

**DIE VORMING VAN 'N EIETJDSE AMPSBEGRIP:  
JESUS SE OPROEP TOT DISSIPELSKAP**

**Robert Johannes Jones**

**Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad Philosophae Doctor (PhD) in  
die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Pretoria**

**Promotor: Prof dr E Van Eck**

**30 April 2010**

## VOORWOORD

Wanneer 'n studie soos hierdie afgehandel word, dan besef 'n mens dat jy dit nie alleen kon doen nie – dis slegs moontlik met God se genade. Verskeie mense op jou lewenspad het 'n rol gespeel in jou vorming wat dit op die ou end moontlik gemaak het om hierdie studie te kon afhandel. Dit is onmoontlik om almal op te noem, maar tog is dit nodig om 'n paar persone uit te sonder wat hierin 'n reuse aandeel gehad het.

- Dank aan ons Hemelse Vader vir die roeping om in sy diens te staan en ook vir die krag en genade om hierdie studie te kon aanpak en dit te voltooi. Uit 'n mens self is jy nie tot so iets in staat nie en besef dat sonder God se genade niks moontlik is nie.
- Aan my vrou Elize: Dankie Liez vir al jou ondersteuning en dat jy later vrede gemaak het daarmee dat wanneer ons gaan vakansie hou ek die rekenaar en 'n klomp boeke saamneem. Dankie vir jou aanmoediging en motivering. Dankie dat jy ook aandagtig geluister het elke keer wanneer ek 'n nuwe ontdekking maak en dit met jou gedeel het met groot opgewondenheid.
- Aan my ouers en my broer wil ek ook dankie sê vir al die aanmoediging en ondersteuning van julle kant af. Dankie dat julle altyd in my geglo het en nie een oomblik getwyfel het nie.
- Professor Ernest van Eck, dankie vir u leiding. Dit was voorwaar 'n voorreg om hierdie studie te kon doen onder u bekwame leiding. Dankie dat u elke keer so vinnig reageer het op 'n nuwe stuk werk wat ek afgehandel en aan u gestuur het.
- Die volgende persone wil ek ook bedank vir al die gesprekke en aanmoediging van hulle kant af. Professor Andries van Aarde, dankie dat u my gehelp het om die wêreld van die Nuwe Testament 'oop te breek' sodat dit 'n vormende impak op my lewe kan hê. Drr Barry van Wyk en Gert Malan, dankie ook vir julle aanmoediging.
- Aan die Nederduitsch Hervormde gemeentes Oudtshoorn en Kriel, dankie vir julle begrip en die ruimte wat julle aan my gegee het om met hierdie studie besig te kon wees.
- Dankie aan die Universiteit van Pretoria vir finansiële steun in die vorm van 'n studiebeurs.

# INHOUDSOPGAWE

## HOOFSTUK 1 INLEIDING

1.1	Probleemstelling .....	1
1.2	Hipotese .....	2
1.3	Navorsingsgapings .....	4
1.4	Navorsingsprogram .....	4
1.5	Samevattend .....	6

## HOOFSTUK 2 DISSIPELSKAP – IMPLISIETE AMPSBEGRIP

2.1	Die historiese Jesus en hedendaagse ampsbeskouing .....	7
2.2	Jesus se missie – kerkstigting of verkondiging van die koninkryk? .....	20
2.2.1	Matteus 16:16-19.....	25
2.3	Die beweging rondom Jesus.....	36
2.4	Jesus se oproep tot dissipelskap.....	50
2.4.1	Jesus se oproep tot dissipelskap binne die groter struktuur van die Markusewangelie .....	50
2.4.2	Oproep tot dissipelskap .....	57
2.4.2.1	Selfverloëning .....	58
2.4.2.2	Kruis opneem .....	59
2.4.2.3	Navolging.....	62
2.4.3	Dissipelskap in die sosiale konteks van Jesus.....	63
2.4.4	Dissipelskap in Markus .....	64
2.4.4.1	Markus 8:34.....	65
2.5	Samevatting .....	70

## HOOFSTUK 3 LEIERSKAP EN GROEPSDINAMIEK GESIEN VANUIT DIE SOSIALE WETENSAPPE

3.1	Inleiding .....	72
3.2	Die vorming van kleingroepe .....	73
3.2.1	Toestande in groeppvorming.....	78
3.2.1.1	Gunstige toestande vir verandering.....	79
3.2.1.2	Die visie van 'n nuwe situasie .....	79
3.2.1.3	Hoop op die realisering van 'n nuwe situasie.....	79
3.2.1.4	Kulturele konteks .....	80
3.2.2	Fases in groeppvorming .....	82
3.2.2.1	<i>Forming</i> (Vorming van 'n groep) .....	83
3.2.2.2	<i>Storming</i> (Strukturering in die groep) .....	84
3.2.2.3	<i>Norming</i> (Binding tussen lede van die groep) .....	85
3.2.2.4	<i>Performing</i> (Uitvoering) .....	85



3.2.2.5	<i>Adjourning</i> (Ontbinding) .....	86
3.3	Groepstrukture .....	87
3.3.1	Die struktureringssteorie van Anthony Giddens.....	87
3.3.2	Giddens se gebruik van ideologie .....	93
3.3.3	Kritiek teen Giddens se struktureringssteorie.....	95
3.4	Leierskap .....	96
3.4.1	Charismatiese leierskap.....	96
3.5	Mag/otoriteit .....	98
3.5.1	Mag en dominansie .....	99
3.5.2	Onderskeid tussen mag (dominansie) en otoriteit .....	100
3.5.3	Max Weber se tipologie van otoriteit.....	104
3.6	Samevatting .....	106

## HOOFSTUK 4 GROEPSDINAMIEK VAN EN *CHARISMA* IN DIE BEWEGING RONDOM JESUS

4.1	Inleiding .....	108
4.2	Die gemeenskap in die tyd van Jesus.....	113
4.3	Hoe pas die omstandighede wat groeppvorming voorafgaan in in die vorming van die beweging rondom Jesus?.....	115
4.3.1	Gunstige toestande vir verandering .....	115
4.3.2	Die visie van 'n nuwe situasie .....	118
4.3.3	Hoop vir sukses .....	120
4.3.4	Kulturele konteks.....	121
4.4	Hoe pas Malina se vyf fases van groeppvorming in in die beweging rondom Jesus? .....	123
4.4.1	Groeppvorming ( <i>forming</i> ) .....	126
4.4.2	Strukturering ( <i>storming</i> ) .....	128
4.4.3	Groepsbewustheid ( <i>norming</i> ) .....	129
4.4.4	Uitvoering ( <i>performing</i> ) .....	130
4.4.5	Ontbinding ( <i>adjourning</i> ) .....	130
4.4.6	'n Tweede groepsbewustheid ( <i>norming</i> ) .....	132
4.5	Die institusionalisering van <i>charisma</i> .....	134
4.6	Weber se beskrywing van charismatiese otoriteit .....	135
4.7	'n Gewysigde weergawe van Weber se konsep van charismatiese otoriteit.....	136
4.7.1	Psigologiese en/of sosiologiese definiëring van <i>charisma</i> .....	137
4.7.2	Die belang van die charismatiese groep.....	137
4.7.3	Charismatiese leierskap en charismatiese otoriteit .....	138
4.7.4	<i>Charisma</i> en die wêreld van idees, norme en vertroue .....	139
4.7.5	Die konstruktiewe impuls van <i>charisma</i> .....	140
4.8	Die institusionalisering van <i>charisma</i> in die beweging rondom Jesus .....	142
4.9	'n Voorlopige definisie van institusionalisering en de-institusionalisering van <i>charisma</i> .....	145
4.10	Samevatting.....	146



## HOOFSTUK 5

### INSTITUSIONALISERING VAN *CHARISMA* IN DIE NUWE TESTAMENT EN DIE VROEË KERK

5.1	Institusionalisering van <i>charisma</i> by Paulus .....	150
5.1.1	Pauliniese ekklesiologie .....	150
5.1.2	Die kerk as liggaam van Christus .....	152
5.1.3	Paulus se verstaan en gebruik van <i>charisma</i> .....	157
5.1.4	Paulus se ampsbegrip op grond van sy verstaan van <i>charisma</i> .....	162
5.1.4.1	<i>Charismata</i> (bedieninge) in “unieke gemeentelike” omstandighede met verwysing na 1 Korintiërs 12:28 en Romeine 12:6-8 .....	162
5.1.5	Het institusionalisering van <i>charisma</i> plaasgevind in die Pauliniese gemeentes? .....	165
5.1.5.1	Primêre en sekondêre institusionalisering .....	166
5.1.5.2	Institusionalisering in die gemeente in Jerusalem .....	167
5.1.5.3	Institusionalisering by Paulus? .....	169
5.1.6	Is Paulus se gedagtegang in kontinuïteit met Jesus se oproep tot navolging? .....	174
5.2	Istitusionalisering in die deuteropauliniese kerk en Pastorale briewe .....	175
5.2.1	Pauliniese invloed op Efesiërs en Kolossense .....	175
5.2.1.1	Kerkgrip .....	176
5.2.1.2	Ampsbegrip .....	179
5.2.2	Die Pastorale briewe .....	181
5.3	Institusionalisering in die vroeë kerk .....	187
5.3.1	Verskeie interpretasies van institusionalisering .....	188
5.3.1.1	Ignatius van Antiogië (ca 50 – 98/117 nC) .....	188
5.3.1.2	Klemens van Rome (onbekend – ca 101 nC) .....	190
5.3.1.3	Siprianus (ca 200 – 258 nC) .....	191
5.4	Het die ontwikkeling van die ampsbegrip in die vroeë kerk plaasgevind in kontinuïteit met die Jesussaak? .....	192

## HOOFSTUK 6

### VERSKEIE AMPSBESKOUIINGS VAN DIE REFORMASIE EN NEDELAND

6.1	Calvyn .....	194
6.1.1	Die invloed van ander reformatore op die denke van Calvyn .....	196
6.1.1.1	Die invloed van Martin Luther .....	196
6.1.1.2	Die invloed van Huldreich Zwingli .....	199
6.1.1.3	Die invloed van Martin Bucer .....	201
6.1.2	Calvyn se begroning van die amp in die Nuwe Testament en sy vertrekpunt uit die kerkgeskiedenis .....	203
6.1.2.1	Calvyn se gebruik van Efesiërs 4:11 .....	205
6.1.2.2	Die begrippe herder en leraar by Calvyn .....	206
6.1.2.3	Verskillende komponente in die ampsbegrip van Calvyn .....	209
6.1.2.4	Instelling van die amp deur Christus .....	209
6.1.2.5	<i>Charisma</i> en amp .....	210
6.1.2.6	Roeping .....	211



6.1.2.6.1	Innerlike en uiterlike roeping .....	211
6.1.3	Funksionele ampsbegrip.....	212
6.1.3.1	Calvyn se onderskeiding tussen vier ampte .....	214
6.1.3.2	Verkiesing en bevestiging van ampsdraers .....	215
6.1.3.3	Verskillende benaminge vir ampsdraers .....	217
6.1.3.4	Tydlike en blywende ampte.....	220
6.1.4	Calvyn se ampsbegrip.....	221
6.2	Die amp in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika.....	223
6.2.1	Amp en kerklike orde .....	223
6.2.2	Historiese verloop.....	226
6.2.2.1	Ouderling .....	226
6.2.2.2	Diaken.....	227
6.2.3	Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika .....	230
6.2.3.1	Die ouderling .....	231
6.2.3.2	Die diaken.....	234
6.3	Samevatting .....	235

## **HOOFSTUK 7 'N EIETDSE AMPSBEGRIP**

7.1	Inleiding .....	237
7.2	Die begroning van 'n ampsbegrip .....	237
7.2.1	Mag en gesag .....	238
7.2.2	Diensbaarheid.....	239
7.2.3	Institusionalisering en struktuur .....	240
7.3	'n Eietdse ampsbegrip .....	244
7.3.1	Implisiete ampsbegrip .....	244
7.3.2	Institusionalisering, struktuur en orde .....	245
7.3.3	Funksioneel en kontekstueel .....	247
7.3.4	Uitdaging vir die kerk.....	250
7.4	Samevatting .....	251

## **HOOFSTUK 8 SLOTOPMERKINGS**

<b>BIBLIOGRAFIE</b> .....	260
---------------------------	-----

### **SAMEVATTING**

### **ENGLISH SUMMARY**

# DIE VORMING VAN 'N EIETYDSE AMPSBEGRIP: JESUS SE OPROEP TOT DISSIPELSKAP

deur

ROBERT JOHANNES JONES

Promotor: Prof dr E van Eck

Departement Nuwe Testamentiese Wetenskap

Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria

Graad: PhD

## OPSOMMING

Hierdie studie het ten doel gehad om die ampsbegrip van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) te meet aan die “amp” of te wel bediening in die Nuwe Testament, en meer spesifiek Jesus se oproep tot dissipelskap in Markus 8:34. Daar is aangetoon dat die historiese Jesus steeds relevant is vir kerklike teologie in die opsig dat daar 'n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en die kerk van vandag. Die slotsom waartoe gekom is, is dat daar in Jesus se oproep tot dissipelskap in Markus 8:34 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is, waarvan diensbaarheid op grond van selfverloëning, kruis opneem en navolging, die essensie vorm.

Omdat die kerk bestaan uit 'n groep gelowiges en daar in die kerk ook leiding gegee moet word, is ook aandag gegee aan leierskap en die vorming van kleingroepe soos gesien vanuit die sosiale wetenskappe. As verdere rede hiervoor kan aangevoer word dat groeppvorming een van die belangrikste eienskappe is van institusionalisering.

Die resultate van hierdie gedeelte is toegepas op die beweging rondom Jesus ten einde te sien hoe *charisma* en institusionalisering daarvan in die beweging rondom Jesus gefunksioneer het. Verder is ook gekyk na groepsdinamiek in die beweging rondom Jesus op grond van die funksionering van *charisma* in hierdie groep.

Vervolgens is daar gewys op die rol wat institusionalisering van *charisma* gespeel het in die Pauliniese-, deuter-Pauliniese- en Pastorale Briewe. Kontinuiteit tussen die vroeë kerk en die Jesusaak is ook onder die soeklig geplaas.

Omdat die ampsbegrip van die NHKA onder andere baie sterk steun op die denke van die reformatore soos Calvyn, is Calvyn se ampsbegrip asook die invloed van ander Reformatore se denke op dié van Calvyn, aan die orde gestel.

Opsommend is 'n paar slotopmerkings gemaak oor die ampsbegrip van die NHKA soos verwoord in sy Kerkorde en bevestigingsformuliere. Die gedagte is dat hierdie opmerkings vir die NHKA as riglyn kan dien vir die vorming van 'n eietydse ampsbegrip. Die opsommende opmerkings word gemaak op grond van die resultate van die studie van Jesus se oproep tot dissipelskap ten einde te verseker dat die NHKA sy dienswerk doen in ooreenstemming met die Woord van God. Hierdie dienswerk word verrig in 'n wêreld wat ver verwyderd is van dié waarin Jesus geleef en gedien het.

### **Sleutelsterme**

Historiese Jesus

Implisiete ampsbegrip

Vorming van kleigroepe

Charisma

Dissipelskap

Diensbaarheid

Struktuur

Institusionalisering

Reformasie

Eietydse ampsbegrip



# THE FORMING OF A CONTEMPORARY UNDERSTANDING OF CHURCH OFFICE: JESUS' CALLING TO DISCIPLESHIP

by

ROBERT JOHANNES JONES

Promoter: Prof dr E van Eck

Department New Testament Studies

Faculty of Theology, University of Pretoria

Degree: PhD

## SUMMARY

This study aims to examine the Netherdutch Reformed Church of Africa's (NHKA) understanding of church office and measure it by "office" or ministries in the New Testament, and specifically by Jesus' calling to discipleship in Mark 8:34. The relevance of the historical Jesus for contemporary church theology is indicated by the "essential" (Sache) continuity that exists between the historical Jesus and the church today. The study concludes that there is an implicit understanding of office present in Jesus' calling to discipleship in Mark 8:34. The essence of this calling is servitude based on self denial, the taking up one's cross and the following of Jesus.

Because the church consists of a group of believers, who needs guidance, a part of the study focuses on leadership and the forming of small groups as described by social sciences. Another reason why this focus is important is that group forming is an essential characteristic of institutionalization.

The results of this part of the study are applied to the movement around Jesus, the purpose of which is to study the functioning of *charisma* and institutionalization in this movement. Attention is also given to the group dynamic in the movement based on the functioning of *charisma*.

Subsequently the role of institutionalization in the Pauline-, deuteropauline- and Pastoral Epistles are shown. The continuity between the early church and the Jesus cause is examined as well.

The NHKA bases its understanding of church office to a large extent on the thoughts of reformers like Calvin. Therefore Calvin's understanding of church office, as well as the influence that other reformers' thoughts had on Calvin, is examined.

Consequently a few remarks are made on the NHKA's understanding of church office, as described in the NHKA church ordinance and the formulary for the confirmation of office-bearers. The aim is for these remarks to serve as a guideline for the NHKA to form a contemporary understanding of church office. The concluding remarks are derived from the results of the study on Jesus' calling to discipleship, with the aim of assuring that the NHKA serves and works in correspondence to the Word of God. This serving is done in a world very different from the one in which Jesus lived and served.

### **Key terms**

Historical Jesus

Implicit view of church history

Forming of small groups

Charisma

Discipleship

Servitude

Structure

Institutionalization

Reformation

Contemporary understanding of church office

# HOOFSTUK 1

## INLEIDING

### 1.1 Probleemstelling

As 'n Kerk wat sy wortels terugvind in die kerkhervorming van die 16<sup>de</sup> eeu assosieer die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) hom met die uitspraak van die Kerkhervorming te wete dat 'n kerk van die hervorming 'n kerk is wat homself voortdurend hervorm na die Woord van God.<sup>1</sup>

Hiermee erken die NHKA dat kerkwees nie 'n statiese verskynsel is nie maar 'n gebeure. Die kerk kan oor geen van die sake waaroor hy besluite neem by 'n punt kom waar die kerk sê dat 'n finale besluit geneem is nie. As 'n kerk gebore uit die Reformasie behoort die NHKA voortdurend aan die hand van die Skrif weer en weer oor vorige besluite na te dink. Die vertrekpunt vir nadenke is altyd die Skrif, en besluite behoort altyd geneem word in hoe die kerk op 'n bepaalde tyd en plek in bepaalde omstandighede gelowig na die Skrif in afhanklikheid van God luister. Dit is tog wat bogenoemde uitspraak van die Kerkhervorming baie duidelik sê. Die kerk is nooit gearriveer nie.<sup>2</sup> Dit geld onder andere vir die Kerk se nadenke oor Skrifbeskouing, ekklesiologie en ampsbegrip.

Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika vind sy ampsbegrip, soos dit in die Kerkorde beskryf word, slegs gedeeltelik in die Nuwe Testament terug. Daarteenoor vind die NHKA die grootste deel van sy ampsbegrip in die inhoud wat die kerkhervormers van die 16de eeu, veral Calvyn, omdat die Kerkhervorming so sterk deur hom beïnvloed is. Verder is dit ook so dat die deuteropauliniese en Pastorale briewe (1 en 2 Tim en Tit) 'n sterk invloed uitoefen op die ampsbegrip van die NHKA. Daar kan maar net na die NHKA se formuliere vir die bevestiging van diakens, ouderlinge en predikante gekyk word om hierdie stand van sake te bevestig (kyk *Diensboek* 2009:93-111). Dit, terwyl Käsemann in so vroeg as 1933 aangetoon het dat daar reeds in die Paulinistiese literatuur (Ef, Kol, en 2 Tess) 'n vroeë katolesisme aangetoon kan

---

<sup>1</sup> Ecclesia reformata semper reformanda est per verbo Dei.

<sup>2</sup> In hierdie verband het die NHKA nog altyd daarop gestaan dat hy 'n belydende kerk is, en nie 'n belydeniskerk nie.

word bestaande uit 'n kerklike struktuur met persone wat sekere funksies in die gemeente en kerk vervul het – 'n vroeë katolisisme wat in die Pastorale briewe verder uitgebou is op 'n wyse wat aansluiting gevind het by die verstaan van die kerk as instituut. Die kerk as gebeure, soos ons dit byvoorbeeld by Paulus in 1 Korintiërs vind, het toe reeds al agter die horison verdwyn. Deur so swaar op die Pastorale briewe te steun het die NHKA dus ook vir net een verstaan van die amp in die Nuwe Testament gekies – 'n verstaan wat as 'n laat ontwikkeling van die *charisma* in die Nuwe Testament beskou kan word.

Soos reeds gesê kan die NHKA, as 'n kerk van die Reformasie, nie anders as om sy ampsbegrip in die Woord van God te begrond nie. Wanneer dit egter slegs begrond word in die Pastorale Briewe en in die sienings van Calvyn word die ampsbegrip gebou op 'n eeue oue interpretasie wat in 'n ander tyd, plek en konteks goed gepas het.<sup>3</sup> Die vraag is of die Kerk daarby kan volstaan om sy ampsbegrip te begrond op alleen die Pastorale briewe en dit wat eksponente van die kerkhervorming van die 16<sup>de</sup> eeu onder die amp verstaan het. Feit van die saak is dat die deuterio-Pauliniese briewe, die Pastorale briewe en die ampsbegrip soos dit in die kerkhervorming uitgekristalliseer het, 'n interpretasie is van die Jesus-gebeure. Dit beteken in wese dat die Kerk se ampsbegrip 'n interpretasie is van 'n reeds gevormde interpretasie.

## 1.2 Hipotese

Die hipotese wat in die onderhawige studie beredeneer word is die volgende: Om opnuut ondersoek in te stel na die ampsbegrip van die NHKA en die vraag te beantwoord of dit ooreenstem met wat die bedoeling van die “amp” of te wel bedieninge in die Nuwe Testament was behoort dit wat Jesus in sy prediking oor die koninkryk van God verkondig as sleutel te dien om die wesenlike verstaan van die amp(te) in die Kerk te verwoord. Alleen dan sal die Kerk uitvoering aan die amp kan gee in lyn met dit wat die bedoeling van Jesus was.

Omdat daar 'n kontinuïteit bestaan tussen Jesus en Paulus (kyk by Bartchy 2009:12) sou die briewe van Paulus en die bedieninge in die

---

<sup>3</sup> As voorbeeld vir hierdie stelling kan verwys word na die gebruik in die Protestantse kerk kort na die kerkhervorming. Ouderlinge het voor elke nagmaal, as deel van hulle opsigtaak, besoek afgelê by lidmate ten einde te verseker dat hierdie lidmate nie teruggaan na die Roomse kerk nie.

Pauliniese gemeentes ook kan bydra tot die verstaan en bedoeling van die amp. Hiermee word egter nie gesê dat die Pastorale briewe se beskouing van die amp bloot geïgnoreer kan word nie. Wat belangrik is om te verstaan is dat dit wat in die deuteropauliniese en Pastorale Briewe oor ampte gesê word reeds 'n ontwikkeling en interpretasie van die Jesus-gebeure is. Die vraag behoort dus te wees of daar 'n kontinuïteit al dan nie tussen Jesus se verkondiging (en dié van Paulus) en die deuteropauliniese- en Pastorale briewe aangetoon kan word.

Veranderende omstandighede noep die kerk daartoe om voortdurend te institusionaliseer en de-institusionaliseer<sup>4</sup> – 'n saak wat reeds in die Nuwe Testament aantoonbaar is. Dit is immers waarop die uitspraak van die kerkhervorming, te wete “Ecclesia reformata semper reformanda est per verbo Dei” tog dui. Juis daarom bestaan daar altyd 'n spanning tussen institusionalisering en de-institusionalisering. Hierdie spanning hoef egter nie noodwendig negatief te wees nie. Die voorwaarde is dat die wese van die amp nie in die institusionalisering- of de-institusionaliseringproses sy wesenskenmerke moet verloor nie. Dit is daarom vir enige kerk van die uiterste belang om seker te maak dat die wese van sy ampsbegrip, te midde van die spanning tussen institusionalisering en de-institusionalisering, steeds te vinde is in die opdrag of bediening van Jesus.

Die NHKA besef baie duidelik dat die Kerk nie sonder ampte kan funksioneer nie. God roep immers mense om in sy diens te staan. Die NHKA verwoord hierdie gedagte in Ordereël 2 van sy Kerkorde soos volg:

Ampte is gawes en dienste waardeur God mense wat Hy in en deur Christus verlos het tot geloof in Hom bring. Deur die ampte rus Hy die gelowiges toe vir hulle dienswerk in die wêreld en vir die opbou van die kerk tot die werklike eenheid in Christus.

(Kerkorde 2008:5)

---

<sup>4</sup> Institusionalisering kan beskryf word as die proses wat plaasvind wanneer 'n groep hom afgrens van ander groepe deurdat hierdie groep op grond van sy eie (nuwe) identiteit en visie 'n struktuur daarstel waarbinne die beste uitdrukking gegee kan word aan die nuwe identiteit en visie. Institusionalisering en strukturering gaan altyd hand aan hand en vind plaas binne 'n bepaalde konteks wat hoofsaaklik deur die eise van die samelewing en tyd bepaal word. Wanneer hierdie eise verander en die groep nie meer 'n invloed in die samelewing het nie, word die aanvanklike struktuur gewysig om op 'n nuwe manier aan die oortuigings van die groep vorm en betekenis te gee in hierdie veranderende omstandighede. Wanneer bogenoemde plaasvind, het institusionalisering en de-institusionalisering plaasgevind wat heel waarskynlik weer institusionalisering tot gevolg sal hê.

Dit is uit bogenoemde duidelik dat die NHKA die ampte as onmisbaar sien. Die vraag is egter wat die NHKA onder die ampte verstaan.

### 1.3 Navorsingsgapings

In hierdie studie word twee navorsingsgapings geïdentifiseer. In die eerste plek het nadenke oor die amp tot op hede meestal gefokus op dit wat in die deuteropauliniese- en Pastorale briewe oor die amp (implisiet) gesê word. In hierdie briewe is daar reeds 'n katolisisme te bespeur wat dui op 'n institusionalisering wat plaasgevind het op grond van Paulus se interpretasie van die Jesus-saak.

Tweedens steun die ampsbegrip van die NHKA baie sterk op die gedagtes van Calvyn en teoloë soos onder andere Noordmans en Van Ruler. As 'n kerk wat sy wortels terugvind in die kerkhervorming en ook in die Nederlandse Hervormde Kerk is genoemde teoloë se insette van onskatbare waarde. Tog is die NHKA in die eerste plek 'n Christuskerk wat beteken dat die Kerk ook gehoor moet gee aan Jesus se opdragte aan sy eerste volgelinge. In hierdie verband sal dit dus die moeite loon om ondersoek in te stel of daar in Jesus se oproep tot dissipelskap iets van waarde is vir die Kerk se ampsbegrip.

Die oortuiging is dat die vul van hierdie twee navorsingsgapings 'n riglyn sal bied vir die wyse waarop die Kerk *charisma* behoort te institusionaliseer en de-institusionaliseer binne die grense van Jesus se opdrag tot navolging.

### 1.4 Navorsingsprogram

Hierdie studie gaan van die vooronderstelling uit dat die Kerk as gevolg van die verskynsel van institusionalisering en de-institusionalisering telkens opnuut oor die wese en inkleding van die amp behoort na te dink. Meer spesifiek behoort die vraag beantwoord te word of die Kerk, na voortdurende institusionalisering en de-institusionalisering van die *charisma*, steeds in sy ampsbegrip en die praktiese inkleding daarvan iets van Jesus se opdrag en dienswerk weerspieël.

In hierdie studie gaan gepoog word om hierdie vraag te beantwoord, en wel op die volgende manier: In Hoofstuk 2 word die vraag gestel of daar in Jesus se oproep tot dissipelskap 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is. Daar word gepoog om hierdie vraag te antwoord deur eerstens aan te toon of 'n ondersoek na die historiese Jesus relevant is vir die kerk vandag. In die poging om die vraag te beantwoord word verskillende fasette van Jesus se oproep tot

dissipelskap in die Markusevangelie, naamlik selfverloëning, kruis opneem en navolging, gebruik.

Omdat groeppvorming een van die belangrikste aspekte is van institusionalisering, en die kerk as 'n groep gelowiges verstaan word, word in Hoofstuk 3 aandag gegee aan leierskap en groepsdinamiek soos gesien vanuit die sosiale wetenskappe. Hier word sake soos die vorming van kleingroepe, groepstrukture en leierskap binne hierdie groepe aan die orde gebring. Daar word ook aandag gegee aan mag, outoriteit en dominansie.

Aan die hand van die inligting in Hoofstuk 3 word die groepsdinamiek in die beweging rondom Jesus in Hoofstuk 4 ondersoek. Dit word gedoen deur ondersoek in te stel na onder andere leierskap in dié beweging, omstandighede wat groeppvorming voorafgaan en die vyf fases in kleingroeppvorming. Daar word ook gepoog om die vraag te antwoord of daar in die beweging rondom Jesus 'n institusionalisering van *charisma* plaasgevind het.

In Hoofstuk 5 val die fokus op die vraag of institusionalisering van *charisma* 'n rol gespeel het in die Pauliniese en deuteropauliniese literatuur, asook in die Pastoraal briewe en die vroeë kerk. Wat die vroeë kerk betref val die klem op die gedagtegang van Ignatius van Antiochië, Klemens van Rome en Siprianus. Kontinuiteit tussen die kerk in die Nuwe Testament en die Jesussaak word ook onder die soeklig geplaas.

Omdat die NHKA in sy ampsbegrip sterk steun op die kerkhervorming van die 16<sup>de</sup> eeu word die ampsbegrip van Calvyn in Hoofstuk 6 ondersoek. Die NHKA is grotendeels ook beïnvloed deur die teologiese denke van die Nederlandse Hervormde Kerk en daarom kom teoloë soos Noordmans en Van Ruler se verstaan van die amp ook in Hoofstuk 6 aan die orde.

Die NHKA se eie ampsbegrip soos wat dit oor die jare gevorm en geïnterpreteer is word in Hoofstuk 7 in die fokus geplaas. Hier word gepoog om te bepaal of die institusionalisering van *charisma* wat die NHKA se eie ampsbegrip help vorm het in kontinuiteit staan met die Jesussaak, en meer spesifiek, met Jesus se oproep tot dissipelskap.

'n Paar samevattende slotopmerkings word in hoofstuk 8 gemaak.

## 1.5 Samevattend

Die doel van hierdie studie is om aan te toon dat daar implisiet 'n ampsbegrip teenwoordig is in Jesus se oproep tot dissipelskap. Hierdie oproep, en die positiewe antwoord daarop, funksioneer as die grense waarbinne *charisma* geïnstitusioneel en gedeïnstitusioneel behoort te word ten einde 'n relevante eietydse ampsbegrip daar te stel. Die huidige ampsbegrip van die NHKA sal, met inagneming van die Kerk se teologie, gemeet moet word aan Jesus se opdrag tot dissipelskap ten einde vir die Kerk 'n riglyn daar te stel vir 'n relevante ampsbegrip, getrou aan en binne die grense van Jesus se oproep tot dissipelskap.



## HOOFSTUK 2

### DISSIPELSKAP – IMPLISIETE AMPSBEGRIJP?

#### 2.1 Die historiese Jesus en hedendaagse ampsbeskouing

Die lewe van die historiese Jesus, asook die vertellings daarvoor soos dit onder andere in die kanonieke evangelies opgeteken is, speel af in 'n wêreld ver verwyderd van vandag wat betref taal, kultuur, sosiale gebruike, gewoontes.<sup>5</sup> Tog bestaan daar, veral wat sekere sake betref, tussen die wêreld van Jesus en vandag sekere ooreenkomste. Ons sou dus kon praat van 'n kontinuïteit en 'n diskontinuïteit tussen “toe” en “nou.” Beide hierdie kontinuïteit en 'n diskontinuïteit sal in berekening gebring moet word ten einde die relevansie van die historiese Jesus, die verkondigende en verkondigde, vir vandag aan te toon.

Volgens Van Aarde (2000:550) help historiese Jesus-navorsing om groter duidelikheid te kry oor die proses van die oorlewering van die tradisies wat rondom Jesus ontstaan het, asook die wyse waarop die evangeliste hierdie tradisies neergepen het. Gesien vanuit hierdie hoek is die ondersoek na die

---

<sup>5</sup> Rohrbaugh (2006:559-576) stel dat daar verskeie faktore is wat kommunikasie tussen verskillende kulture bemoeilik. Ten spyte van die studie en verstaan van ander kulture (“hulle”) is daar dikwels steeds miskommunikasie tussen “ons” en “hulle”. Dit gebeur byvoorbeeld dikwels dat persone uit 'n bepaalde kultuur hulle manier van doen en dink as so vanselfsprekend (universeel) verstaan dat hulle hulle kultuurpatrone op 'n ander kultuur projekteer. Eie persepsies, waardes, gewoontes en styl staan daarom dikwels in die pad van kommunikasie tussen verskillende kulture. Rohrbaugh identifiseer ses faktore wat kommunikasie tussen kulture belemmer: 1) *Beskikbaarheid van taal*. Daar bestaan soms in die eie kultuur nie woorde om sekere sake vanuit 'n ander kultuur te beskryf nie. In Duits is daar byvoorbeeld twee vorme wat vir die tweede persoon voornaamwoord, te wete *Sie* en *Du*; 2) *instandhouding of bedreiging van identiteit* (die positiewe of negatiewe klassifikasie van die ander persoon/kultuur beïnvloed kommunikasie); 3) *hoë- en lae-konteks kommunikasie*. Kommunikasie in 'n hoë konteks vind plaas op 'n wyse waarin 'n voorkennis by die ontvanger van die boodskap veronderstel word. Geen inligting word verskaf oor byvoorbeeld kulturele gebruike nie. In lae-konteks kommunikasie word weer geen voorkennis by die ontvanger van die boodskap veronderstel nie en word alle nodige inligting gegee sodat die ontvanger die boodskap kan verstaan. Die Nuwe Testament is 'n voorbeeld van hoë-konteks kommunikasie; 4) *individualisme en kollektiwisme*. Kollektiewe kulture het 'n afhanklikheid onder sy lede tot gevolg wat beteken dat die lede dieselfde voel as die groep. In die geval van individualisme is die lede van die groep onafhanklik van die groep en is hulle nie noodwendig soos die groep nie; 5) *aanname van ooreenkomste tussen mense*. Die aanname bestaan dat daar genoeg ooreenkomste tussen kulture is en dat kommunikasie tussen die kulture dus nie moeilik behoort te wees nie; en 6) *kognitiewe styl*. Die denkpatrone van die eie kultuur domineer en daarom moet die kommunikasie tussen verskillende kulture op die dominerende wyse plaasvind. Wanneer daar nie aan hierdie hindernisse aandag gegee word nie, oordeel Rohrbaugh (2006:573), kan daar feitlik geen sinvolle kommunikasie tussen verskillende kulture plaasvind nie.

historiese Jesus onontbeerlik vir 'n literêre en historiese bestudering van die Nuwe Testament (Van Aarde 2000:550).

Die evangelies se vertellings oor die historiese Jesus is 'n interpretasie van die Jesusgebeure aangesien die evangeliste vanuit 'n na-Pase perspektief oor die voor-Pase (historiese) Jesus berig. Die evangeliste het ook die eerste volgelinge van Jesus se na-Pase verstaan en ervarings van die opgestane Here na die voor-Pase lewe van Jesus geprojekteer. Die een kan nie van die ander geïsoleer word nie. Dit is daarom dikwels moeilik om met sekerheid tussen die voor-Pase en na-Pase elemente in die evangelies te onderskei.

Verder is dit ook so dat die onderskeie evangelies in verskillende kontekste skriftelik gefikseer is met spesifieke lesers (hoorders) in die oog. Om hierdie rede teken die evangeliste vir ons vier prentjies van dieselfde Jesus. Nie een van hierdie prentjies kan as algemeen geldend of as norm gebruik word om die relevansie van die historiese Jesus vir die kerklike teologie vandag nie aan te toon nie.<sup>6</sup>

Van Aarde & Van Eck (2007:7) noem die prentjies wat die evangelies van Jesus skets die kondensasiepunt van drie wêreldes, te wete die tekstuele wêreld<sup>7</sup>, kontekstuele wêreld<sup>8</sup> en referensiële wêreld<sup>9</sup> van die onderskeie evangelies. Elkeen van die evangelies het dus sy eie tekstuele- en kontekstuele wêreld, terwyl die referensiële wêreld dieselfde is.

