Siebeck.

BORNKAMM G, 1971

**PAUL,** London: Hodder & Stoughton.

BORSE U, 1984

**DER BRIEF AN DIE GALATER** (Regensburg Neues  
Testament), Regensburg: Friedrich Pustet.

BRENTON L C L, 1986

**THE SEPTUAGINT VERSION: GREEK AND ENGLISH,**  
Regency Reference Library, Grand Rapids. (Originally  
published by S Bagster & Sons, London, 1851).

BREYTENBACH C, 1986

**EENHEID EN KONFLIK. EERSTE BESLISSINGE IN DIE  
GESKIEDENIS VAN DIE CHRISTENDOM,** Pretoria: N G  
Kerkboekhandel.

BRINSMEAD B H, 1982

**GALATIANS – DIALOGICAL RESPONSE TO OPPONENTS,**  
Chico: Scholars Press.

BROWN P R L, 1988

**THE BODY AND SOCIETY. MEN, WOMEN AND SEXUAL  
RENUNCIATION IN EARLY CHRISTIANITY,** New York:  
Columbia University Press.

BROX N, 1989

**DIE PASTORALBRIEFE. 1 TIMOTHEUS, 2 TIMOTHEUS, TITUS**, Regensburg: Friedrich Pustet.

BRUCE F F, 1977

**PAUL: APOSTLE OF THE FREE SPIRIT**, Exeter: Paternoster.

BRUCE F F, 1982

**THE EPISTLE OF PAUL TO THE GALATIANS. A COMMENTARY ON THE GREEK TEXT** (The New International Greek Testament Commentary), Exeter: Paternoster.

BUCKEL J, 1993

**FREE TO LOVE. PAUL'S DEFENSE OF CHRISTIAN LIBERTY IN GALATIANS** (Louvain Theological & Pastoral Monographs no 15), Louvain: Peeters.

BURRUS V, 1987

**CHASTITY AS AUTONOMY. WOMEN IN THE STORIES OF APOCRYPHAL ACTS** (Studies in Women and Religion, vol. 23), Lewiston: Edwin Mellen.

CAMPBELL R A, 1996

'Against such Things there is no Law'? Galatians 5:23b again, **THE EXPOSITORY TIMES**, 107, 271-272.

CARSON D A, D J MOO and L MORRIS, 1992

**AN INTRODUCTION TO THE NEW TESTAMENT**, Leicester: Apollos.

CHADWICK H, 1955

'All Things to all Men' (1 Cor 9:22), **NEW TESTAMENT STUDIES**, 1, 259-275.

CHADWICK H, 1962

□□□□□□□□ in KLAUSER T (Red.), **REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM**, 5, 343-365, Stuttgart: Anton Hiersemann.

CHADWICK H, 1967

**THE EARLY CHURCH**, Harmondsworth: Penquin Books.

CHARLESWORTH J H (ed.), 1983

**THE OLD TESTAMENT PSEUDEPIGRAPHA. VOL. 1, APOCALYPTIC LITERATURE AND TESTAMENTS**, London: Darton, Longman & Todd.

- CHARLESWORTH J H (ed.), 1985  
**THE OLD TESTAMENT PSEUDEPIGRAPHA. VOL. 2, EXPANSIONS OF THE “OLD TESTAMENT” AND LEGENDS, WISDOM AND PHILOSOPHICAL LITERATURE, PRAYERS, PSALMS, AND ODES, FRAGMENTS OF LOST JUDEO-HELLENISTIC WORKS**, Garden City: Doubleday.
- CHOW J K, 1992  
**PATRONAGE AND POWER. A STUDY OF SOCIAL NETWORKS IN CORINTH** (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 75), Sheffield: Academic Press.
- CLARK E A, 1997  
Reading Ascetism: Exegetical Strategies in the Early Christian Rhetoric of Renunciation, **BIBLICAL INTERPRETATION**, 5, 82-105.
- CLOUSE R G, 1974  
Celibacy, Clerical, **THE NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF THE CHRISTIAN CHURCH**, J D Douglas (ed.), 206, Exeter: Paternoster.
- CONZELMANN H, 1975  
**1 CORINTHIANS**, Philadelphia: Fortress.
- CORRINGTON G P, 1992  
The Defense of the Body and the Discourse of Appetite: Contenance and Control in the Greco-Roman World, **SEMEIA**, 57, 65-74.
- CRANE G R, 1998  
**THE PERSEUS PROJECT**, <http://www.perseus.tufts.edu>, Jul 1998, Tufts University.
- DE JONGE M, 1978  
**THE TESTAMENTS OF THE TWELVE PATRIARCHS. A CRITICAL EDITION OF THE GREEK TEXT**, Leiden: Brill.
- DE JONGE M (ed.), 1985  
**OUTSIDE THE OLD TESTAMENT** (Cambridge Commentaries on the writings of the Jewish and Christian World, 200 BC to AD 200, vol. 4), Cambridge: University Press.

- DEMING W, 1995  
**PAUL ON MARRIAGE AND CELIBACY. THE HELLENISTIC BACKGROUND OF 1 CORINTHIANS 7**, Cambridge: University Press.
- DEN HEYER C J, 1998  
**PAULUS, MAN VAN TWEE WERELDEN**, Zoetemeer: Meinema.
- DERRET J D M, 1985  
“Running” in Paul: The Midrashic Potential of Hab 2,2, **BIBLICA**, 66, 560-567.
- DIBELIUS M & H CONZELMANN, 1972  
**THE PASTORAL EPISTLES. A COMMENTARY ON THE PASTORAL EPISTLES** (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Philadelphia: Fortress.
- DIE LEWENDE BYBEL, 1982  
Roodepoort: CUM.
- DIMANT D & U RAPPAPORT (eds.), 1992  
**THE DEAD SEA SCROLLS - FORTY YEARS OF RESEARCH**, Leiden: Brill.
- DOOHAN H, 1983  
**PAUL AND LEADERSHIP: AN ANALYSIS OF THE PERSON, THE SITUATION, THE INTERACTION IN THE EARLY CHURCH**, Unpublished dissertation, Gonzaga University, Ann Arbor: UMI.
- DOUGLAS J D (ed.), 1974  
**THE NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF THE CHRISTIAN CHURCH**, Exeter: Paternoster.
- DULING D C & N PERRIN, 1994  
**THE NEW TESTAMENT – PROCLAMATION AND PARENESIS, MYTH AND HISTORY**, Fort Worth: Harcourt Brace.
- DUNN J D G, 1993  
**THE THEOLOGY OF PAUL’S LETTER TO THE GALATIANS**, Cambridge: University Press.
- DUNN J D G, 1995  
**1 CORINTHIANS** (New Testament Guides), Sheffield: Academic Press.

- DUNN J D G, 1998  
**THE THEOLOGY OF PAUL THE APOSTLE**, Grand Rapids: Eerdmans.
- DU TOIT A B, (red.) 1988  
**HANDLEIDING BY DIE NUWE TESTAMENT. BAND 5, DIE PAULINIESE BRIEWE: INLEIDING EN TEOLOGIE**, Pretoria: NGKB.
- DU TOIT A B, 1990  
 Analise van die Opbou, Argumentasiegang en Pragmatiek van die Galatebrief: 'n Eerste Oriëntering, **SKRIF EN KERK**, 11/2, 155-165.
- DU TOIT A B, 1991a  
 Faith and Obedience in Paul, **NEOTESTAMENTICA**, 25/1, 65-74.
- DU TOIT A B, 1991b  
 Analise van die Opbou, Argumentasiegang en Pragmatiek van die Galatebrief: 'n Meer Gedetailleerde Oorsig, **SKRIF EN KERK**, 12/2, 214-241.
- DU TOIT A B, 1992  
 Alienation and Re-identification as Pragmatic Strategies in Galatians, **NEOTESTAMENTICA**, 26/2, 279-295.
- DU TOIT A B (red), 1997  
**HANDLEIDING BY DIE NUWE TESTAMENT. BAND 2, DIE LEEFWÊRELD VAN DIE NUWE TESTAMENT**, Halfway House: Orion.
- DU TOIT A B, 2000  
 A Tale of Two Cities: 'Tarsus or Jerusalem' Revisited, **NEW TESTAMENT STUDIES**, 46, 375-402.
- DUVALL J S 1994  
 Pauline Lexical Choice Revisited: a Paradigmatic Analysis of Selected Terms of Exhortation in Galatians 5 and 6, **FILOGIA NEOTESTAMENTARIUM**, 13, 17-31.
- EBELING G, 1981  
**DIE WAHRHEIT DES EVANGELIUMS. EINE LESEHILFE ZUM GALATERBRIEF**, Tübingen: Mohr Siebeck.
- EBENSTEIN W, 1966  
**GREAT POLITICAL THINKERS. PLATO TO THE PRESENT**, New York: Holt, Rinehart & Winston.