---

<sup>6</sup> Dit is belangrik om in gedagte te hou dat daar 'n tydsverloop van ongeveer 41 jaar plaasgevind het vanaf die Jesusgebeure tot en met die tyd wat die eerste evangelie (Markus) op skrif gestel is. Gedurende hierdie tydperk is die tradisies oor Jesus aangepas na gelang van omstandighede en behoefte (bv kategeese, prediking of missionaat; kyk bv die twee vertellings van die vermeerdering van die brood in Markus 6:35-45 en 8:1-10.), waarna die Jesusverhaal skriftelik neerslag gevind het in die evangelies. In die evangelies self is hierdie tradisies gebruik om die teologie van die onderskeie evangelies te dien. Die betrokke konteks van elke evangelie het verder 'n rol gespeel in hoe die Jesusverhaal oorvertel is.

<sup>7</sup> Die tekstuele wêreld van 'n evangelie is die teks van die evangelie wat 'n bepaalde tekstuele wêreld skep. Die tekstuele wêreld van Markus bevat byvoorbeeld geen na-opstandingsverskyning van Jesus of 'n vertelling oor die hemelvaart vertelling nie, terwyl Lukas beide bevat.

<sup>8</sup> Die kontekstuele wêreld van 'n evangelie dui op die sosiale konteks (*Sitz-im-Leben*) van die eerste lesers (hoorders) van die evangelie. Hierdie konteks het 'n beslissende invloed op hoe die Jesusverhaal aangebied word. Die feit dat elke evangelie sy eie *Leitmotiv* het beklemtoon die feit dat elke evangelie in 'n ander konteks/vir 'n ander konteks geskryf is.

<sup>9</sup> Met referensiële wêreld word bedoel die wêreld waarna die teks verwys. In die geval van die evangelies is die referent van die teks die verhaal van die historiese Jesus.

Hoewel hy van ander terme gebruik maak, is hierdie ook die standpunt van Petersen (1985:7) wat 'n onderskeid tref tussen die kontekstuele- en narratiewe/referensiële wêreld van die evangelies. Die konsep van tekstuele wêreld verwys volgens Petersen na die “notion of context with the time of writing” en die narratiewe/referensiële wêreld van 'n evangelie na daardie “reality which the narrator bestows upon his actors and their actions, a reality into which he authoratively invites his audience”.

Van Eck (1995:73-74) verwoord die relasie tussen die tekstuele wêreld en kontekstuele wêreld soos volg:

The relation between these two worlds, that is, the narrative world and the contextual world, is that the narrative world of a text is always a conceptual interpretation of the real, historical world. Narrative worlds can therefore also be seen as created texts of/from existing texts, or literary created worlds from existing worlds.

(Van Eck 1995:73-74)

Hiermee stem Horsley (2003:55) saam wanneer hy sê dat kritiese teoloë in die twintigste eeu reeds besef het dat die skrywers van die evangelies die historiese verhaal geprojekteer het na hulle eie verstaan en omstandighede. Die evangelies is volgens hom nie betroubaar genoeg om 'n rekonstruksie van die Jesusgebeure te maak nie. Hy druk hierdie oortuiging soos volg uit: “The only reliable materials that could meet modern scientific criteria for historical evidence were the sayings of Jesus, which had to be rescued from their literary context and tested by various criteria for their ‘authenticity’” (Horsley 2003:55).

Uit bogenoemde is dit duidelik dat die sinvolste manier waarop 'n interpretasie van die historiese Jesus gemaak kan word is om histories-krities met die teks om te gaan, en 'n eie interpretasie daarvan te vorm binne die spelreëls van die historiese kritiek – 'n benadering wat aansluit by die stelling van Van Aarde (2000:550) waarna hierbo verwys is.

Daar bestaan verskillende hoeke waaruit navorsing oor die historiese Jesus benader word. Hierdie verskillende hoeke van benadering kan hoofsaaklik in twee groepe gedeel word, die histories-kritiese benadering en 'n benadering vanuit die konfessionele teologie. 'n Histories-kritiese benadering neem die ontstaansgeskiedenis, -plek, omstandighede van die outeur en wie sy

hoorders is, in ag. Hierdie gegewens word in ag geneem wanneer die boodskap van die Jesusgebeure geïnterpreteer word terwyl daar nie noodwendig 'n kontinuïteit tussen die voor-Pase en na-Pase elemente in die teks veronderstel word nie.

Omdat daar 'n dialektiek tussen die voor- en na-Pase bestaan, kan die Jesusgebeure soos die verhaal in die evangelies ook vanuit 'n ander hoek geïnterpreteer word, naamlik vanuit 'n konfessionele teologie. Die konfessionele teologie is nie ingestel op 'n histories-kritiese metode van navorsing nie en veronderstel 'n kontinuïteit tussen die voor- en na-Pase vertellings oor Jesus.<sup>10</sup> Van Aarde (2000:551) noem hierdie benadering wat deur konfessionele teoloë gebruik word 'n kerugmatiese positivisme<sup>11</sup> gegrond in *foundationalism*. Kerugmatiese positivisme dui na my mening hier op belydenisse wat teoloë verhinder om werklik histories-krities met tekste te werk.

Mouton en Pauw (1988:176) maak in hierdie verband 'n onderskeid tussen die begrippe *fundamentalism* en *foundationalism*. Volgens hulle het *fundamentalism* in die teologie met 'n uiters konserwatiewe benadering (Skrifbeskouing) tot die Bybel te make. Die Bybel word letterlik verstaan. Omdat die teks Goddelik geïnspireer is, is dit onfeilbaar in elke aspek. Voorskrifte in die Bybel, religieus, moreel of histories, is outoritêr. *Foundationalism* weer is 'n selektiewe vorm van *fundamentalism*. Die Bybel is nie letterlik die Woord van God nie, maar bevat die woorde van God, met 'n keuse wat uitgeoefen word oor dit wat letterlik verstaan moet word en wat nie.

---

<sup>10</sup> Die vraag of daar 'n kontinuïteit tussen die voor-Pase Jesus en na-Pase Christus in die evangelies bestaan is in historiese Jesus navorsing (wat in vyf fases ingedeel kan word) nie altyd op dieselfde wyse beantwoord nie. In die eerste fase (*Pre-Quest*; voor 1778) was die vraag na kontinuïteit nie van belang nie aangesien daar nie krities met die teks omgegaan is nie. 'n Kontinuïteit tussen die voor-Pase en na-Pase Jesus is eenvoudig veronderstel. In die tweede fase (*Old Quest*; 1778-1906) en derde fase (*No Quest*; 1906-1953) van die ondersoek is daar respektiewelik op grond van *Traditionsgeschichte* en die *Formgeschichte* tot die slotsom gekom dat daar 'n diskontinuïteit bestaan tussen die verkondigende en verkondigde Jesus. In die vierde fase weer (*New Quest*; 1953-1985) is op grond van die *Redaktionsgeschichte* en narratiewe kritiek die gevolgtrekking gemaak dat daar 'n kontinuïteit bestaan tussen die historiese en verkondigde Christus. In die nuutste fase (*Renewed of Third Quest*; na 1985 tot die hede) word die fokus geplaas op 'n ondersoek na die historisiteit van die Jesusgebeure sonder dat daar 'n teologiese agenda ter sprake is. Die vraag oor 'n moontlike kontinuïteit is dus nie op die tafel nie (kyk Tatum 1999:108-109).

<sup>11</sup> Positivisme, epistemologies gesproke, gaan van die vooronderstelling uit dat slegs feite, dit wat 'n mens deur jou sintuie kan ervaar, die basis van kennis kan vorm (Deist 1992:196). Hierdie filosofiese epistemologie is grotendeels ontwikkel deur Saint-Simon en sterk beïnvloed deur Aguste Comte in die 19<sup>de</sup> eeu. Positivisme kan egter teruggevoer word na Francis Bacon en die Britse skool van empirisme in die 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeu (Flew 1983:283-284).

Mouton en Pauw (1988:176) oordeel dat *foundationalism* ook epistemologiese<sup>12</sup> fundamentalisme genoem kan word en dit ooreenkomste toon met teologiese fundamentalisme (*fundamentalism*). Met epistemologiese fundamentalisme word bedoel dat slegs gevestigde idees kan dien as die basis van kennis. Dit is ook wat bedoel word met *foundationalism*. Die benadering tot die Bybel wat volhou dat die teks van die Bybel letterlik verstaan moet word en dat dit onfeilbaar is in elke aspek omdat dit Goddelik geïnspireer is, is teologiese fundamentalisme. Hierdie is 'n uiters konserwatiewe benadering.

Daar bestaan twee vorms van *foundationalism*, die een empiries, die ander rasioneel. Die oorsprong van die rasionalisme lê in die denke van René Descartes, en dié van empirisme in die denke van Francis Bacon. Hulle gebruik empirisme en rasionalisme as die basis vir kennis. Beide was van die oortuiging dat die doel van wetenskaplike kennis is om sekere ontwyfelbare en onteenseglike waarhede te bekom. Verder was hulle ook van die oortuiging dat hierdie doel slegs bereik kan word indien die fondament vir kennis ontwyfelbare oortuigings is, of dit rasionele idees is, of empiriese data.

Hierdie twee benaderings kan ook in historiese Jesus-navorsing aangetoon word. Wright (Van Aarde & Van Eck 2007:35) volg 'n holistiese (rasionele) benadering om die outentiekheid van die woorde en dae van Jesus te bepaal. Hy gebruik die beginsel van dubbele ooreenstemming en dubbele nie-ooreenstemming. Wanneer daar meer as een getuienis is oor woorde en dae van Jesus op die voor-Pase vlak van die historiese Jesus (dubbele ooreenstemming), en woorde of dae van Jesus voorkom in die voor-Pase en na-Pase tradisies oor Jesus (die vroeë Christendom) dubbele nie-ooreenstemming) beskou Wright hierdie tradisies as waarskynlik histories akkuraat. Crossan weer versamel data (empiriese benadering) uit verskillende bronne en bepaal daarvolgens watter dae en woorde van Jesus histories akkuraat is, al dan nie. Hy werk alleen met historiese bronne oor Jesus en nie met belydenisse oor Hom nie. Ook werk hy nie slegs met die vier kanonieke evangelies se interpretasies van Jesus nie. Die vier kanonieke evangelies is

---

<sup>12</sup> Epistemologie is 'n vertakking van die filosofie wat hom besig hou met die teorie van kennis. Dit fokus hoofsaaklik op die aard en herkoms van kennis, die skopus van kennis asook die betroubaarheid van aansprake op kennis. Filosofie is verdeel oor die herkoms van kennis. Rasionaliste soos byvoorbeeld Plato en Descartes redeneer dat idees wat intrinsiek deel is van die rede die enigste bron van kennis kan wees. Empiriste weer, soos byvoorbeeld Locke en Hume, is van oortuiging dat sintuiglike belewenisse die enigste bron van kennis kan wees.

volgens hom interpretasies van die historiese gebeure rondom Jesus (kyk Crossan 1998:19-21).

Die hoek waaruit die historiese Jesus bestudeer word het dus 'n invloed op die gevolgtrekking oor die relevansie van die historiese Jesus vir vandag. By Van Aarde (2000:552) bestaan daar egter geen twyfel oor die relevansie van hierdie ondersoek vir die kerk vandag nie:

Een van die belangrikste *teologiese* redes waarom die historiese Jesus-vraag vir my belangrik is ter wille van die geloofwaardigheid van die kerk hou verband met die standpunt dat die kerk nie bo kritiek verheve is nie. Die oortuigings van die kerk (afgesien waar dit neerslag gevind het: in die Bybel, dogmas, prediking of teologie) is gebind aan die saak waarvoor Jesus gestaan het. Die kerk is veronderstel om draer van die Jesus-saak te wees.

(Van Aarde 2000:552)

Volgens Van Aarde lê die relevansie van die historiese Jesus-ondersoek vir die kerk in 'n saaklike kontinuïteit tussen die historiese Jesus en die kerk vandag. Die saak waarvoor dit vir Jesus gegaan het is dieselfde saak waarmee die kerk vandag nog mee besig is en moet wees. Die verkondiging van Jesus behoort die grondslag te wees van wat die kerk is en hoe die kerk oor kerkwees nadink. Dit kan dus nie anders as dat daar 'n sterk kontinuïteit moet wees tussen die historiese Jesus en die kerk nie.

Ook Crossan (1998:22-31) is van oordeel dat navorsing oor die historiese Jesus uiters relevant vir die kerk vandag is. Die evangelies, alhoewel hulle geskiedenis en biografie bevat, is volgens hom nóg geskiedenis nóg biografie (Crossan 1998:21). Die evangelies is "Goeie nuus" "Goeie" dui daarop dat die nuus van die evangelies gesien word vanuit 'n sekere perspektief wat Christelik of nie-Christelik kan wees. "Nuus" beteken dat daar 'n gereelde opdatering daarvan plaasvind. Crossan (1998:21) verwoord sy verstaan van hierdie "nuus" soos volg: "It indicates that Jesus is constantly being actualized for new times and places, situations and problems, authors and communities. The gospels are written for faith, to faith and from faith."

Crossan (1998:22-31) bied drie redes aan waarom historiese Jesus ondersoek belangrik is, te wete 'n historiese-, etiese- en teologiese rede. Hierdie redes is myns insiens vir Crossan ook die grense waarbinne die rekonstruksie van die historiese Jesus gedoen behoort te word. Omdat hierdie



redes volgens Crossan die basis vorm vir die rekonstruksie van die Jesus gebeure, en ook die noodsaak daarvan beklemtoon, word daar vervolgens op elkeen van hierdie drie redes kortliks ingegaan.

- *Historiese rede*

Enige gebeure het die potensiaal om histories ondersoek te word. Jesus en sy volgelinge kan histories bestudeer word. Hulle is figure wat in die geskiedenis gefunksioneer het en sê iets van die wêreld waarin hulle geleef het. Dit is vir navorsers vandag moontlik om die Jesusgebeure te konstrueer omdat die geskiedenis bekend is en omdat daar verskeie dokumente beskikbaar is van hierdie geskiedenis. As ons nie hierdie evangelies gehad het nie sou dit nie vir ons moontlik wees om iets van die historiese Jesus te konstrueer nie (Crossan 1998:22)

Geskiedenis in die algemeen, en daarom ook dié van die historiese Jesus, kan positief of negatief beoordeel word. Hier kan verwys word na Albert Schweitzer (1964:4) wat navorsers van die historiese Jesus in twee groepe indeel, naamlik *haters* en *lovers*. Die *haters* het dit nie teen die persoon van Jesus nie, maar teen die buitengewone (“bonatuurlike”) atmosfeer wat rondom Jesus geheers het. Hulle poog daarom om Jesus te teken as bloot menslik en om Hom te stroop van alle Goddelikheid. Ander weer wat in liefde navorsing doen oor Jesus vind dit moeilik om werklik krities te wees. Dit gebeur soms dat simpatie ’n werklike kritiese oordeel kan beïnvloed of verberg (Schweitzer 1964:4-5).

Wanneer Jesus dus die subjek van historiese rekonstruksie is, word die saak bemoeilik. As rede hiervoor voer Crossan (1998:26) aan dat as Jesus bloot ’n figuur soos Zeus was, historiese rekonstruksie absurd sou wees. As Jesus ’n figuur soos Hamlet was, sou historiese rekonstruksie net so absurd wees. Zeus leef slegs in die mitologie en Hamlet slegs in die literatuur. Jesus mag dalk in beide hierdie twee genres lewe, maar Hy lewe ook in die geskiedenis. Daar moet dus eerstens ’n historiese vraag oor Hom gevra word.

Jesus het konkreet in die geskiedenis geleef en daarom moet sy lewe histories ondersoek word. Jesus het in ’n spesifieke wêreld met sy eie gebruike en kultuur die koninkryk van God verkondig. Dit is binne in hierdie wêreld waarin Jesus die boodskap van God se koninkryk aktueel gemaak het vir

mense.<sup>13</sup> Hierdie boodskap is vandag steeds aktueel, en kan soveel beter geaktualiseer word wanneer daar 'n historiese bewussyn is van hoe die wêreld gelyk het waarbinne Hy hierdie boodskap gebring het en die omstandighede van die mense was aan wie hierdie boodskap gebring is. 'n Historiese bewussyn oor die wêreld waarbinne Jesus geleef en verkondig het is daarom uiters belangrik vir die verstaan van Jesus se boodskap.

- *Etiese rede*

Met etiese rede bedoel Crossan dat daar soms 'n diskrepansie bestaan tussen teologie en geskiedenis. Geloof op sig self kan nie historiese feite verifieer of falsifiseer nie. Hy waarsku dat Christen-historici daarteen moet waak om hierdie werkswyse te volg. Om hierdie “gevaar” te verduidelik gebruik Crossan die voorbeeld van goddelike konsepie. Hy verwys na die konsepie van keiser Augustus en vergelyk dit dan met dié van Jesus. Al die goddelike konsepies, vanaf Alexander tot by Augustus, vanaf Christus tot by Boeddha, moet volgens Crossan (1998:28) óf letterlik en wonderbaarlik verstaan óf metafories en teologies verstaan word. Dit is, volgens Crossan, nie eties korrek om te sê dat die verhaal van Christus se konsepie, die maagdelike geboorte en ook sy opstanding historiese waar is en alle ander vertellings oor dieselfde sake slegs mites is nie. Wanneer Christene as historici hierdie gebeure rondom Jesus in so 'n mate isoleer dat dit volgens hulle die enigste historiese weergawe van soortgelyke verhale is, of die enigste weergawe van die waarheid is, is dit vir Crossan 'n etiese probleem. “When Christians as historians bracket from discussion or quarantine from debate those specific events but not all other such claims, past and present, they do something I consider unethical” (Crossan 1998:29).