- EDWARDS O C, 1992  
‘Encratism’, Freedman D N (ed.), **THE ANCHOR BIBLE DICTIONARY**, 2, 506-507, New York: Doubleday.
- EHRMAN B D, 1999  
**AFTER THE NEW TESTAMENT, A READER IN EARLY CHRISTIANITY**, Oxford: University Press.
- ELLIS E E, 1989  
**PAULINE THEOLOGY. MINISTRY AND SOCIETY**, Grand Rapids: Eerdmans.
- ENGBERG-PEDERSEN T (ed.), 1995  
**PAUL IN HIS HELLENISTIC CONTEXT**, Minneapolis: Fortress.
- ESLER P F (ed.), 1995  
**MODELLING EARLY CHRISTIANITY. SOCIAL-SCIENTIFIC STUDIES OF THE NEW TESTAMENT IN ITS CONTEXT**, London: Routledge.
- ESLER P F, 1998  
**GALATIANS** (New Testament Readings), London: Routledge.
- EVANS C A, 1992  
**NONCANONICAL WRITINGS AND NEW TESTAMENT INTERPRETATION**, Peabody: Hendrikson.
- FEE G D, 1987  
**THE FIRST EPISTLE TO THE CORINTHIANS**, Grand Rapids: Eerdmans.
- FEE G D, 1994  
Freedom and the Life of Obedience (Galatians 5:1-6:18),  
**REVIEW & EXPOSITOR**, 91/2, 201-217.
- FITZMYER J A, 1989  
**PAUL AND HIS THEOLOGY. A BRIEF SKETCH**, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- FLETCHER D K, 1982  
**THE SINGULAR ARGUMENT OF PAUL’S LETTER TO THE GALATIANS**, Unpublished dissertation, Princeton Theological Seminary, Ann Arbor: UMI.
- FOUCAULT M, 1986  
**THE CARE OF THE SELF. VOL. 3 OF THE HISTORY OF SEXUALITY**, New York: Pantheon.

- FURNISH V P, 1978  
**THEOLOGY AND ETHICS IN PAUL**, Nashville: Abingdon.
- GARRISON R, 1993  
 Paul's Use of the Athlete Metaphor in 1 Corinthians 9,  
**STUDIES IN RELIGION**, 22/2, 209-217.
- GARRISON R, 1997  
**THE GRAECO-ROMAN CONTEXT OF EARLY CHRISTIAN LITERATURE** (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 137), Sheffield: Academic Press.
- GERSTENBERGER E S & W SCHRAGE, 1980  
**FRAU UND MANN**, Stuttgart: Kohlhammer.
- GOLDSTEIN H, 1980  
 ἐγκράτεια. H BALZ & G SCHNEIDER (Red.),  
**EXEGETISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT**, Band 1, 913-915, Stuttgart: Kohlhammer.
- GRABBE L L, 1997  
**WISDOM OF SOLOMON** (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield: Academic Press.
- GRÄBE P J, 1992  
 Paul's Assertion of Obedience as a Function of Persuasion,  
**NEOTESTAMENTICA**, 26/2, 351-357.
- GREEVEN H, 1968  
 Ehe nach dem Neuen Testament, **NEW TESTAMENT STUDIES**, 15, 365-388.
- GROSHEIDE F W, 1957  
**DE EERSTE BRIEF AAN DE KERK TE KORINTE**, Kampen: Kok.
- GRUNDMANN W, 1966  
 ἐγκράτεια, KITTEL G (ed.), **THEOLOGICAL DICTIONARY OF THE NEW TESTAMENT**, vol. 2, 339-342, Grand Rapids: Eerdmans.
- GUTHRIE D, 1973  
**GALATIANS** (New Century Bible Commentary), Grand Rapids: Eerdmans.
- GUTHRIE D, 1974  
**NEW TESTAMENT INTRODUCTION**, London: Inter-Varsity.
- GUTHRIE D, 1981  
**NEW TESTAMENT THEOLOGY**, London: Inter-Varsity.