---

<sup>13</sup> In historiese Jesus navorsing is metodologie volgens Crossan (1991:xxix) van uiterste belang. Hy vergelyk die metodologie van historiese Jesus navorsing met dié van die argeologie. Wanneer 'n argeoloog na willekeur rond grou opsoek na waardevolle argeologiese stukke en dan alles wat waardevol en uniek lyk uitgrawe, is dit nie argeologie nie, maar kulturele plundering (*cultural looting*). Sonder wetenskaplike stratifikasie, met ander woorde, sonder die plasing van elke argeologiese objek in sy chronologiese laag, is dit nie werklike argeologie nie. Crossan voer dus aan dat historiese Jesus navorsing grotendeels nog in 'n fase van tekstuele plundering (*textual looting*) is. In die soeke na die werklike woorde van Jesus is dit dus belangrik dat daar wel stratifikasie van tekste sal wees. Jesus se woorde, soos ons dit in die evangelies het, moet dus ook in 'n chronologiese laag van die ontwikkeling van die teks geplaas word.



Hierdie benadering het, volgens Crossan, 'n tweede probleem tot gevolg. Die vroeë Christene het geleef in 'n wêreld waar hulle nie kon argumenteer dat Jesus uniek was op grond van sy goddelike konsepsie nie. Goddelike konsepsie was nie 'n gedagte wat beperk was tot en bestaan het net onder die vroeë Christene nie. Ook die Grieke en Romeine het hierdie oortuigings gehad. Dit was nie 'n vreemde gedagte dat die keisers of regeerders van die land seuns van gode was nie. Wanneer ons dus die literatuur wat deur die vroeë Christene geskryf is lees en daaruit die afleiding maak dat hulle wil sê Goddelike konsepsie slegs by Jesus die geval was verstaan ons hulle verkeerd. Die vertellings oor Jesus se goddelike konsepsie en maagdelike geboorte gaan nie oor die uniekheid van Jesus nie, maar oor Goddelike unieke teenwoordigheid: is God teenwoordig in Augustus met sy groot rykdom en militêre mag, of in Jesus, die seun van 'n Joodse kleinboer? "I do not accept the divine conception of either Jesus or Augustus as factual history, but I believe that God is incarnate in the Jewish peasant poverty of Jesus and not in Roman imperial power of Augustus" (Crossan 1998:29).

'n Vraag wat myns insiens belangrik is om te vra na aanleiding van Crossan se argument hierbo is of geloof in Jesus Christus as die openbaring van God nie juis hierdie onderskeid tref nie? Duidelik gaan dit vir Crossan nie oor die feit of Jesus wel uit 'n maagd gebore is of nie. In die Grieks-Romeinse wêreld was dit algemeen dat keisers, as seuns van die gode, uit maagde gebore is. Vir Crossan lê die uniekheid van Christus nie in sy geboorte uit 'n maagd nie, maar in die feit dat Hy God anders verstaan het as sy tydgenote. Jesus se verstaan van God het neerslag gevind in Jesus se betoning van liefde, sy akkomoderende houding en afbreek van sosiale grense. Die maagdelike geboorte beteken vir Crossan dus dat Jesus God is, anders as die ander persone wat maagdelike geboortes gehad het in die tyd van Jesus.

- *Teologiese rede*

Vanuit 'n teologiese hoek verkies Crossan (1998:30) die term "historiese Jesus" bo die term "werklike Jesus". Laasgenoemde kan nie gekonstrueer word nie. Die term "historiese Jesus", daarenteen, dui op die Jesus van die verlede wat interaktief gekonstrueer is op grond van beskikbare bronne wat in die openbare diskoers beoordeel word. Daar is sekerheid oor die tyd en plek waarin Jesus

geleef het en die manier waarop Hy gesterf het. Hierdie ondersoek is, aldus Crossan (1998:30), baie belangrik en bied 'n uitdaging aan die Christelike geloof.

Is ondersoek na die historiese Jesus relevant vir die kerk vandag? Hierdie vraag kan bevestigend op grond van die volgende drie redes beantwoord word. In die eerste plek was Jesus en sy dissipels konkrete historiese figure. Hulle het bestaan en kan daarom bestudeer word. Geen historiese gebeure of persoon is van historiese ondersoek gevrywaar nie. In die tweede plek, by implikasie, was die opdragte wat in Jesus se verkondiging ingesluit is dus ook 'n werklikheid. Jesus se verkondiging moet vir die kerk van vandag geaktualiseer word. Ons het dokumente wat vertel van die historiese Jesus. Om die Jesus-saak, soos dit in hierdie dokumente opgeteken is, te aktualiseer vir vandag beteken dus dat die oortuiging bestaan dat daar 'n kontinuïteit<sup>14</sup> te vinde is tussen die literêre en teologiese inhoud van hierdie dokumente. Die bestaande kontinuïteit moet egter ook vir die hede gekontekstualiseer word. In wese kom dit dus daarop neer dat die bestaande kontinuïteit tot die hede verleng moet word. In die derde plek kan gewys word op die kontinuïteit tussen storie en teologie. Die ondersoek na die historiese Jesus kan help om wat in die verlede gebeur het te projekteer na die hede en die toekoms. Die historiese- en teologiese rede wat Crossan (1998:22-31) aanvoer as noodsaak vir ondersoek na die historiese Jesus, is dus hier uiters relevant.

---

<sup>14</sup> In historiese Jesus-navorsing is daar nie eenstemmigheid oor die antwoord op die vraag of daar 'n kontinuïteit of diskontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en kerklike teologie nie. Volgens Funk en Schmithals (kyk Van Aarde & Van Eck 2007:63) bestaan daar 'n diskontinuïteit tussen die Jesus van die geskiedenis en die Jesus van die geloof. Funk begrond hierdie diskontinuïteit in sy oortuiging dat die verkondiger van die koninkryk die verkondigde geword het, in plaas daarvan dat dit wat Jesus verkondig het – die koninkryk van God – die fokus van die verkondiging van die vroeë kerk gebly het. Die visie van Jesus is vervang met die persoon van Jesus. Volgens Funk moet die koninkryk van God, en nie Jesus nie, die objek van geloof wees. Schmithals oordeel dat Jesus se verkondiging apokalipties-eskatologies van aard was, en dat sy opstanding ingebed is in sy apokaliptiek. Die Paasgebeure, en nie Jesus se lewe nie, is die veronderstelling van die kerk. Volgens Funk en Schmithals bestaan daar dus 'n diskontinuïteit tussen die Jesus van die geskiedenis en die Jesus van die geloof. Crossan (kyk Van Aarde & Van Eck 2007:58) sien 'n dialektiek tussen die Jesus van toe en die Jesus van nou. Die historiese Jesus is volgens hom 'n feit en die evangelies 'n interpretasie van hierdie feit. 'n Mens glo nie in feite nie, maar in die interpretasies daarvan. In wese is elke feit 'n interpretasie, maar daar is altyd 'n relasie tussen feit en interpretasie. Van Aarde (2000:565; 567), op sy beurt weer, oordeel dat daar 'n saaklike kontinuïteit bestaan enersyds tussen die historiese Jesus en die opgestane Christus en andersyds tussen die historiese Jesus en Paulus. Jesus sien Homself as kind van sy Vader, en Paulus praat van "om in Christus" te wees. Die kerk is volgens Van Aarde daarom 'n alter-Israel. Volgens Van Aarde bestaan daar ook 'n saaklike kontinuïteit tussen die historiese Jesus en die kerklike teologie.

Die kerk is verbind aan dit waarvoor Jesus gestaan het. Omdat die gebeure in die geskiedenis nie geverifieer of gefalsifiseer kan word bloot op grond daarvan dat ons hier met die evangeliese te doen het nie (kyk Crossan 1998:26-29), sal ons moet erken dat die kerk, en daarom ook die kerklike kerugma, nie bo kritiek verhewe is nie. As daar weer verwys kan word na Crossan se stelling van die evangelie wat “Goeie Nuus” is, word dit duidelik dat die Jesus-saak ook voortdurend geaktualiseer behoort te word. Hierdie aktualisering vind deur mense plaas in en vir die wêreld waarin hulle leef. Die kerklike kerugma is daarom nie bo kritiek verhewe nie. Nuwe omstandighede het nuwe vrae tot gevolg. In die Kerk se antwoord op hierdie vrae moet die kerklike kerugma voortdurend gemeet word aan die inhoud van die Jesus-saak en sy verkondiging. Indien die kerklike kerugma nie aan die eise van Jesus se verkondiging beantwoord nie kan dit nie anders as dat dit blootgestel word aan hierdie genoemde kritiek nie. Daarom is ondersoek na die historiese Jesus uiters relevant en nodig sodat die Kerk homself voortdurend kan rig volgens die Jesus-saak en aan homself die vraag antwoord of die Kerk nog besig is met dit waarvoor Jesus gestaan het.

Alhoewel die historiese kritiek ‘n baie belangrike en handige middel is in die ondersoek na die historiese Jesus moet dit ook duidelik gemaak word dat die historiese kritiek nie onfeilbaar is nie. Dit word juis duidelik in die feit dat die historiese Jesus voortdurend geaktualiseer moet word vir vandag. Volgens Van Aarde (2000:553) is die uitdaging vir die kerk om in die teenwoordige tyd relevante en betekenisvolle antwoorde te vind. Hierdie antwoorde moet telkens binne die eise van die teenswoordige paradigma geskied om relevant te wees. Bloot die feit dat die evangelies met verskillende oop eindes van Jesus getuig het maak dit duidelik dat daar nog nie finaal ‘n antwoord oor Christologie gegee is nie. Die Kerk kan dus nie by die punt kom waar hy sê dat hy finaal antwoord gegee het oor sake soos byvoorbeeld Christologie, ekklesiologie, ampsbegrip en ander vrae wat die Kerk in sy konteks van vandag vra nie. Dit bly ‘n voortdurende soeke na die verstaan van die kerugmatiese bedoeling van die opdrag van die historiese Jesus. Dit is om hierdie rede dat Van Aarde, binne die histories-kritiese paradigma, die soeke na die waarheid wat in Jesus is die vraag na die historiese Jesus noem (kyk Van Aarde 2000:567). Die ondersoek na die historiese Jesus is dus van uiterste belang en relevant vir die kerk se

selfverstaan in elke tydsgewrig, juis omdat die kerk 'n voortsetting moet wees van die Jesus-saak in hierdie wêreld.

Alhoewel die nuutste fase<sup>15</sup> van die historiese Jesus navorsing nie klem lê op kontinuïteit of diskontinuïteit tussen die historiese Jesus en verkondigde Christus nie, maar eerder op die Jesus van die geskiedenis, bestaan daar myns insiens wel 'n saaklike kontinuïteit tussen die historiese Jesus en die verkondigde Christus. Indien dit nie meer oor die saak van die historiese Jesus gaan nie beteken dit dat die Kerk hom vandag nie meer kan rig volgens dit wat Jesus geleer het nie, naamlik die koninkryk van God.

As rede vir die saaklike kontinuïteit kan aangevoer word dat die Kerk vandag nie anders kan as om hom nog steeds besig te hou met die saak waaroor dit vir Jesus gegaan het nie. Jesus het die koninkryk van God verkondig. Hy het gepreek oor hoe God wil hê mense moet lewe. Alhoewel die koninkryk van God nog nie in sy volheid aangebreek het nie, het daar in Jesus se koms na die aarde, asook in die boodskap van sy prediking, 'n deel van God se koninkryk reeds aangebreek. Dit is hierdie boodskap wat Jesus verkondig het en waarvoor Hy gesterf het – dieselfde boodskap wat die kerk vandag steeds moet verkondig.

Volgens Van Aarde & Van Eck (2007:46) is daar drie probleme waarmee historiese Jesus navorsers rekening mee moet hou. Eerstens het al die bronne wat gebruik word in historiese Jesus-navorsing 'n laat datering. Dit is geskryf lank na Jesus se dood en in nie in dieselfde kontekstuele wêreld waarin Jesus geleef het nie. Tweedens is die inhoud daarvan vir byna vier dekades mondeling oorgedra. Derdens is die bronne nie geskryf met die oog op moderne historiese ondersoek nie, maar met die oog op die bevordering van die Christelike geloof. Dit is ook geskryf in die konteks van geloofsgemeenskappe met die doel om hulle geloof te voed. Alhoewel die doel van hierdie bronne nie was om moderne historiese ondersoek te doen nie, word die saak waaroor dit vir Jesus gegaan het daarin wel daarin vervat. Die kern en die bedoeling van die Jesus-saak is steeds relevant vir vandag. Dit

---

<sup>15</sup> Hierdie fase staan bekend as die *Renewed Quest (of Third Quest)* en het in aanvang geneem in 1985. Die metode van teksondersoek is die sosiaalwetenskaplike analise. Meerdere bronne, artefakte en argeologie word gebruik ten einde meer inligting te bekom oor die historiese Jesus. Daar bestaan geen belang in die kontinuïteit of diskontinuïteit tussen die historiese Jesus en verkondigde Christus nie. Die fokus val op die Jesus van die geskiedenis. Om studie oor die historiese Jesus te doen is metodologies moontlik en teologies neutraal.

gaan steeds oor geloof in dieselfde Jesus en die relevansie van die boodskap van sy prediking.

Nog 'n argument ter ondersteuning van die saaklike kontinuïteit tussen die Jesus van die geskiedenis en die Jesus wat verkondig word is die feit dat die aktiwiteite van Jesus meer vertel van 'n latere lewensituasie in die vroeë kerk as van die konteks van die historiese Jesus self (Van Aarde & Van Eck 2007:47)<sup>16</sup>.

Die kontinuïteit tussen die historiese Jesus en die kerklike teologie van vandag is dus 'n saaklike kontinuïteit. Die rede hiervoor is omdat die kerk homself vandag steeds besig hou met die saak waaroor dit vir Jesus gegaan het. Jesus het die boodskap verkondig van die koninkryk van God. Alhoewel die koninkryk van God nog nie in sy volheid aangebreek het nie, het daar in Jesus se koms na die aarde, asook in die boodskap van sy prediking van wat dit is wat God van mense verwag, reeds 'n deel van God se koninkryk aangebreek. Dit is hierdie boodskap wat Jesus verkondig het en waarvoor Hy op die ou end gesterf het<sup>17</sup>, wat die boodskap is wat die kerk steeds vandag moet verkondig.

Ten slotte 'n opmerking oor eskatologie. Volgens Crossan (1996:58; 1998:273-278; 2007:77-82) moet daar tussen 'n apokaliptiese- en etiese eskatologie onderskei word. Die verskil tussen die etiese eskatologie en die apokaliptiese eskatologie van die Jodedom van die eerste-eeuse Palestina lê daarin dat laasgenoemde 'n stryd verwag het waarin die goeie die slegte sal oorwin. Die Romeinse owerheid sal oorwin word en Jesus sal as die Messias weer die koninkryk van Israel oprig. Die koninkryk word dus as 'n toekomstige entiteit verstaan wat op 'n kataklismiese wyse sal aanbreek. Die etiese eskatologie daarenteen is verstaan as 'n teenswoordige realiteit, te wete om te

---

<sup>16</sup> Daar word later in hierdie studie gekyk na Matteus 16:16-18 as voorbeeld van hierdie argument (kyk § 2.2.1). Daar sal aangetoon word dat ons in hierdie teksgedeelte te make het met die verkondiging van die vroeë kerk (die kontekstuele wêreld waarbinne die evangelie van Matteus ontstaan het) wat in die mond van Jesus geplaas is.

<sup>17</sup> Crossan (1996:128-130) oordeel dat die rede vir Jesus se kruisiging gesoek moet word in die godsdienstige en ekonomiese gelykheid wat Hy verkondig het by die tempel, wat 'n simbool van ongelykheid, onderdrukking en die misbruik van hiërargiese mag was, tot uitbarsting gekom het. Die feit dat Jesus die direkte teenwoordigheid van God sonder die tempel verkondig het is deel van dit wat tot sy dood gelei het. Volgens Van Aarde (2000:560) het Jesus se alternatiewe wysheid Hom in konflik met die tempelideologie en die Fariseërs gebring. Die Sadduseërs het Jesus as 'n bedreiging beskou en Hy is deur die Romeine as 'n krimineel gekruisig.

lewe soos wat God dit van mense verwag. Hierdie teenwoordige realiteit vind neerslag in onder andere die liefdesgebod van Jesus. Volgens Crossan (1998:279) was die eskatologie wat in Jesus se prediking na vore gekom het eties-eskatologies van aard.<sup>18</sup> Hierdie eskatologie van Jesus het verskil van die Jodedom wat meestal 'n apokaliptiese-eskatologiese verwagting gehad het, 'n eskatologie wat duidelik word in hulle verwagting dat die Messias die Romeine sal verslaan en die koninkryk van Israel weer sal oprig (vgl. Mark 10:35-45). In hierdie vertelling versoek Jakobus en Johannes dan ook om aan Jesus se linker- en regterkant te sit wanneer Hy as koning heers.

Op grond van bogenoemde kan dus gestel word dat historiese Jesusnavorsing wel relevant is vir die kerklike teologie vandag. Hierdie relevansie lê in die saaklike kontinuïteit tussen dit wat die Jesus-saak genoem kan word en dit wat die kerk vandag behoort te verkondig en leef. Op grond hiervan kan die gevolgtrekking dus ook gemaak word dat Jesus se verstaan van dissipelskap relevansie het vir die hedendaagse verstaan en inkleding van die amp.

## **2.2. Jesus se missie – kerkstigting of verkondiging van die koninkryk?**

Wanneer daar oor die stigting van die kerk nagedink word is een van die eerste vrae wat opkom of Jesus die kerk gestig het of nie. Daar is myns insiens twee redes vir hierdie vraag. Die eerste rede lê in die feit dat Jesus die boodskap van die koninkryk van God verkondig het. Om hierdie boodskap te verkondig is tog ook die taak van die kerk vandag. Die tweede rede is die woorde van Jesus aan Petrus in Matteus 16:16-18<sup>19</sup>. Indien hierdie uitspraak van Jesus in Matteus

---

<sup>18</sup> Die term eskaotologies verwys na die toekoms. Crossan (1996:58; 1998:273-278-279; 2007:77-82) tref die onderskeid tussen apokaliptiese en etiese eskatologie. Beide apokaliptiese en etiese eskatologie verwys na die toekoms. In die onderskeid wat Crossan tref tussen hierdie twee begrippe wys apokaliptiese eskatologie na gebeure slegs in die toekoms en Jesus se etiese eskatologie na die toekoms maar ook na die hede. 'n Apokaliptiese eskatologie dui op 'n gebeurtenis in die toekoms wat kataklismes van aard is. Die etiese eskaotologie wat Jesus verkondig dui ook op die toekoms maar is nie kataklismies van aard nie. Iets van Jesus se etiese eskatologie word ook sigbaar in die hede. Crossan verduidelik dit deur daarop te wys dat Jesus se lering gerig is op die eindtyd, maar dat iets van hoe dit gaan wees in die eindtyd reeds in die hede sigbaar word. Dit vind neerslag in Jesus se prediking en die manier waarop Hy gelewe het op aarde. Daardeur het Hy God se liefde kom wys asook hoe God van mense verwag om te leef teenoor Hom en teenoor mekaar. Met sy lewe en prediking het Jesus kom wys hoe dit sal wees in die eintyd wanneer die aarde gereinig is van sonde en die plek word waar alles weer goed is soos wat God se aanvanklike bedoeling was toe Hy geseek het (kyk Crossan 2007:78).