- HATCH E & H A REDPATH, 1975  
**A CONCORDANCE TO THE SEPTUAGINT AND THE OTHER GREEK VERSIONS OF THE OLD TESTAMENT (INCLUDING THE APOCRYPHAL BOOKS)**, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- HENGEL M, 1991  
**THE PRE-CHRISTIAN PAUL**, London: SCM.
- HENGEL M & A M SCHWEMER, 1997  
**PAUL BETWEEN DAMASCUS AND ANTIOCH. THE UNKNOWN YEARS**, Louisville: Westminster John Knox.
- HILL M, 1976  
 "Paul's Concept of. □□□□□□□□□□ **THE REFORMED THEOLOGICAL REVIEW**, 35, 70-78.
- HOULDEN J L, 1976  
**THE PASTORAL EPISTLES. 1 AND 2 TIMOTHY, TITUS** (The Pelican New Testament Commentaries), Harmondsworth: Penquin.
- HOULDEN J L, 1992  
**ETHICS AND THE NEW TESTAMENT**, Edinburgh: T&T Clark.
- HONG I-G, 1992  
 The Law and Christian Ethics in Galatians 5-6, **NEOTESTAMENTICA**, 26/2, 113-131.
- HONG I-G, 1993  
**THE LAW IN GALATIANS** (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 81), Sheffield: Academic Press.
- HULTGREN A J, 1994  
**THE RISE OF NORMATIVE CHRISTIANITY**, Minneapolis: Fortress.
- HUNTER D G, 1992  
 The Language of Desire: Clement of Alexandria's Transformation of Ascetic Discourse, **SEMEIA**, 57, 95-111.
- JOHNSON L T, 1996  
**LETTERS TO PAUL'S DELEGATES. 1 TIMOTHY, 2 TIMOTHY, TITUS** (The New Testament in Context), Valley Forge: Trinity.



JOHNSON L T, 1999

**THE WRITINGS OF THE NEW TESTAMENT. AN INTERPRETATION**, Minneapolis: Fortress.

JOUBERT S, 1994

**DIE HEILIGE GEES. ONTDEK DIE GROOTSHEID VAN DIE HEILIGE GEES SE TEENWOORDIGHEID IN DIE LEWENS VAN GELOWIGES**, Vereeniging: CUM.

JOUBERT S J, 1995

Managing the Household: Paul as Paterfamilias in the Christian Household Group in Corinth, **MODELLING EARLY CHRISTIANITY: SOCIAL-SCIENTIFIC STUDIES OF THE NEW TESTAMENT IN ITS CONTEXT**, P F Esler (ed.), 213-223, London: Routledge.

JOUBERT S J, 2000

**PAUL AS BENEFACTOR. RECIPROCITY, STRATEGY AND THEOLOGICAL REFLECTION IN PAUL'S COLLECTION** (Wissenschaftliche Unterzuchen zum Neuen Testament – 2.Reihe 124), Tübingen: Mohr Siebeck.

JOUBERT S J, 2001a

One Form of Social Exchange or Two? “Euergetism,” Partonage, Testament Studies. **BIBLICAL THEOLOGY BULLETIN**, 31, 17-25.

JOUBERT S J, 2001b

**1 CORINTHIANS 9:24-27: AN AGONISTIC COMPETITION?** Paper delivered at NTSSA Conference in Pretoria.

KELLY J N D, 1972

**A COMMENTARY ON THE PASTORAL EPISTLES. I TIMOTHY, II TIMOTHY, TITUS** (Black's New Testament Commentaries), London: Adam & Charles Black.

KERN P H, 1998

**RHETORIC AND GALATIANS. ASSESSING AN APPROACH TO PAUL'S EPISTLE** (Society for New Testament Studies, Monograph Series 101), Cambridge: University Press.

KIRCHHOFF R, 1994

**DIE SÜNDE GEGEN DEN EIGENEN LEIB. STUDIEN ZU πόρνη UND πορνεία IN 1 KOR 6,12-20 UND DEM SOZIO-KULTURELLEN KONTEXT DER PAULINISCHEN ADRESSATEN**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KLAUCK H-J, 1992

**1. KORINTHERBRIEF** (Die Neue Echter Bibel, Kommentar Zum Neuen Testament), Würzburg: Echter.

KLAUCK H-J, 1996

**DIE RELIGIÖSE UMWELT DES URCHRISTENTUMS II. HERRSCHER- UND KAISERKULT, PHILOSOPHIE, GNOSIS**, Stuttgart: Kohlhammer.

KLAUCK H-J, 2000

**THE RELIGIOUS CONTEXT OF EARLY CHRISTIANITY. A GUIDE TO GRAECO-ROMAN RELIGIONS**, Edinburgh: T&T Clark.

KOEHLER L & W BAUMGARTNER, 1958

**LEXICON IN VETERIS TESTAMENTI LIBROS**, Leiden: Brill.

KOPTAK P E, 1997

Rhetorical Identification in Paul's Autobiographical Narrative: Galatians 1.13-2.14, **NEW TESTAMENT INTERPRETATION AND METHODS** (A Sheffield Reader), S E Porter & C A Evans (eds.), 250-266. (First published in JSNT 40 (1990), 97-113).

KRETSCHMAR G, 1964

Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, **ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE**, 61, 27-67.

KRUGER M A, 1992

Law and Promise in Galatians, **NEOTESTAMENTICA**, 26/2, 311-327.

KÜMMEL W G, 1975

**INTRODUCTION TO THE NEW TESTAMENT**, London: SCM.

LAKE K, 1965

**THE APOSTOLIC FATHERS**, vol. 2, (The Loeb Classical Library), London: William Heinemann.

LAKE K, 1970

**THE APOSTOLIC FATHERS**, vol. 1, (The Loeb Classical Library), London: William Heinemann.

- LATEGAN B C, 1988  
1 Korintiërs en Galasiërs, **HANDLEIDING BY DIE NUWE TESTAMENT. BAND 5: DIE PAULINIESE BRIEWE – INLEIDING EN TEOLOGIE**, A B Du Toit (red.), 57-79 en 95-113, Pretoria: NGKB.
- LATEGAN B C, 1992  
The Argumentative Situation of Galatians, **NEOTESTAMENTICA**, 26/2, 257-272.
- LIDDELL & SCOTT, 1963,  
**GREEK-ENGLISH LEXICON**, Oxford: University Press.
- LONG A A & D N SEDLEY, 1987  
**THE HELLENISTIC PHILOSOPHERS**, vol. 1-2, Cambridge: University Press.
- LONGENECKER R N, 1990  
**GALATIANS** (World Biblical Commentary, vol. 41), Dallas: Word Books.
- LOUW J P, 1976  
**SEMANTIEK VAN NUWE TESTAMENTIESE GRIEKS**, Pretoria: Beta.
- LOUW, J P & E A NIDA (eds.), 1988  
**GREEK-ENGLISH LEXICON OF THE NEW TESTAMENT**, New York: UBS.
- MALAN F S, 1980  
**PAULUS SE AANWYSINGS IN 1 KORINTIËRS TEN OPSIGTE VAN DIE HUWELIK EN DIE ONGEHUDE STAAT**, Ongepubliseerde doktorsale verhandeling, Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- MALAN F S, 1991  
Sinvol lewe vir Ander: Die Opbou van God se Gemeente in 'n Gemengde Gemeenskap, **TEOLOGIE IN KONTEKS**, Roberts J H, W S Vorster, J N Vorster & J G van der Watt (reds.), 187-218, Halfway House: Orion.
- MALHERBE A J, 1989  
**PAUL AND THE POPULAR PHILOSOPHERS**, Minneapolis: Fortress.
- MALHERBE A J, 1995  
Determinism and Free Will in Paul: The Argument of 1 Corinthians 8 and 9, **PAUL IN HIS HELLENISTIC CONTEXT**, Engberg-Pedersen T (ed.), 231-257, Minneapolis: Fortress.

- MALINA B J & J H NEYREY, 1996  
**PORTRAITS OF PAUL. AN ARCHAEOLOGY OF ANCIENT PERSONALITY**, Louisville: Westminster John Knox.
- MATERA F J, 1988  
The Culmination of Paul's Argument to the Galatians: Gal 5.1-6.17, **JOURNAL FOR THE STUDY OF THE NEW TESTAMENT**, 32, 79-91.
- MEEKS W A, 1986  
**THE MORAL WORLD OF THE FIRST CHRISTIANS**, Philadelphia: Westminster.
- MEEKS W A, 1993  
**THE ORIGINS OF CHRISTIAN MORALITY. THE FIRST TWO CENTURIES**, New Haven: Yale University Press.
- MILLS W E, 1993  
**AN INDEX TO PERIODICAL LITERATURE ON THE APOSTLE PAUL** (New Testament Tools and Studies, vol. XVI), Leiden: Brill.
- MITCHELL H H, 1994  
Galatians 5:22-23, **REVIEW AND EXPOSITOR**, 91/2, 239-244.
- MITCHELL M M, 1991  
**PAUL AND THE RHETORIC OF RECONCILIATION. AN EXEGETICAL INVESTIGATION OF THE LANGUAGE AND COMPOSITION OF 1 CORINTHIANS**, Tübingen: Mohr Siebeck.
- MOORE W D, 1978  
**THE ORIGIN OF PORNEIA REFLECTED IN I CORINTHIANS 5-6. ITS IMPLICATIONS TO AN UNDERSTANDING OF THE FUNDAMENTAL ORIENTATION OF THE CORINTHIAN CHURCH**, Unpublished dissertation, Baylor University, Ann Arbor: UMI.
- MORRIS L, 1996  
**GALATIANS: PAUL'S CHARTER OF CHRISTIAN FREEDOM**, Leicester: Inter-Varsity.
- MURPHY O'CONNOR J & J H CHARLESWORTH (eds.), 1990  
**PAUL AND THE DEAD SEA SCROLLS**, New York: Crossroad.