<sup>19</sup> Simon Petrus het geantwoord: "U is die Christus, die Seun van die lewende God." "Gelukkig is jy, Simon Barjona," het Jesus vir hom gesê, "want dit is nie 'n mens wat dit aan jou geopenbaar het nie, maar my Vader wat in die hemel is. En Ek sê vir jou: Jy is Petrus, en op hierdie rots sal Ek my kerk bou, en die magte van die doderyk sal dit nie oorweldig nie (NAV).



16:16-18 na die historiese Jesus teruggevoer kan word (dus nie Matteaans is nie), kan die argument gevoer word dat Jesus self die kerk gestig of gewil het. Indien dit nie die geval is nie (dus die resultaat van Matteaanse redaksionele aktiwiteit), kan die argument weer gevoer word dat Jesus nie die kerk gestig of gewil het nie. In hierdie geval sou dit nodig wees om te bepaal of ons hier te make het met 'n outentieke Jesus-logion of nie.

'n Derde moontlikheid om hierdie vraag te benader is om van die vertrekpunt uit te gaan dat dit vanuit die evangelies duidelik is dat die Jesus-saak inklusief was teenoor die eksklusiwiteit van die Joodse tempel en *sunagwgh*/ (kyk o a Van Eck 2009a:466-475). Dit kan as rede dien waarom Matteus, in kontinuïteit met Jesus se inklusiewe verstaan van die koninkryk, na die Matteaanse gemeenskap as die *e0kk1hsh/a* (inklusief) verwys teenoor die *sunagwgh*/ (eksklusief).

Na die Joodse oorlog in 66-70 nC is die tempel verwoes. Dit het 'n belangrike verandering in die verhouding tussen die Jode en die Christene tot gevolg gehad. Bande van taal, nasionaliteit en verbintenisse met Jerusalem het vervaag. In 'n poging om hierdie stand van sake aan te spreek het die Jode (Fariseërs) onder leiding van Rabbi Johannan ben Zakkai te Jamnia gepoog om die Jodedom te herorganiseer. Een van die besluite van hierdie byeenkoms was die sogenaamde *Birkat-ha-minim*<sup>20</sup> wat neergekom het op die uitbanning uit die sinagoge van diegene wat Christus bely.

Van Aarde (1994:182) is van die oortuiging dat ons veral in die Johannesevangelie getuienis van hierdie praktyk het (kyk Joh 9:22; 14:42; 16:2). In al hierdie gevalle is dit duidelik dat die Jode diegene wat Christus bely het, uit die sinagoge geban het. Volgens Van Aarde (1994:182) verwys hierdie tekste duidelik na Jamnia en die *Birkat-ha-minim*. Alhoewel die gebeure van Jamnia nie op die voorgrond in Matteus en Johannes staan nie, stel sommige geleerdes tog dat Matteus en Johannes die houding van Jamnia teenoor die

---

<sup>20</sup> Die *Birkat-ha-minim* is die twaalfde van 18 seënspreke wat naas die *Shema* deel uitgemaak het van die Joodse godsdiens. Hierdie seënspreuk het heel waarskynlik sy ontstaan in Jamnia na aanleiding van die kommer oor "kettery" (Christusvolgelingen) wat die Joodse godsdiens bedreig het. Die seënspreuk neem die vorm aan van 'n gebed teen kettere. In die patristiese literatuur word daar ook na die *Birkat ha-Minim* verwys. In sy dialoog met Trifo verwys Justinus ook na die Jode wat in hulle sinagoges die Christene vervloek het. Epifanus skryf dat die Christene drie maal per dag in die sinagoge vervloek is, en Hiëronimus verwys na skimpwoorde waarmee die Jode die Christene dag en nag vervloek het (Van Aarde 1994:184-185).

Christene weerspieël. Hierdie spreuke het beslis die Christene uit die sinagoge gehou (kyk Van Aarde 2004c:181-185).

Volgens Matteus het hierdie optrede (eksklusiwiteit) ingedruis in teen die hart van die Jesus-saak. Met die gebruik van *e0kklhsi/a* wil Matteus uitdrukking gee dat Jesus Hom teen hierdie optrede van die Jode afgrens. Die nuwe fiktiewe familie van God mag nie eksklusief wees nie. Gesien vanuit hierdie perspektief is Matteus se bedoeling met Matteus 16:18 nie om daardeur te sê dat Jesus 'n kerk wou stig of 'n gemeenskap vir Hom wil afsonder nie. Dit moet eerder gesien word as 'n manier waarop Matteus wil sê dat Jesus Homself afgrens teenoor enige eksklusiwiteit.

Bogenoemde interpretasie van Matteus 16:16-18 vind ondersteuning in verskeie teoloë se oortuiging dat Jesus nie 'n kerk gestig of gewil het nie (Küng 2001:457-458; Bultmann 1968; Trilling 1978; Conzelmann 1969). Trilling (1978:59) stel dit soos volg:

Oder anders: ob man unter der Hypothese, daß sich keine historisch-exegetisch traghäftige Begründung dafür fände daß Jesus eine Kirche "gedacht" – "gewolt" – oder gar "Gegründet habe, dennoch vom einem Zusammenhang, ja vielleicht sogar von einer "notwendigen" Bezogenheit, sprechen dürfe.

(Trilling 1978:59)

Volgens Küng (1968:72-75) het Jesus in die voor-Pase tydperk van sy lewe nie 'n kerk gestig nie. Jesus het wel deur sy prediking en bediening die basis gelê vir die totstandkoming van die kerk na sy opstanding. Jesus het iets van die koninkryk van God, wat bedoel was vir die toekoms, tot uitdrukking gebring in sy bediening. In sy verstaan van hierdie saak verwys Küng (1968:43) dan ook na die bekende uitspraak van Loisy wat reeds in 1902 gemaak is: "Jesus proclaimed the kingdom of God and what came was the church" (Loisy 1902:111). Küng se verstaan van hierdie saak kom dus ooreen met wat hierbo oor Matteus 16:16-18 gesê is. Matteus het met die wyse waarop hy Jesus se prediking aanbied 'n saaklike kontinuïteit tussen die historiese Jesus en sy gebruik van *e0kklhsi/a* daargestel.

Ook Bultmann (1968:4-6) is van die oortuiging dat Jesus nie die kerk gestig of gewil het nie. Volgens Bultmann het die Jodedom se messias-verwagting daaruit bestaan dat hulle 'n messias verwag het wat hier en nou, in



hierdie wêreld, die koninkryk van Israel weer sal oprig. Daarom was hulle van oortuiging dat Jesus hulle sou verlos van die Romeinse juk, dat die goeie die slegte sal oorwin, en dat hulle omstandighede in die hede sou verander. Jesus het egter, volgens Bultmann, in sy prediking egter presies die teenoorgestelde verkondig. Terwyl die Jode 'n uitkoms hier en nou verwag het, was die uitkoms wat Jesus verkondig het, die koninkryk van God, deels (eties) eskatologies gerig. Die oorheersende klem van Jesus se lering was die regering van God (Bultmann 1968:4-6). In Jesus se prediking was dit duidelik dat hierdie regering van God reeds gedeeltelik aangebreek het, en eendag finaal sou aanbreek. Van die aardse oprigting van die koninkryk van Israel bevat Jesus se prediking niks. Sy prediking is eties eskatologies gerig. Dit het geleer hoe God wil hê dat mense tot eer van sy Naam teenoor mekaar moet optree. Daarom bevat Jesus se prediking 'n etiese eskatologie wat 'n eskatologiese hoop insluit vir hulle wat gehoorsaam daaraan is.<sup>21</sup> Alhoewel hierdie eskatologiese hoop verandering te wagte is, is dit nie 'n verandering in die sin van 'n wegdoen met toestande in die teenswoordige wêreld soos wat dit nou beleef word nie. Hierdie boodskap van Jesus word volgens Bultmann saamgevat in die woorde van Markus 1:15<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Bultmann se standpunt kom daarop neer dat alhoewel Jesus se boodskap (eties) eskatologies gerig was, dit nie eskatologies beperk was nie. Iets van die koninkryk van God breek reeds deur in Jesus se prediking en optrede. God se liefde vir die mensdom, en die mens se reaksie daarop, is tekens van 'n reeds gedeeltelike aangebroke koninkryk. Die koninkryk van God sal egter eers in sy volheid aan die einde van tyd aanbreek. Nie alle historiese Jesusnavorsers stem in hierdie verband met Bultmann saam nie. Volgens Crossan (1991; *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*) was Jesus aanvanklik 'n volgeling van Johannes die Doper wat 'n apokaliptiese eskatologie verkondig het. Omdat Jesus van Johannes verskil het wat betref sy verstaan van die koninkryk van God het Jesus egter van Johannes weggebreek. Jesus het die koninkryk van God gesien as 'n teenwoordige realiteit en nie soos Johannes as 'n toekomstige apokaliptiese realiteit nie. Borg, Vermez (1973; *Jesus the Jew: A historian's reading of the gospel*) en Twelftree (1993; *Jesus the exorcist*) se standpunt is dat Jesus se eksorsismes daarop dui dat Hy nie apokalipties-eskatologies ingestel was nie. Jesus se eksorsisme was gelyktydig 'n oorwinning oor die bose en die aanbreek van God se koninkryk. Schüssler-Fiorenza (1994; *Jesus: Miriam's child, sophia's prophet: Critical issues in feminist Christology*) weer is van oordeel dat Jesus nie as 'n apokalipties-eskatologiese profeet gesien word nie aangesien sy verkondiging verstaan moet word teen die agtergrond van die Joodse wysheidstradisies. Sanders (1985; *Jesus and Judaism*; 1993; *The historical figure of Jesus*), aan die ander kant, is van oordeel dat Jesus wel eskatologies ingestel was. Alhoewel nie apokalipties in oriëntering nie. Sy eskatologiese boodskap was nie apokalipties van aard in die sin dat dit 'n kataklismiese einde van die wêreld en geskiedenis tot gevolg sou hê nie. Dit het eerder beteken dat God se koninkryk gaan aanbreek in die bestaande wêreld deur 'n vorm van transformasie. Hierdie is ook die standpunt van Wright (1992; *Who was Jesus*; 1996; *Jesus and the victory of God*): Jesus was 'n profeet/messias wat verkondig het dat die koninkryk van God in die huidige wêreld sal aanbreek.

<sup>22</sup> Hy het gesê: "Die tyd het aangebreek, en die koninkryk van God het naby gekom. Bekeer julle en glo die evangelie" (NAV).

die regering van God is op hande. Bultmann (1968:9) se standpunt, te wete dat dit nie Jesus se intensie was om 'n kerk te stig nie, maar om eerder 'n eskatologiese boodskap van hoop te bring aan die Jode binne-in hulle historiese konteks is duidelik uit die volgende:

Diese Absage an die Welt, diese "Entweltlichung", ist aber nicht etwa Askese, sondern die schlichte Bereitschaft für Gottes Forderung. Denn was dieser Absage positiv entspricht und worin also die Bereitschaft für die Gottesherrschaft besteht, ist die Erfüllung des Willens Gottes, wie Jesus ihn im Kampf gegen die jüdische Gesetzlichkeit deutlich macht.

(Bultmann 1968:9)

Uit bogenoemde stelling van Bultmann kan die afleiding gemaak word dat die uitdaging om gereed te wees vir God nie lê in askese of 'n groep wat eenkant alleen leef nie. Die uitdaging lê eerder daarin om die wil van God in die wêreld te doen. Jesus het Hom nie met 'n groep uit die samelewing onttrek en eenkant geleef nie. Vir Jesus het dit deur en deur gegaan om die wil van God te doen. Dit is dan ook dit wat Hom in stryd gebring het met die Joodse wettisme.

Conzelmann (1969:32-33) is ook van die oortuiging dat Jesus nie self 'n kerk gestig het nie. Die ontstaan van die kerk is begrond in die totaliteit van Jesus-gebeure en nie net in 'n aspek daarvan nie. Die onderrig van Jesus is die voorveronderstelling van die ontstaan van die kerk. Die kerk het ontstaan deur die verskyning van die opgestane Jesus. Jesus self het nie kerk gestig nie.

Conzelmann (1969:32) stel hierdie oortuiging soos volg:

Of course, the career and teaching of Jesus is the presupposition of the origin of the church. But Jesus did not found a church. It was assembled as a community through the appearances of the Risen One and the preaching of the witnesses to these appearances. From the beginning, the church has been associated with the resurrection. The church looks back to the completed earthly work of Jesus.

(Conzelmann 1969:32)

Hy stel verder ook dat Jesus se eskatologiese prediking en die onafwendbaarheid van die koms van God se koninkryk nie pas by die idee van 'n georganiseerde kerk nie.

Hier kan ook verwys word na Trilling (1988:182) wat oordeel dat in die verkondiging en lewe van Jesus 'n implisiete ekklesiologie ingebed is in 'n implisiete Christologie. Die verlossende werk van Jesus Christus kulmineer in

sy dood en opstanding uit die dood. Daarom lê die oorsprong van die kerk nie in 'n opdrag van Jesus tot kerkstigting nie, maar in die gebeure rondom sy dood en opstanding. Trilling (1988:182) stel dit soos volg:

Eine "implisierte" Ekklesiologie gehört notwendig zu einer "implisierte" Christologie, will man in der Theologie eine verhängnisvolle "christologische Engführung" verhindern. Das Heilstiftende und erlösende Werk Jesu kulminiert zwar in dem Tod und der "Auferstehung" Jesu,..."

(Trilling 1978:182)

Jesus het dus nie die intensie gehad het om 'n kerk te stig nie: "Die historische Warscheinlichkeit, das Jesus eine Kirche 'gedacht' – 'gewolt' oder 'gegründet' – habe, ist äußerst gering...." (Trilling 1978:68).

Alhoewel daar met bogenoemde Nuwe-Testamentici saamgestem word dat Jesus heel waarskynlik nie die kerk gestig of gewil het nie, is dit belangrik om terselfdertyd daarop te wys dat die verbondenheid van die kerk met die Jesus-saak onverswak gehandhaaf sal word. Juis om hierdie rede is die ondersoek na die historiese Jesus van uiterste belang is vir die kerklike teologie in die huidige tydsgewrig. Op grond van Matteus 16:17-19 maak Trilling (1978:59) dan ook die opmerking dat Jesus eerder iets van die koninkryk van God wou kom sigbaar maak. Vir Jesus gaan dit oor die boodskap wat Hy deur sy prediking gebring het en die kerugma van die kerk. Dit is ook die standpunt van Schweitzer (1959:18): dat Jesus nie 'n kerk gestig het nie, maar die liefde van God verkondig.

Maar is dit wat Jesus in Matteus 16:16-19 leer waar Jesus vir Petrus sê: "Jy is Petrus, en op hierdie rots sal Ek my kerk bou....?" Verskeie Nuwe-Testamentici verskil hiervan. Dit is daarom nodig om hierdie teksgedeelte van naderby te bekyk om te bepaal of Jesus nie dalk wel die intensie gehad het om die kerk te stig of te wil nie.

### **2.2.1 Matteus 16:16-19**

In die Sinoptiese tradisie kom die opdrag van Jesus aan Petrus net in Matteus 16:17 voor, sowel Matteus se gebruik van die woord *e0kklhsia*/ in Matteus 16:17 en 18:17. Wat Matteus se gebruik van *e0kklhsi/a* nog meer

merkwaardig maak is dat *basilei/a tou qeou* meer as 'n honderd keer in die Nuwe Testament voorkom (Küng 1968:43).

Volgens Hagner (1995:474) kan Matteus 16:16-19 soos volg verstaan word: Op grond van Petrus se belydenis (Matt 16:16) maak Jesus die verklaring dat Hy sy gemeenskap sal bou op Petrus as die rots (Matt 16:18). Hierdie gesag wat aan Petrus in Matteus 16:18 gegee word, word aan die kerk oorgedra in Matteus 18:18. Volgens Matteus 18:18 het die kerk dus nou ook die gesag om disiplinêr op te tree teen gelowiges. Op grond van Matteus 16:16-19 en 18:18 beskryf Hagner (1993:lxiii) Matteus dan ook as die “ekkesiologiese evangelie”. In Matteus dien die ervarings en optredes van die dissipels as model vir verskeie sake. Hiervan is Petrus 'n duidelike voorbeeld. Die belydenis van Petrus en Jesus se verklaring aan Petrus word Matteus se model vir kerkwees. Matteus maak sonder uitsondering van Jesus-woorde gebruik wanneer Hy oor die kerk praat (1993:lxiii) “He repeatedly uses the words of Jesus to address the needs of his own church”.

Volgens Hagner (1995:463; 474) kan Matteus 16:13-20 gesien word as die hoogtepunt van die eerste deel van die Matteusevangelie wat Jesus se bediening in Galilea beskryf (Matt 4:17-16:20) Hagner (1995:464) deel hierdie gedeelte op in twee gedeeltes. Die eerste gedeelte is Matteus 16:13-16 en 20, met Markus 8:27-30 as bron en parallel is Lukas 9:18-21 en Johannes 6:67-69. Die tweede gedeelte is Matteus 16:17-19 wat eie is aan Matteus maar 'n parallel het in Johannes 20:23. Die eerste gedeelte het 'n Sinoptiese parallel in Markus 8:27-30 en Lukas 9:18-21 en is dus nie eie aan Matteus nie. Die tweede deel (Matt 16:17-19), wat eie aan Matteus is, bevat die verwysing na *e0kk1hsia*/. Daar bestaan egter twyfel of hierdie wel na die historiese Jesus teruggevoer kan word:

It is certainly the case that the language of the passage as it stands reflects to a considerable extent the conceptions and self-consciousness of the later church. But this is a long way from necessarily that Jesus could not have said something along these lines or that Matthew has simply invented the material out of thin air.