NASUTI H P, 1988

The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostle: The Internal Dynamics of 1 Corinthians 9, **THE CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY**, 50/ 2, 246-264.

NEUSNER J (ed.), 1995

**JUDAISM IN LATE ANTIQUITY 1. THE LITERARY AND ARCHAEOLOGICAL SOURCES**, Leiden: Brill.

NEWSOME J D, 1992

**GREEKS, ROMANS, JEWS. CURRENTS OF CULTURE AND BELIEF IN THE NEW TESTAMENT WORLD**, Philadelphia: Trinity.

NEWTON M, 1985

**THE CONCEPT OF PURITY AT QUMRAN AND IN THE LETTERS OF PAUL**, Cambridge: University Press.

NEYREY J H, 1990

**PAUL, IN OTHER WORDS. A CULTURAL READING OF HIS LETTERS**, Louisville: Westminster/John Knox.

NIEDERWIMMER v K W, 1974

Zur Analyse der asketischen Motivation in 1 Kor 7, **THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG**, 99/4, 241-247.

NORTH H, 1966

**SOPHROSYNE. SELF-KNOWLEDGE AND SELF-RESTRAINT IN GREEK LITERATURE** (Cornell Studies in Classical Philology, vol. xxxv), Ithaca: Cornell University Press.

ORR W F & J A WALTHER, 1976

**1 CORINTHIANS** (Anchor Bible), New York: Doubleday.

OSIEK C & D L BALCH, 1997

**FAMILIES IN THE NEW TESTAMENT WORLD. HOUSEHOLDS AND HOUSECHURCHES**, Louisville: Westminster John Knox.

PAINTER J, 1982

Paul and the πνευματικοί at Corinth, **PAUL AND PAULINISM. ESSAYS IN HONOUR OF C K BARRETT**, M D Hooker & S G Wilson (eds.), 237-250, London: SPCK.

PAPATHOMAS A, 1997

Das Agonistische Motiv 1 Kor 9.24ff. im Spiegel Zeitgenössischer Dokumentarischer Quellen, **NEW TESTAMENT STUDIES**, 42, 223-241.

- PARSONS M, 1988  
Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing, **THE EVANGELICAL QUARTERLY**, 60/2, 99-127.
- PELSER G M M, 1988  
Die Pastorale Briewe, **HANDLEIDING BY DIE NUWE TESTAMENT. BAND V, DIE PAULINIESE BRIEWE: INLEIDING EN TEOLOGIE**, A B du Toit (red.), 174-196, Pretoria: NGKB.
- PERRIN N & D C DULING, 1982  
**THE NEW TESTAMENT. AN INTRODUCTION, PROCLAMATION AND PARENESIS, MYTH AND HISTORY**, New York: HBJ.
- PFITZNER V C, 1967  
**PAUL AND THE AGON MOTIF. TRADITIONAL ATHLETIC IMAGERY IN THE PAULINE LITERATURE**, Leiden: Brill.
- PLUNKETT M A, 1988  
**SEXUAL ETHICS AND THE CHRISTIAN LIFE**, Unpublished dissertation, Ann Arbor: UMI.
- POP F J, 1974  
**DE EERSTE BRIEF VAN PAULUS AAN DE CORINTHIERS** (De Prediking van het Nieuwe Testament), Nijkerk: G F Callenbach.
- PORTER S E & T H OLBRICHT (eds.), 1996,  
**RHETORIC, SCRIPTURE AND THEOLOGY. ESSAYS FROM THE 1994 PRETORIA CONFERENCE** (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 131), Sheffield: Academic Press.
- PORTER S E & D L STAMPS (eds.), 1999  
**THE RHETORICAL INTERPRETATION OF SCRIPTURE. ESSAYS FROM THE 1996 MALIBU CONFERENCE** (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 180), Sheffield: Academic Press.
- PRETORIUS E A C, 1992  
The Opposition πνεῦμα and σάρχ as Persuasive Summons, **NEOTESTAMENTICA**, 26/2, 441-460.

QUISPEL G, 1985

The Study of Encratism: A Historical Survey, **LA TRADIZIONE DELL'ENKRATEIA**, U Bianchi (ed.), 35-81, Roma: Edizioni Dell'Ateneo.

RASMUSSEN L L, 1993

**MORAL FRAGMENTS AND MORAL COMMUNITY. A PROPOSAL FOR CHURCH IN SOCIETY**, Minneapolis: Fortress.

RADL W, 1985

**DER GALATERBRIEF** (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament 9), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

RIDDERBOS H, 1967

**DE PASTORALE BRIEVEN** (Commentaar op het Nieuwe Testament), Kampen: Kok.

RIDDERBOS H, 1975

**PAUL. AN OUTLINE OF HIS THEOLOGY**, Grand Rapids: Eerdmans.

RIESNER R, 1994

**DIE FRÜHZEIT DES APOSTELS PAULUS. STUDIEN ZUR CHRONOLOGIE, MISSIONSSTRATEGIE UND THEOLOGIE**, Tübingen: Mohr Siebeck.

ROBERTS J H & A B DU TOIT (reds.), 1977

**HANDLEIDING BY DIE NUWE TESTAMENT. BAND 1, INLEIDING TOT DIE STUDIE VAN DIE NUWE TESTAMENT & KANONIEK VAN DIE NUWE TESTAMENT**, Pretoria: N G Kerkboekhandel.

ROETZEL C J, 1999

**PAUL. THE MAN AND THE MYTH**, Edinburgh: T&T Clark.

ROGERS E M, 1989

**A SEMANTIC STRUCTURE ANALYSIS OF GALATIANS**, edited by J Callow, Summer Institute of Linguistics, Inc.

RUSSELL W, 1995

The Apostle Paul's Redemptive-historical Argumentation in Galatians 5:13-26, **THE WESTMINSTER THEOLOGICAL JOURNAL**, 57/1, 332-357.

RUTGERS L V, 1998

**THE HIDDEN HERITAGE OF DIASPORA JUDAISM**, Leuven: Peeters.

- SANDERS E P, 1977  
**PAUL AND PALESTINIAN JUDAISM**, Philadelphia: Fortress.
- SANDERS E P, 1983  
**PAUL, THE LAW, AND THE JEWISH PEOPLE**, Philadelphia: Fortress.
- SANDERS E P, 1991  
**PAUL**, Oxford: University Press.
- SCHMITHALS W, 1972  
**PAUL & THE Gnostics**, Nashville: Abingdon.
- SCHNACKENBURG R, 1982  
**THE MORAL TEACHING OF THE NEW TESTAMENT**, Tunbridge Wells: Burns & Oates.
- SCHNEEMELCHER W, 1992  
**NEW TESTAMENT APOCRYPHA**, vol. ii, (Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects), Cambridge: James Clarke.
- SCHNELLE U, 1999  
**EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHOEPS H J, 1961  
**PAUL. THE THEOLOGY OF THE APOSTLE IN THE LIGHT OF JEWISH RELIGIOUS HISTORY**, Philadelphia: Westminster.
- SCHRAGE W, 1988  
**THE ETHICS OF THE NEW TESTAMENT**, Philadelphia: Fortress.
- SCHRAGE W, 1991  
**DER ERSTE BRIEF AN DIE KORINTHER**, Band VII/1, 1 Kor 1,1-6,11 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Zürich: Benziger.
- SCHRAGE W, 1995  
**DER ERSTE BRIEF AN DIE KORINTHER**, Band VII/2, 1 Kor 6,12-11,16 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Solothurn: Benziger.
- SCHWANKL v O, 1997  
"Lauft so, daß ihr gewinnt" Zur Wettkampfmethaphorik in 1 Kor 9, **BIBLISCHE ZEITSCHRIFT**, 41/1, 174-191.



- SEGAL A F, 1990  
**PAUL THE CONVERT. THE APOSTOLATE AND APOSTASY OF PAUL THE PHARISEE**, New Haven: Yale University Press.
- SHERRY P, 1983  
A Neglected Argument for Immortality, **RELIGIOUS STUDIES**, 19, 13-24.
- SIBINGA J S, 1998  
The Composition of 1 Cor 9 and its Context, **NOVUM TESTAMENTUM**, 60, 136-163, Leiden: Brill.
- SMELIK E L, 1973  
**DE BRIEVEN VAN PAULUS AAN TIMOTEÛS, TITUS EN FILEMON. DE WEGEN DER KERK** (De Prediking van het Nieuwe Testament), Nijkerk: Callenbach.
- SMIT D J, 1987  
**HOE VERSTAAN ONS WAT ONS LEES?** Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- SMIT D J, 1992,  
Oor 'Nuwe-Testamentiese Etiek', die Christelike Lewe en Suid-Afrika Vandag, **GELOOF EN OPDRAG. PERSPEKTIEWE OP DIE ETIEK VAN DIE NUWE TESTAMENT, SCRIPTURA S9A**, C Breytenbach & B Lategan (reds.), 303-325, Stellenbosch.
- SMIT D J, 1996  
Theology as Rhetoric? Or: Guess Who's Coming to Dinner, **RHETORIC, SCRIPTURE AND THEOLOGY**, S E Porter & T H Olbricht (eds.), Sheffield: Academic Press.
- SMIT J, 1989  
The letter of Paul to the Galatians – a Deliberative Speech, **NEW TESTAMENT STUDIES**, 35, 1-26.
- SÖDING T, 1996  
**DAS WORT VOM KREUZ. STUDIEN ZUR PAULINISCHEN THEOLOGIE**, Tübingen: Mohr Siebeck.
- STAMBAUGH J E & D L BALCH, 1986  
**THE NEW TESTAMENT IN ITS SOCIAL ENVIRONMENT** (Library of Early Christianity), Philadelphia: Westminster.