(Hagner 1995:465)

Myns insiens kan die woorde van Jesus aan Petrus in Matteus 16:17-18 nie los gesien word van Petrus se belydenis in Matteus 16:15 nie aangesien Jesus se

opmerking 'n reaksie op die belydenis van Petrus is. Verder kan hierdie uitspraak van Jesus nie werklik verstaan word voordat daar spesifiek na die moontlike betekenis van die woorde *pe/tra* en *e0kklhsia/* gekyk word nie. Vervolgens word daar kortliks hierop ingegaan.

- *pe/tra* (rots)

Indien aanvaar word dat die uitspraak in Matteus 16:18 wel outentieke Jesuswoorde is, moet daar in ag geneem word dat Jesus Aramees gepraat het en nie Grieks nie. Indien Jesus wel Aramees gepraat het sou Hy heel waarskynlik *hp;yK* gebruik het waarvan die Griekse ekwivalent *li/qoj* is. Die betekenis van *li/qoj* word deur Louw & Nida (1989:23-24) aangegee as “'n stuk van 'n rots wat natuurlik of deur mense gevorm is”. Die woord *li/qoj* kan ook dui op groot klippe, soos byvoorbeeld dié voor Jesus se graf en die stene wat gebruik is vir die fondasie van die tempel. *Li/qoj* verwys dus oor die algemeen na stene wat in posisie geskuif is, of wat geskuif kan word. Die woord wat Jesus dus gebruik het (*hp;yK* en *li/qoj*), indien Matteus 16:18 wel na Jesus teruggevoer kan word, sou dus eerder dui op kleiner klippe as op 'n rots wat 'n fondasie is.

Die betekenis van *pe/tra* moet dalk eerder gesien word in Matteus se gebruik daarvan saam met *Pe/troj* om 'n woordspeling te vorm. *Pe/tra* kan tereg vertaal word met rots. Oor die gebruik van die woord *pe/tra* in 'n woordspel saam met *Pe/troj* maak Louw en Nida (1989:23) die volgende opmerking: “In those passages which involve a play on words with the name *Pe/troj* ‘Peter,’ *pe/tra* refers to bedrock, that is to say, a rock on which a foundation may be placed.” Dus kan *pe/tra* wel verwys na rots.

Luz (in Hagner 1995:470) is egter van oortuiging dat die letterlike betekenis van woorde in 'n woordspel nie noodwendig geld nie. Daarom kon Jesus *hp;yK* wel gebruik het om na 'n rots te verwys wat as die fondasie van 'n gebou kan dien. Die woord *hp;yK* sou in elk geval ook na 'n ronde klip kon verwys wat nie geskik is om te dien as die fondasie van 'n gebou nie. Die gebruik van *pe/tra* in Matteus 16:18-19 moet daarom eerder vanuit 'n Griekssprekende konteks verstaan word. Jesus het Aramees gepraat en sou heel waarskynlik eerder die woord *hp;yK* gebruik as *pe/tra*. *Pe/tra* kom

dus nie uit die Joodse wêreld waarbinne die verhaal van Matteus afspeel nie maar eerder uit die wêreld waarin hy geskryf het en waarin die hoorders vir wie hy skryf, geleef het. Anders gesê kom *pe/tra* uit die kontekstuele wêreld van Matteus en nie uit die referensiële wêreld van Matteus nie. In kort: Matteus 16:16-18 is heel waarskynlik 'n latere invoeging as gevolg van die evangelis se redaksionele arbeid.

Nog 'n moontlikheid is om die rots waarna Jesus in die teksgedeelte verwys nie die persoon van Petrus in die oog het nie (Matt 16:17), maar Petrus se belydenis (Matt 16:16). Volgens Hagner (1995:470) is die agtergrond van hierdie moontlikheid Protestantse vooroordeel omdat hierdie teks gebruik word om die pousdom van die Rooms Katolieke Kerk te regverdig. Dit dra dus nie veel gewig nie. "Rots" in Matteus 16:18 verwys egter nie na Petrus se karakter nie: "Rock' of course refers here not to Peter's character, as will become clear later in the narrative, but to his office and function as leader of the apostles."

Schweitzer (1975:341) weer is van oordeel dat Petrus, en nie sy belydenis nie, die rots is waarop die kerk gebou word. Volgens hom is hierdie afleiding duidelik wanneer Paulus in 1 Korintiërs 3:11 (n a v Matteus 16:18) die uitspraak maak dat niemand anders as Christus die fondament van die kerk kan wees nie. Matteus se bedoeling met die rots is dus geloof. Hiermee bedoel hy geloof in die algemeen en nie die kwaliteit van Petrus se geloof nie. Geloof is immers nie iets wat voortkom uit mense se wil of dade nie, maar 'n gawe wat deur God aan mense gegee word. So verwys "rots" na die geloof wat van God af kom (Schweitzer 1975:341).

Myns insiens is die gebruik van *pe/tra* in Matteus 16:18 'n woordspel met die naam *Pe/troj*. Indien die woorde van Jesus in Matteus 16:18 eg is, sou Jesus op grond van die feit dat Hy Aramees gepraat het, eerder die woord *hp;yK* gebruik het. Hierdie woord sou in Grieks weergegee word met *li/qoj* wat dui op klippe wat kleiner is as die waarmee 'n fondasie gebou is. Die rots waarna Matteus verwys is eerder die belydenis van Petrus as wat dit Petrus self is. Indien die rots verwys na die belydenis van Petrus beteken dit dat die kerk gebou is op die feit dat Jesus Christus die Seun van God is. Jesus is dus self die rots of fondament waarop die kerk gebou is. Dit strook ook met die stelling dat die vroeë kerk ontstaan het op grond van die getuienis van Jesus se opstanding uit die dood (Pelser 1994:314-315; kyk ook Schenke 1990:81).



- $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  (*kerk/gemeente*)

$\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  is die ekwivalent van die Aramese woord  $\lambda\eta\gamma\alpha$ . In Jesus se tyd is godsdienstige samekomste, of te wel godsdienstige versamelings van mense, beskryf met die woord  $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi$ ; [ wat in Grieks vertaal word met *sunagwgh*/. Die term is van Griekse oorsprong en dui op 'n vergadering van mense. Die term *sunagwgh*/ is volgens Van Aarde (1994:175-176) gebruik om te verwys na 'n bedehuis of vergadersaal. Aanbidding en studie was die twee hoofaktiwiteite van die *sunagwgh*/ en was die sentrum van die Joodse godsdienstige lewe. Dit het nie die tempel as aanbiddingsplek vervang nie maar saam met die tempel bestaan. Eers nadat die tempel verwoes is in 70 nC het die *sunagwgh*/ volledig die tempel as aanbiddingsplek vervang (kyk Van Aarde 1994:182).

Aangesien die belydenis van Petrus die uitspraak van Jesus in Matteus 16:18 voorafgaan is Hagner (1995:471) van oordeel dat  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  hier op 'n messiaanse of eskatologiese gemeenskap dui eerder as 'n godsdienstige versameling soos wat beskryf word met  $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi$ ; [ of *sunagwgh*/. Die gebruik van die voornaamwoord  $\mu\omicron\upsilon$  moet volgens Hagner (1995:471) empaties verstaan word: die gemeenskap behoort aan die Messias. Matteus en sy lesers het onder die term  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  die kerk verstaan as 'n eskatologiese gemeenskap.  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  dui dus hier op die Jesusvolgelingen in die gemeente van Matteus.

'n Verdere argument vir Matteus se gebruik van  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  as sou dit nie na die historiese Jesus teruggevoer kan word nie is dat die term  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  heel waarskynlik in die tyd van die historiese Jesus nie as *terminus technicus* gebruik is nie. Wat die historiese Jesus betref kan daar slegs van 'n dissipelgemeenskap gepraat word en nie van 'n georganiseerde kerk in die moderne sin van die woord nie. Daar moet ook onthou word dat  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  betrekking het op die erediens-versamelde gemeente (Van Aarde 1990:255).

Hagner (1995:471) stel Luz se besware teen hierdie teorie deur eerstens die vraag te vra of Jesus na die kerk kon verwys as 'sy kerk wat gebou word'. Jesus sou volgens hom nie die woord  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  gebruik het nie omdat Jesus Aramees gepraat het. Op die vraag of Jesus kon verwys na 'my kerk'

antwoord Hagner (1995:471) dat dit eerder dui op die 'gemeenskap van God'. In die beweging rondom Jesus word die konkretisering/vergestalting van die volk van God sigbaar omdat sy mense versamel rondom Jesus. Hagner (1995:465) verwoord hierdie gedagte van Luz soos volg:

[W]e should expect "the community of God" since Jesus assembled God's people and not a holy remnant. The point, however, is that the calling of God's people demanded a decision for the kingdom of God as announced by and embodied in Jesus himself. It was a decision to be related to Jesus ... to become a member of the community of Jesus.

(Hagner 1995:465)

Die afleiding kan hieruit gemaak word dat Matteus die 'kerk' sien in 'n saaklike kontinuïteit met Jesus en sy volgelinge. Matteus lê sy eie woorde in Jesus se mond om so die Jesus-saak voor te sit.

Volgens Pelsler (1994:313) is die herkoms van die gebruik van die term *e0kklhsi/a* en die motief vir die gebruik om daarmee die kerk aan te dui te onseker om enige afleiding daaruit te maak oor die wese van die kerk. Conzelmann (1968:35) is ook van dieselfde oortuiging. Daar bestaan nie eenstemmigheid oor die herkoms en gebruik van *e0kklhsi/a* om daarmee iets van die kerk te sê nie. Die vroeë Christene het hierdie term heel waarskynlik geneem uit die Septuagint (LXX), en die term toon wel 'n verband tussen die kerk en die volk van God. Hierdie oortuiging verwoord Conzelmann (1968:35) soos volg: "The church uses it to say that in the church the hope for the gathering together of Israel has been fulfilled."

Schrage (1963:178) stem egter nie hiermee saam nie. In die LXX is dit nie duidelik hoekom die kerk met die woord *e0kklhsi/a* beskryf word en nie met *sunagwgh/* nie. Beide die woorde *e0kklhsi/a* en *sunagwgh/* kom wel in die LXX voor. Literêre bronne wat na die LXX ontstaan het verkies weer die begrip *sunagwgh/* in die sin van 'n eskatologiese term, en nie *e0kklhsi/a* nie. As rede hiervoor voer Schrage aan dat die woord *e0kklhsi/a* nie aanvanklik gebruik is om die kerk te beskryf nie. Die woord is deur die Helleniste oorgeneem uit sekulêre Grieks in terme van die politieke betekenis daarvan. Dit is die rede waarom hulle hulleself nie *sunagwgh/* noem nie, omdat die term *sunagwgh/* te nou verbind was met die Joodse godsdiens en wet.



Rost (1938:144-156) weer oordeel dat die woord *e0kklhsi/a* drie moontlike betekenis het. Die eerste moontlikheid is dat die term na 'n Hellenistiese byeenkoms van Griekse gode of burgers van Hellenistiese stadstate verwys. Tweedens het *e0kklhsi/a* moontlik betrekking op die sogenaamde Sinaïversameling<sup>23</sup> van die Ou Testament. Dertens is Philo se allegoriese gebruik van *e0kklhsi/a* ook 'n betekenis moontlikheid. Philo het nie die woord *e0kklhsi/a* gebruik om daarmee na die Joodse gemeentes van sy tyd te verwys nie. Die betekenis van *e0kklhsi/a* het eerder dieselfde betekenis as *lhq* en *hd[* in die Ou Testament waar dit dui op die versameling van God se volk (vgl Deut 23:1).<sup>24</sup> Rost (1938:148-149) verwoord hierdie standpunt soos volg: "*lhq* und *hd[* ebenso wie *e0kklhsi/a* sind nur dann noch festzustellen, wenn es sich um Zitate oder Anspielungen auf das Alte Testament handelt. Dabei tritt besonders – und zwar bei beiden – Dt. 23, 1 in den Vordergrund der Diskussion."

Schmidt (1968:516) is ook van die oortuiging dat die woord *e0kklhsi/a* vir die eerste keer deur die Joods-Hellenistiese Christene gebruik is as aanduiding van die unieke aard van die vroeg-Christelike beweging in onderskeiding van die Joodse sinagoge. Konflik tussen die vroeë Christene en die amptelike Joodse sinagoge het ontstaan oor die Christene se openheid teenoor die Helleniste en dat proseliete toegelaat is sonder dat hulle enige vooraf verbintenis gehad het met Joodse tradisies. Hiermee saam was die verkondiging van die menswording en opstanding van Jesus 'n ernstige struikelblok vir die amptelike Jodedom. Dit kan as rede aangevoer word waarom Matteus eerder van die term *e0kklhsi/a* gebruik maak as van *sunagwgh/*.

Van Aarde (1990:255-256) oordeel dat die gebruik van die term *e0kklhsi/a* eerder as *sunagwgh/* verstaan moet word teen die agtergrond van die sosiohistoriese omstandighede van die eerste eeu nC. Hierdie tyd is gekenmerk deur 'n Helleniseringsproses wat reeds voor die geboorte van Jesus begin het. Hierdie Hellenisering het konflik tussen Christene en die

---

<sup>23</sup> Die volk wat versamel was by die Sinaï gebeure word bestempel as die volk van God. Die gedagte is dat die kerk in die Nuwe Testament en ook daarna die kontinuum is van hierdie volk van God. Die bedoeling van die gebruik van die term *e0kklhsi/a* sou dan wees om hierdie kontinuiteit tot uitdrukking te bring (Rost 1938:144-156).

<sup>24</sup> Iemand wat se geslagsorgane verbrysel is of iemand wat ontman is, mag nie lid van die gemeente van die Here wees nie.

owerheid van die sinagoge veroorsaak omdat die Christene ruimte in die sinagoge vir die Helleniste gebied het. In sy gebruik van die term  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  wou die vroeë kerk iets daarvan tot uitdrukking bring dat sy haarself heilshistories gesien het as die voortsetting van die volk Israel, die volk van God in die Ou Testament (Van Aarde 1987:339-345). Dit is verder onmoontlik om hierdie heilshistoriese kontinuum te beredeneer aan die hand van die woorde  $\lambda\eta\gamma\omega\gamma$  en  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$ . Tog het die vroeë kerk wel na haarself verwys as  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$ . In die LXX word die woord  $\lambda\eta\gamma\omega\gamma$  vertaal met  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  of  $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ . Beide hierdie Griekse woorde kom in die LXX voor met die betekenis van 'n godsdienstige versameling van mense. Ander as Conzelmann (1977:394), wat oordeel dat  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  in Matteus 16:18 na die hele kerk verwys (die "*ganze Kirche als Einheit*"), is Van Aarde daarom van die oortuiging dat die woord  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$ , volgens die LXX se gebruik daarvan, op 'n groep Christene dui wat gereeld vir godsdiensoefening bymekaargekom het.

Schrage (1963:81) is egter nie oortuig dat die keuse en gebruik van die woord  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  deur die vroeë kerk gebruik is om 'n heilshistoriese kontinuiteit met die volk van God ( $\eta\omega\upsilon\gamma\epsilon\lambda\lambda\eta\gamma\omega\gamma$ ) aan te toon nie. Hy stel dit soos volg: "... die Wahl von *ekklesia* ist primär nicht durch das Bewusstsein bestimmt, dass sich die Urkirche in heilsgeschichtlicher Kontinuität zu Israel und damit als legitime Nachfolgerin des alttestamentlichen Bundesvolkes verstand" (Schrage 1963:188; beklemtoning in die oorspronklike). Rost (1938:156), op sy beurt weer, oordeel dat die woord  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  sy oorsprong in die Ou Testament, en nie in die Hellenisme het nie.<sup>25</sup>

Volgens Gundry (1982:332) was die term kerk ( $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$ ) reeds algemeen in gebruik toe die Matteusevangelie op skrif gestel is.<sup>26</sup> In die LXX word dit gebruik om die volk of kerk van God aan te dui. Verder is Gundry van mening dat, op grond van die feit dat Matteus sy eie materiaal wat hy in sy verhaal gebruik dupliseer, die 'rots' waarna verwys word in Matteus 16:18 'n

<sup>25</sup> Hierdie opmerking is myns insiens net gedeeltelik korrek aangesien die oorsprong van die Nuwe Testamentiese gebruik van hierdie woord gesoek moet word in die Hellenistiese Jode se gebruik van die Ou Testament.

<sup>26</sup> Volgens Duling & Perrin (1994:332-333) is die Matteusevangelie tussen 85 en 90 nC geskryf. Interne getuïenis in die evangelie toon dat dit ooreenkomste toon met 'n tipe van Judaïsme wat ontstaan het onder die invloed van 'n groep Fariseërs van die Yavneh-skool tussen 80-90 nC. Die *terminus a quo* van Matteus is dus 70 nC (twee-bronne hipotese, d w s die datering van Markus) en die *terminus ad quem* is 90 nC.

parallel is met Matteus 7:24<sup>27</sup>. “As he does elsewhere, Matthew borrows materials from other passages in his gospel” (Gundry 1982:333). Op grond hiervan stel Gundry (1982:330-331) dat Matteus 16:18, soos verskeie ander gedeeltes in Matteus se weergawe van die Jesusverhaal (Matteus 13:24-30; 36-43; 14:28-31), geen parallele in die ander evangelies het nie, en daarom ‘n eie komposisie van Matteus is.

Verses 17-19 lack any parallels. As in earlier passages peculiar to this gospel (e.g. 13:24-30; 36-43; 14:28-31), parallelistic structure, Matthew’s favorite diction and theological motifs, OT phraseology, and echoes of other Matthean passages point to expansive composition by the evangelist himself and away from a special tradition known only to him. He composes the passage in order to portray Peter as a representative disciple – representative in his understanding Jesus as the Christ and Son of the living God and in his consequent activity as scribe.