- VERHOEF P A, 1959  
**OU-TESTAMENTIESE APOKRIEWE**, Afrikaanse vertaling, Kaapstad: Nasionale Boekhandel.
- VERNER D C, 1983  
**THE HOUSEHOLD OF GOD. THE SOCIAL WORLD OF THE PASTORAL EPISTLES** (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 71), Chico: Scholars Press.
- VON DEHSEN C D, 1987  
**SEXUAL RELATIONS AND THE CHURCH: AN EXEGETICAL STUDY OF 1 CORINTHIANS 5-7**, Ann Arbor: UMI Dissertation Information Service.
- WALLACE R & W WILLIAMS, 1998  
**THE THREE WORLDS OF PAUL OF TARSUS**, London: Routledge.
- WESSELS G F, 1992  
The Call to Responsible Freedom in Paul's Persuasive Strategy. Galatians 5:13-6:10, **NEOTESTAMENTICA**, 26/2, 461-475.
- WHITE R E O, 1979  
**BIBLICAL ETHICS. THE CHANGING CONTINUITY OF CHRISTIAN ETHICS**, vol. 1, Exeter: Paternoster.
- WHITNEY D S, 1992  
**SPIRITUAL DISCIPLINES FOR THE CHRISTIAN LIFE**, Colorado Springs: Navpress.
- WIMBUSH V L, 1987  
**PAUL THE WORLDLY ASCETIC. RESPONSE TO THE WORLD AND SELF-UNDERSTANDING ACCORDING TO 1 CORINTHIANS 7**, Macon: Mercer.
- WIMBUSH V L, 1992  
Rhetorics of Restraint: Discursive Strategies, Ascetic Piety and the Interpretation of Religious Literature, Introduction, **SEMEIA**, 57, 1-9.
- WINTER B W, 1997  
**PHILO AND PAUL AMONG THE SOPHISTS**, Cambridge: University Press.

- WINTER B W, 2001  
**AFTER PAUL LEFT CORINTH. THE INFLUENCE OF SECULAR ETHICS AND SOCIAL CHANGE**, Grand Rapids: Eerdmans.
- WIRE A C, 1990  
**THE CORINTHIAN WOMEN. A RECONSTRUCTION THROUGH PAUL'S RHETORIC**, Minneapolis: Fortress.
- WITHERINGTON B III, 1998a  
**GRACE IN GALATIANS. A COMMENTARY ON ST PAUL'S LETTER TO THE GALATIANS**, Grand Rapids: Eerdmans.
- WITHERINGTON B III, 1998b  
**THE PAUL QUEST. THE RENEWED SEARCH FOR THE JEW OF TARSUS**, Leicester: Inter-Varsity.
- WITULSKI T, 2000  
**DIE ADRESSATEN DES GALATERBRIEFES. UNTERSUCHUNGEN ZUR GEMEINDE VON ANTIOCHIA AD PISIDIAM** (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 193), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WOLTER M, 1988  
**DIE PASTORALBRIEFE ALS PAULUSTRADITION**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WRIGHT D F, 1974  
Ascetism, **THE NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF THE CHRISTIAN CHURCH**, J D DOUGLAS (ed.), 76-7, Exeter: Paternoster.
- WRIGHT N T, 1992  
**THE NEW TESTAMENT AND THE PEOPLE OF GOD. CHRISTIAN ORIGINS AND THE QUESTION OF GOD**, vol. 1, Minneapolis: Fortress.
- WUELLNER W, 1987  
Where is Rhetorical Criticism Taking Us?, **THE CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY**, 49/1, 448-463.
- YOUNG F, 1994  
**THE THEOLOGY OF THE PASTORAL LETTERS**, Cambridge: University Press.