(Gundry 1982:330-331)

Volgens Davies en Allison (1988:621) is Matteus 16:17 nie ‘n latere komposisie nie, maar wel ‘n weergawe van ‘n historiese gebeure. Hierdie weergawe van die gesprek tussen Petrus en Jesus het reeds bestaan voordat Markus en Lukas op skrif gestel is. Hulle vind ondersteuning vir hulle argument in die outoriteit van Petrus in die Paulusbriewe<sup>28</sup>, Semitismes<sup>29</sup> in Matteus en parallele met Qumran<sup>30</sup>. Volgens Duling en Perrin (1994:331) is daar wel van

---

<sup>27</sup> “Elkeen dan wat hierdie woorde van My hoor en daarvolgens handel, kan vergelyk word met ‘n verstandige man wat sy huis op rots (*pe/tra*) gebou het” (NAV).

<sup>28</sup> Kyk 1 Korintiërs 1:12; 3:22; 9:5; 15:5 en Galasiërs 1:18; 2:9, 11, 14.

<sup>29</sup> Davies & Allison (1988:623-624) oordeel dat Matteus 16:18 teen die agtergrond van die Ou Testamentiese gebruike gelees moet word. In die Ou Testament is daar verskeie voorbeelde van persone wat, net soos Petrus in Matteus 16, ‘n tweede naam gekry het (vgl Abram wie Abraham word [Gen 17:1-8] en Jakob wie se naam verander na Israel [Gen 32:22-32]). Veral belangrik is die parallele tussen Genesis 17 en Matteus 16: beide hierdie tekste is getuienis van die geboorte van die volk van God (in Gen 17 die geboorte van Israel en in Matt 16 die geboorte van die kerk), in beide gevalle word hierdie geboorte geassosieer met individue en in beide gevalle is daar simboliek in die nuwe name opgesluit. Dit kon egter ook moontlik wees dat ‘n bynaam aan Petrus gegee is bloot as sekulêre gebruik om daarmee iets van sy karakter te weerspieël (Davies & Allison 1988:626). Hierdie gebruik is in lyn met Rabbynse tradisies van daardie tyd. In die Joodse tradisie kon die gee van ‘n bynaam ‘n belangrike gebeurtenis of verandering in iemand se status beteken. Voorbeelde hiervan is die naamsverandering van Abraham (Gen 17:5), Sarah (Gen 17:15), Jakob (Gen 32:28) en Jerusalem (Jes 62:2-4).

<sup>30</sup> In verskeie Ou Testamentiese- en Qumran-tekste word na ‘n gemeenskap of ‘n groep persone verwys as iets wat gebou word (Jer 12:16; 18:9; 31:4; 33:7; 42:10; Amos 9:11). In die Qumran-tekste het ons ‘n voorbeeld hiervan in 4QpPs<sup>a</sup>, fragmente 1-10, kolom 3:15-16 wat soos volg lees: “God chose the teacher of righteousness as a pillar and established him to build for him a congregation”. Volgens Davies & Allison (1988:629) het die Qumrangemeenskap,

Semitiese invloede sprake wat die Grieks van Matteus betref. Matteus is heel waarskynlik deur 'n persoon geskryf wat tweetalig of veeltalig was.

Op grond van bogenoemde kan die volgende gevolgtrekkings gemaak word: Alhoewel die woord *e0kklhsi/a* nie die enigste woord was waarmee die vroeë Christene hulleself as religieuse groep uitgedruk het nie, wil dit tog lyk of hierdie woord gebruik is om juis uitdrukking te gee aan die feit dat die vroeë Christusbeweging uit sowel Jode en nie-Jode bestaan het. Die argumente wat reeds gevoer is oor Matteus se gebruik van *e0kklhsi/a* in plaas van *sunagwgh/*, steun hierdie gevolgtrekking. Wanneer gesê word dat die byeenkoms waarop *e0kklhsi/a* betrekking het die formeel-erediens-versamelde gemeente was, moet daar net in gedagte gehou word dat daar geen formeel-erediens-versamelde gemeente was in die voor-Pase tydperk nie. Verder het Jesus heel waarskynlik nie 'n kerk gestig of gewil of die intensie gehad het om enige struktuur daar te stel waarbinne gelowiges hulle geloof moes uitleef nie. Vir Jesus het dit gegaan oor die verkondiging van die koninkryk van God en dat mense in die regte verhouding met God, gehoorsaam aan Hom, moet leef.

Matteus 16:18-19 is Matteus se verstaan van die kerk, of te wel sy ekklesiologiese model. Matteus se verstaan van die kerk vind neerslag in Petrus se belydenis en Jesus se reaksie daarop. Wanneer Matteus uitdrukking aan sy verstaan van kerk wil gee, maak hy van “Jesus woorde” gebruik.<sup>31</sup> Hiermee wou Matteus sy verstaan van kerk laat wortel in die Jesusgebeure. In hierdie verband kan daarom gesê word dat Matteus 16:18 'n selfbewustheid van die vroeë kerk beskryf.

Om die kerklike situasie van die eerste eeu nC te beskryf met die woord “kerkbegrip” is 'n moderne gebruik van die woord om daarmee iets te sê van hoe Jesus en sy volgelinge hulleself verstaan het. Pelser (1994:312) stel voor dat daar eerder gepraat word van 'n “kerklike selfverstaan”. Die rede hiervoor is

---

soos die vroegste Christene, hulleself gesien as die eweknie van die Sinai-gemeenskap (*lh;q; hwhy*) wat in Deuteronomium (LXX) *e0kklhsi/a* genoem word.

<sup>31</sup> Volgens Conzelmann (1988:341) kan Matteus 16:17-19 nie tot Jesus teruggevoer word nie: “Some traditions trace the founding of the church back to Jesus himself, as does the famous saying to Peter in Mt 16:17-19; it is also presupposed in the account of the institution of the Lord's Supper (“as often as you do this”). But these accounts are without exception of a later date and are certainly not reliable historically.” Die primêre rede vir die ontstaan van die kerk, voer Conzelmann aan, is die belydenis in 1 Korintiërs 15:3. Petrus is, histories gesien, die stigter van die kerk omdat Petrus die eerste persoon was wat die opgestane Christus gesien het. In die geloof veronderstel dit dat die grondslag vir die stigting van die kerk indirek 'n daad van Jesus was (Conzelmann 1988:341).

dat die begrip “kerk” nie dieselfde assosiasie vandag oproep as wat dit opgeroep het by die Christene van die eerste eeu nC nie.

Jesus se boodskap was primêr eties-eskatologies gerig en het nie gepoog om strukture daar te stel wat die wêreld kon volg nie. Vir Jesus het dit gegaan oor die koninkryk van God wat gaan aanbreek en dat mense gereed moes wees daarvoor of hulle daarvoor gereed moes maak. Omdat Jesus se dood en opstanding ook van eskatologiese betekenis is kan verder gesê word dat die bestaan van die kerk begrond word in die Paasgebeure. Op grond van die Paasgebeure wat toekomsgerig is leef die kerk ook toekomsgerig. Jesus stig nie die kerk nie, maar vanweë sy dood en opstanding kom die kerk. Die implisiete ekklesiologie wat teenwoordig was in die Jesusgebeure is soteriologies begrond in Jesus se dood en opstanding, wat op sy beurt weer gestalte gevind het in die totstandkoming en inrigting van die kerk.

Hubner (1993:191) maak in hierdie verband die opmerking dat die ekklesiologie van ‘n gemeente (die liggaam van Christus) sy grond vind in die toewyding aan die lewe van Christus aan die kruis. So word die ekklesiologie begrond in die soteriologie. Die wese van die kerk se bestaan is begrond in die lewe van Christus. Christologie en ekklesiologie vloei in mekaar (Käsemann 1972:196). Die kerk word die verteenwoordiger van sy Heer wat aan hom hoop gee.

Pelser (1994:314) merk tereg op dat die Paaskerugma die ontstaan van die kerk is en dat die voortbestaan van die kerk die volgehoue verkondiging van hierdie kerugma is. Die Paaservaringe van die dissipels van Jesus was die stukrag vir die ontstaan van die kerk. Die opwekking van Jesus het die moontlikheid van die kerk daargestel en aan die kerk ‘n selfverstaan gegee (Schenke 1990:81). Die opstanding van Jesus was die aanvuring van die kerk, en daarom ook die rede vir die voortbestaan van die kerk. Die verlossende werk van Jesus kulmineer in sy dood en opstanding, en nie in ‘n opdrag tot kerstening nie. Die kerk het ontstaan op grond van die opstanding van die gekruisigde Jesus, en nie deur Jesus se opdrag aan Petrus nie.

Ook is die hoop wat in die kerk leef en wat die kerk verkondig gegrond in Jesus se dood en opstanding. Ingebed in die opstanding van Jesus uit die dood lê die opdrag van die verkondiging wat God gee. Petrus, die Twaalf, Jakobus en later ook Paulus ontvang deur hierdie daad van God hulle besondere opdrag om die koninkryk van God te verkondig, ‘n voortsetting van die

boodskap wat Jesus gebring het. Die Paasgebeure dien dus nou as die basis vir die verkondiging.

Die kerk is uit die Paasgebeure gebore. Daarom kan die kerk nooit ophou om hierdie boodskap te verkondig nie. Die kerk moet ook daarteen waak om nie maar net 'n klomp algemene waarhede te verkondig nie, maar die boodskap van Jesus Christus, die gekruisigde en opgestane Heer. Die verkondiging van die kerk kan ook nooit tot 'n leer verstar nie, maar moet evangelie bly wat in alle omstandighede weer nuut gemaak word in die verkondiging.

Soos reeds bo genoem, was Jesus se missie nie kerkstigting nie, maar die verkondiging van die koninkryk van God. "Jesus proclaimed the kingdom of God and what came was the church" (Loisy 1902:111). Tog het die kerk ontstaan op grond van dit wat Jesus gedoen en verkondig het, dit waaroor dit gegaan het in die Jesus-saak. Dit beteken dat daar 'n onbreekbare band behoort te bestaan tussen die kerklike kerugma en Jesus se verkondiging. En dit geld ook vir die kerk se ampsbeskouing.

### 2.3 Die beweging rondom Jesus<sup>32</sup>

Jesus en sy twaalf dissipels was nie 'n groep wat in isolasie bestaan het of die enigste van sy soort was in die eerste eeu nie. Dit was 'n groep of beweging wat bestaan het te midde van ander groepe van die tyd soos die Sadduseërs,<sup>33</sup> Selote,<sup>34</sup> Fariseërs<sup>35</sup> en Esseners.<sup>36</sup> Nie al hierdie groepe het dieselfde vorm

---

<sup>32</sup> Met hierdie term word nie die indruk geskep dat Jesus doelbewus 'n groep gestig het waarvan mense deel kon word nie. Dit wat Jesus verkondig het, het 'n groep rondom Hom spontaan laat ontstaan.

<sup>33</sup> Die Sadduseërs was die dominante politieke party in die eerste eeu in Judea, afkomstig van die aristokrasie en ryk priesterlike families. Die Joodse godsdiens en Joodse politiek is deur hulle aan mekaar gebind. Hulle was in beheer van die tempel en tempelmaatreëls, het hoë ampte in Jerusalem beklee en was oop vir Hellenistiese invloede. In hulle godsdiensbeskouing was hulle konserwatief en het die godsdienstige wette soos die Sabbat streng toegepas. Hulle het verder net die Tora, en nie ook die mondelinge wet van die Fariseërs, aanvaar nie. Met die vernietiging van die tempel in 70 nC het die Saddusee-beweging heel waarskynlik tot niet gegaan, saam met die vernietiging van die tempel. Hulle het die opstanding uit die dood ontken, asook die aanbidding van die afgestorwenes (nekromansie; Dunn:1977:104; Van Aarde 1994:120). In Markus vind ons een verwysing na die Sadduseërs as deel van die Joodse leiers wat aan Jesus vroeë stel voor sy arrestasie, verhoor en kruisiging. In Matteus span die Sadduseërs en die Fariseërs saam om iets teen Jesus te kry sodat hulle Hom kan doodmaak. Laasgenoemde is tipies van Matteus om karaktergroepe in sy verhaal saam te voeg en nie onderskeid te tref nie. Die moontlikheid bestaan egter wel dat die Sadduseërs en Fariseërs kon ooreenstem wat sekere sake van die Jodedom betref. Dit is dus wel moontlik dat hulle kon saamspan teen 'n nuwe faksie rondom Jesus (kyk Saldarini 1988:154; 166-167).

<sup>34</sup> Die Selote was 'n religieus-politieke party wat sy ontstaan gehad het as 'n rebellegroep om en by 67-68 nC nadat Vespasianus in 67 nC Galilea stelselmatig verower en Judea begin binneval het (die sg Joodse Oorlog). Ten tye van die Joodse Oorlog het die Selote die priesters



aangeneem of dieselfde doel gehad nie. Die belangrike vraag hier is dus waar Jesus en sy dissipels ingepas het tussen al hierdie groepe.

---

in Jerusalem aangeval, die tempel oorgeneem en hulle eie hoëpriester aangestel. As gevolg van klassekonflik val hulle ook die aristokrasie, by name die Herodiane, aan omdat hulle geglo het dat die aristokrasie die stad gaan teruggee aan die Romeine. Spoedig het daar 'n sterk nasionalisme onder hulle ontstaan en het hulle gepoog om hulle doelwitte te bereik deur van geweld gebruik te maak. Die Selote se teenwoordigheid in die tempel tydens die Joodse Oorlog moet gesien word as die gevolg van die stryd tussen rebelle. Die tempel was die enigste plek wat huisvesting kon verskaf omdat baie van die Selote wat in Jerusalem was tydens die opstand van die platteland afkomstig was. Josefus toon tog aan dat die Selote in die tempel belanggestel het deurdat hulle 'n nuwe hoëpriester verkies het. Die Selote se verkiesing van 'n nuwe hoëpriester was ook die verkiesing van 'n nuwe regeringsleier omdat die godsdienst en politiek van hierdie tyd nie van mekaar losgemaak kon word nie (Dunn 1977:104; Horsley & Hanson 1985:216-219; Van Aarde 1994:155-157).

<sup>35</sup> Die Fariseërs was 'n groep wat hulle afgesonder het veral op grond van die reinheidsmaatreëls van die tempel. 'n Leermeester-dissipel verhouding was belangrik in hierdie groep. Dit is nie presies duidelik waarvan hulle hulle afgesonder het nie. Hierdie groep kom waarskynlik uit die *Hassidim* wat tydens die Makkabese opstand na vore gekom het met 'n sterk nasionaal-partikularistiese weerstandsbeweging teen die universele Helleniserings-proses en vreemde invloede op die tradisionele Joodse godsdienst. Die Fariseërs het die kanon uitgebrei van die vyf boeke van Moses wat as gesaghebbend beskou is deur die boeke van die profete by te voeg. Die Farisiese ideologie kan voorgestel word as 'n program om die reinheidsmaatreëls wat op die tempel betrekking het uit te brei tot in die huishouding van elke wetsgetroue Jood. Omdat hulle so sterk klem lê op die onderhouding van die Tora stel hulle 'n klomp wette (die sg "heininge om die wet") in sodat niemand dalk onbewus die Tora oortree nie. Die Fariseërs het geen direkte gesag gehad nie. Die Fariseërs het 'n stryd gevoer om invloed uit te oefen op plaaslike leiers en die bevolking. Dit het meegebring dat Jesus van die begin van sy bediening af met die Fariseërs in botsing gekom het (Dunn 1977:104; Van Aarde 1994:109-112). Volgens Saldarini (1988:144) plaas Markus die Fariseërs altyd in Galilea en hulle is nie aktief in Jerusalem nie. Hulle het kontak met ander groepe soos die Herodiane (Mark 3:6) en die skrifgeleerdes (Mark 2:16). Volgens Cook (1978:34) is die Fariseërs in die eerste gedeelte van Markus in Galilea dieselfde groep wat as die skrifgeleerdes Jesus in die laaste deel van Markus in Jerusalem opponeer. Omdat die Fariseërs se godsdienstige siening integraal deel was van hoe die Jode in Palestina geleef het, het hulle gepoog om soveel as moontlik beheer en invloed te hê oor die politieke, wetlike en sosiale faktore wat die sosiale praktyke en sienings van die gemeenskap bepaal het. Die Fariseërs was primêr 'n religieuse beweging en nie 'n politieke groepering nie. Hulle was die beskermers van 'n sekere soort gemeenskap. Jesus het hierdie siening van die gemeenskap uitgedaag deurdat Hy hulle reinheidswette geïgnoreer het (die was van hande, vas, reinheidsmaatreëls en Sabbatswette). Volgens Saldarini (1988:150-151) het Jesus en die Fariseërs se konflik nie gehandel oor teologiese kwessies nie, maar oor wie in beheer is van die gemeenskap. Jesus het nie eer en aansien binne die gemeenskap gehad nie omdat Hy nie uit 'n vooraanstaande familie gebore is nie. Daarom het die feit dat Hy gepreek het teenkanting van die Fariseërs ontlok. In vergelyking met Markus brei Matteus die rol van die Fariseërs baie uit, juis omdat Matteus 'n Joodse evangelie is (kyk bv Matt 23).

<sup>36</sup> Die Esseners ontstaan uit dieselfde groep as die Fariseërs, naamlik die *Hassidim*. Hulle is baie strenger as die Fariseërs wat betref wetsgehoorsaamheid. Volgens Filo en Josefus het die groep bestaan uit 4000 mans wat nie getroud was nie om so kontak met onreinheid te voorkom. Van hulle was egter tog getroud. Hierdie groep het in die geheim bestaan. Hulle glo dat die siel bevry word na die dood. Die regverdige se siel gaan hemel toe, terwyl die bese mens se siel gestraf word. Die Esseners se leringe toon sterk ooreenkomste met dié van Qumran. Hulle teologie toon die gedagte van twee geeste, die engel van lig en die engel van duisternis, wat verskyn as bemiddelaars tussen God en die mens. Hulle sien hulleself as 'n eskatologiese gemeenskap. Intern was hierdie groep baie goed georganiseer en het 'n gestruktureerde gemeenskap gevorm (Dunn 1977:104; Van Aarde 1994:158-160).



Die vorm wat die groep rondom Jesus aangeneem het, was heel waarskynlik dié van 'n rabbi en sy dissipels. Volgens Dunn (1977:104) kan die Jesusgroep as 'n *gemeenskap* beskryf word as daar na die volgende ses sake gekyk word (Dunn 1977:104-105): Die eerste is dat die term *e0kk1hsi/a* in Matteus 16:18 gebruik word om te verwys na Jesus wat gelowiges, of te wel die kinders van God versamel.<sup>37</sup> In die tweede plek roep Jesus self die dissipels en ag Hy hulle dadelik as verteenwoordigend van Israel. Derdens beskou Jesus Homself as die Herder van sy dissipels wat as sy kudde beskryf word. Hierdie metafoor is gereeld in Joodse literatuur gebruik om Israel te beskryf. Vierdens dink Jesus aan die dissipels as 'n familie, deur hulle almal kinders van God te noem. Jesus se laaste maaltyd saam met sy dissipels dien as vyfde rede. Tydens hierdie maaltyd beskryf Jesus hulle deel hê aan Hom in terme van 'n nuwe verbond. Jesus sien dus sy dissipels as die stigterslede van die nuwe Israel. Die laaste rede vind hy in Lukas 8:3 en Johannes 12:6. Hierdie twee tekste impliseer 'n organisering van die volgeling van Jesus.

Tog oordeel Dunn (1977:105-106) om nie na die groep rondom Jesus as 'n gemeenskap te verwys nie. Om 'n dissipel van Jesus te wees het nie geïmpliseer dat iemand tot een of ander duidelik gedefinieerde gemeenskap toetree nie. Die kriterium was die doen van God se wil, dit het mense sy dissipels gemaak, nie lidmaatskap van 'n organisasie nie. Die Onse Vader, byvoorbeeld, was nie 'n simbool van net 'n sekere gemeenskap nie, maar 'n gebed van hulle wat die wens uitspreek dat die koninkryk van God moet aanbreek. Daar is ook geen bewys dat Jesus se dissipels funksionaris was in 'n gemeenskap wat rondom Jesus gesentreer het nie. Hulle het nie spesifieke opdragte gehad om uit te voer waarby die *gemeenskap* rondom Jesus sou baat nie. Die dissipels het geen amptelike hoedanigheid in die groep gehad nie. Die gesag waarmee hulle opgetree het was nie om 'n gemeenskap rondom Jesus op te bou nie, maar eerder om te deel in Jesus se missie, naamlik die verkondiging van die koninkryk van God. In die woorde van Dunn (1977:106): "If one word must be chosen to describe the circles round Jesus it would be 'movement' rather than community". Op grond van die redes wat Dunn hierbo

---

<sup>37</sup> In § 2.2.1 is aangetoon dat Matteus 16:18 heel waarskynlik gesien moet word as 'n Matteaanse invoeging. Op grond hiervan kan hierdie standpunt van Dunn bevestig word.

gee moet hy gelyk gegee word dat, wanneer daar van die groep rondom Jesus gepraat word, eerder gepraat word van 'n beweging as van 'n gemeenskap. Omdat die familie die dominante sosiale instelling in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing was sou die groep rondom Jesus ook, in analogie met die familie, as 'n *fictive kinship* beskryf kon word (kyk Malina 1995:108; 2002:5). In hierdie *fictive kinship* was daar geen ampstruktuur of hiërargie nie juis omdat dit vir Jesus nie gegaan het oor die realisering van 'n struktuur waarbinne mense hulle moes organiseer nie. Die saak waaroor dit wel gegaan het was die verkondiging van die koninkryk van God en 'n dienooreenkomstige wyse van lewe – 'n lewe in gehoorsaamheid aan God.

Rituele en simbole het wel deel uitgemaak van die beweging rondom Jesus. Jesus het egter aan hierdie rituele en simbole 'n ander betekenis toegeken as wat deur die samelewing van sy tyd daaronder verstaan is. Hier kan verwys word na etes waar Jesus 'n openheid getoon het en etes nie gesien het as iets wat sosiale grense skep nie Dit het inteendeel gefunksioneer as 'n belangrike simbool van die koninkryk van God. In die seremonie van die etes het iets van die koninkryk van God gemanifesteer. Van Eck (1995:179) stel dat die doel van rituele en simbole was om orde te skep. Daarmee word bedoel dat rituele en simbole grense rondom natuurlike en sosiale ruimtes gedefinieer en herdefinieer het. Die ruimtes word gedefinieer in terme van goed en sleg, binne en buite, rein en onrein, hoog en laag. McVann (1991:335) verduidelik seremonies soos volg:

Ceremonies, as distinguished from rituals, function in terms of confirmation of values and structures in the institution of society. Institutions are patterned arrangements of sets of (a) rights and obligations called roles, (b) of relationships among roles called statuses, and (c) of successive statuses or status sequences which are generally well recognized and are regularly at work in a given society. Institutions encompass kinship, politics, education, religion and economics.

(McVann 1991:335)

Tussen hulle wat alles agtergelaat het en Jesus gevolg het, en hulle wat net sporadies en plekgebonde agter Jesus aangegaan het was daar nie groot verskille as volgelinge van Jesus nie. In aansluiting hierby verwys Dunn (1977:105) na Jesus se laaste maaltyd saam met sy dissipels. Hierdie maaltyd

was nie 'n ritueel van die Jesus-beweging waarvan hulle wat nie dissipels was nie, uitgesluit was nie.

In hierdie verband verwys Dunn (1977:154, 161-163) na die verband tussen Jesus en die sakramente van die doop en nagmaal. Wat die doop betref, stel Dunn (1977:154) dat Jesus self nie gedoop het nie (kyk Joh 4:2). Indien Jesus en sy dissipels wel aan die begin van Jesus se bediening bekeerlinge gedoop het, het hulle volgens Dunn nie baie lank daarmee volgehou nie. Hy gee twee redes hiervoor. Eerstens het Jesus sy bediening reeds gesien as die vervulling van Johannes se verwagting. Jesus se bediening het gekulmineer in die punt van oordeel waarvan Johannes reeds geprofeteer het in sy metafoor van die Gees en die doop deur vuur (Luk 12:49; Mark 9:49; 10:38; 14:36). Die tweede rede sluit aan by die waarskynlikheid dat daar in die Jesus-beweging geen rituele bestaan het nie. Dunn (1977:154) verwoord dit soos volg: "Because he was unwilling to erect a ritual barrier which had to be surmounted before people could join his company or be his disciple Jesus could accept no ritual exclusion from the kingdom. Those outside were outside by choice."

Die openheid van die beweging rondom Jesus het ook neerslag gevind in die tafelgemeenskap wat Jesus met verskeie mense gehad het. Dunn (1977:161-163) verwys na hierdie openheid wanneer hy stel dat Jesus maaltye geëet het saam met mense wat deur die ander godsdienstige leiers van sy tyd nie gesien is as nie regverdig voor God nie, te wete tollenaars en sondaars. Om saam met iemand aan tafel te wees het in Jesus se tyd beteken dat daar verou, vrede en broederskap tussen almal rondom die tafel was. Jesus vereenselwig Hom met sondaars, en word daarom ook deur ander godsdienstige leiers 'n vraat en 'n wynsuiper, 'n vriend van tollenaars en sondaars genoem (Matt 11:19). Die feit dat Jesus met sondaars en tollenaars gemeng en saam met hulle geëet het is volgens Dunn Jesus se manier waarop Hy die verlossing en vergifnis wat God gee, verkondig het. "But Jesus' tablefellowship was marked by openness, not by exclusiveness. That is to say, Jesus' fellowship meals were invitations to grace, not cultic rituals for an inner group which marked them off from their fellows" (Dunn 1977:162). Omdat hierdie maaltye ook 'n verkondiging was van God se genade en verlossing aan almal, is dit ook van eskatologiese betekenis. Volgens Dunn is dit juis hierdie openheid van die beweging rondom Jesus wat dit onderskei het van ander

bewegings van sy tyd soos byvoorbeeld Qumran. “Jesus founds no new church; for there is no salvation even by entering a religious society, however radically transformed” (Dunn 1977:105).

Jesus was verder getrou aan die Tora, maar het Hom nie geskaar by die Joodse wette nie. Jesus het geen intensie gehad om die gesag van die Skrif, wat aangebied was as die Wet en die Profete, te ondermyn nie (kyk Matteus 5:17,<sup>38</sup> Loader 2001:78-79). Sy benadering ten opsigte van die interpretasie van die Tora was anders as dié van sy teenstanders. Jesus leer dat God in die eerste plek besorg is oor mense.<sup>39</sup> Die rede hiervoor is dat Jesus God anders verstaan het as sy teenstanders (Loader 2001:18; Van Eck 2009a:470-471). Jesus se teenstanders verstaan dat God eerder besorg is oor die nakom van wette, waar Jesus se verstaan is dat God eerder besorg is oor mense en hulle welwees.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> “Moenie dink dat Ek gekom het om die wet en die profete ongeldig te maak nie. Ek het nie gekom om hulle ongeldig te maak nie, maar om hulle hulle volle betekenis te laat kry” (NAV).

<sup>39</sup> Die welwees van mense was vir Jesus baie belangriker as die instandhouding van strukture. Die huwelik as instelling in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld het vir Jesus die marginalisering van vrouens en kinders gelegitimeer. As sosiale instelling het die huwelik ook die moontlikheid van slagoffers daargestel. Op grond van ‘n bepaalde verstaan van Deuteronomium 24:1-2 het die huwelik bepaalde mense ontmagtig. Jesus sou heel waarskynlik nie van ‘n vrou verwag om in ‘n huwelik te bly waar sy as besitting gereken is en minderwaardig geag is nie. Heel waarskynlik sou Hy ook nie van ‘n man en vrou verwag om in ‘n huwelik saam te leef as hulle geen keuse gehad het in die keuse van huweliksmaats nie. Hy was ook van oordeel dat, wanneer ‘n man om die verkeerde redes van sy vrou skei (bv *porneia*) en dan weer trou, hy egbreuk teen sy eie vrou pleeg (Mark 10:11). Nog ‘n moontlike standpunt wat Jesus teen die gebruike van sy tyd kon hê, was dat ‘n vrou ook egskeiding kon inisieer (Mark 10:12). Hierdie standpunte van Jesus moet egter verstaan word teen die agtergrond dat Hy die marginalisering van enige persoon – veral vroue en kinders – ten sterkste afwys (Van Eck 2007:501-504; 2009a:470-471).

<sup>40</sup> Hier kan verwys word na die begrippe simboliese en sosiale universum wat in die kennissosiologie gebruik word. Volgens Berger & Luckmann (1975:118-120) funksioneer die simboliese universum (sacred canopy) van die enkeling en ‘n gemeenskap as ‘n beskermende koepel wat betref institusionele orde. Die sosiale universum is die wêreld waarbinne mense leef. Die sosiale universum word dus op grond van die verstaan van die simboliese universum gekonstrueer. Die Jode het God verstaan (simboliese universum) in terme van die orde van die skepping. God is ‘n God van orde, en daarom moet alles in die samelewing (sosiale universum) georden wees om by die eer van God te pas. Dit het tot gevolg gehad dat sekere grense gedefinieer is ten einde hierdie orde te handhaaf. Hierdie grense het neerslag gevind in die onderskeid wat getref is tussen byvoorbeeld rein en onrein. God is dus in terme van heiligheid verstaan (Lev 19:2). Hierdie orde is in die gemeenskap (sosiale universum) gehandhaaf deur die Joodse wette wat in plek gestel is. Jesus het God egter in terme van sy barmhartigheid verstaan (Matt 5:48; Luk 6:36). Jesus het die simboliese universum nie gesien in terme van God se heiligheid nie, maar eerder in terme van sy barmhartigheid.

Jesus se verstaan van God is dus inklusief.<sup>41</sup> Die Joodse wet en die gebooië was hieraan ondergeskik. Loader (2001:18) maak in hierdie verband die volgende belangrike opmerking:

It is important to recognize this difference, because it runs through much of what Jesus said and did. It did not mean that Jesus spurned the commandments, let alone the Scriptures. On the contrary He took them very seriously; it was a question of how He did so.

(Loader 2001:18)

Jesus se houding teenoor die was van hande voor 'n maaltyd en wat 'n mens onrein maak (Mark 7:1-23) is hiervan 'n goeie voorbeeld:

---

<sup>41</sup> Van Eck (2009:470) verduidelik dat Jesus vir God verstaan in terme van medelye met mense soos wat dit uitgedruk word in Lukas 6:36: "Wees barmhartig soos julle Vader barmhartig is". Dit stel Hy teenoor die tempel en Jodedom se verstaan van God soos uitgedruk in Levitikus 19:2: "Wees heilig, want EK die Here julle God is heilig." Waar die tempel God dus verstaan het in terme van sy heiligheid, verstaan Jesus vir God in terme van sy medelye, deernis en barmhartigheid. Die eksklusiewe God van die Jodedom worde deur Jesus vervang met 'n inklusiewe God (kyk Cuppit 2001:58). Van Eck noem die volgende voorbeelde wat bevestig dat Jesus vir God verstaan het in terme van sy medelye: Wat plek betref (*maps of places*) (kyk Van Eck 1995:181-182) beweeg Jesus buite die "heilige" grense van Israel. Jesus bevind Hom bv in Samaria (Luk 9:51-56); Dekapolis (Mark 7:31); Sesarea-Filippi (Mark 8:27); Gerasa (Mark 5:1; Luk 8:26). Selfs in die "heilige" land gaan Jesus om met persone van 'n ander *ethnos* bv 'n Griekse vrou uit Siro-Fenisië (Mark 7:26); 'n Kanaänitiese vrou uit die gebiede van Tirus en Sidon (Matt 15:21-22); die besetene van Gerasa (Mark 5:2); 'n Romeinse offisier (Luk 7:1-10). Jesus hou selfs van hierdie mense wat nie deel van die Jodedom was nie se geloof voor as 'n voorbeeld van naasteliefde (Matt 8:10; Matt 15:28; Luk 10:30-35). Jesus gaan ook om met persone (*maps of persons*) (kyk Van Eck 1995:181-182) wat volgens die reinheidsmaatreëls van die tempel as sosiaal-veragtelikes geag is en daarom gereken is as *nie heilig* en *nie heel*. Jesus meng met kreupeles, verlamdes en gebreklikes (Luk 5:17-26; Mark 3:1-5; 7:31-35), blindes (Luk 7:21; Mark 8:22-25; 10:46-52) siekes (Luk 4:38-40), duiwelbesetenes (Luk 4:31-37; 8:26-39; Mark 1:32-34; 9:17), melaatses (Mark 1:40-42), "sondaars" (tollenaars [Mark 2:13-15]; prostitute [Matt 21:31-32; Luk 7:37-50]). Jesus het gereeld met vroue omgegaan wat volgens die Joodse *ethnos* as besittings en mense sonder eer en van mindere status gereken is (kyk bv Matt 18:25; 26:10; Mark 5:25-35; 7:25; 14:3; Luk 13:11; Joh 4:7; 8:3-11). Hierdie vroue was ook welkom by Jesus en sy volgelingen (Luk 8:3; 10:38) (kyk Bailey 2008:194-195). Vroue was dikwels ook karakters in gelykenisse wat Jesus vertel het (Matt 13:13; Luk 15:18). Die geslagsregister van Jesus in Matteus 1:1-17 bevat die name van vier vroue met òf (bedenklike) reputasies (Tamar en Ragab) òf nie-Jode (Rut, 'n Moabiet). Dit geld ook vir Jesus se houding teenoor kinders (Mark 9:33-37; 10:13-16). Jesus vat ook aan dooies wat as die onreinstes van alle mense beskou is (Luk 7:11-17; 8:49-56). Hy gebruik ook onrein spoeg om 'n doofstom man te genees (Mark 7:33). Jesus het ook nie die tempel se ordening van tyd ge-handhaaf nie (*maps of time*) (kyk Van Eck 1995:181-182). Jesus het die Sabbatswet geïgnoreer (Mark 2:23), Hy het op die Sabbat 'n man se gebrekkige hand genees (Mark 3:1-5). Jesus het nie op die bepaalde dae gevas soos wat die wet gereël het nie (Mark 3:18). Jesus het Hom ook nie gesteur aan die reinheidswette wat betref voedsel nie (Mark 7:1; 6:35-45) en Hy het ook saam met sondaars geëet (Matt 9:10-11; 11:19). Verder het Jesus ook die tempel fel gekritiseer en verskeie negatiewe uitsprake gemaak oor die tempel, tempelpersoneel en tempelsisteem (vgl bv Matt 23:16-22; Luk 13:34-35; 19:41-44; 21:20-24).

With Jesus it was doubtless a matter of degree, as we have seen. He was not advocating neglect of the food laws enshrined in Scripture, but making the point that they were not nearly as important as impurity within a person.

(Loader 2001:39)

Die gebruik wat deur die voorvaders oorgelewer is, is volgens Jesus nie belangriker as die wet van God nie. Hier kan verwys word na die voorbeeld van “eer jou vader en jou moeder” en “korban”<sup>42</sup> (Mark 7:1-13). Die Fariseërs se bedoeling om die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte, of oorgelewerde gebruike van mense soos wat Jesus dit noem, in stand te hou, was om die wet van God na te kom. ’n Voorbeeld van hierdie oorgelewerde gebruike was om hande te was voordat ’n persoon eet. Hande moes nie net fisies gewas word nie maar ook seremonieel gereinig word. Wanneer iemand van die dorp af kom moes hy ook gereinig word omdat hy heel moontlik in die dorp met iemand wat onrein is in aanraking kon kom. Die Fariseërs konfronteer Jesus omdat Hy en sy dissipels nie hou by hierdie oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte nie (Mark 7:5). Jesus wys hulle dan daarop dat hulle die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte (mense) verhef bo die wet van God. Hulle dien God dus met die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte (mense) terwyl wat God in die wet vra nie vir hulle belangrik is nie. Jesus verwys na “korban” en na dit wat die wet van God vra en sê dat dit twee verskillende sake is. Deur die stelsel van “korban” kom mense dus nie die verpligting wat die wet van God op hulle plaas, byvoorbeeld “eer jou vader en jou moeder”, na nie.

Deur die oorgelewerde gebruik van “korban”, skuif mense dus die wet van God opsy en neem die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte (mense) die plek daarvan in. Hulle verhef dus die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte ten koste van die wet van God.

Jesus het geen toelatingsvereistes vir persone gestel om hom te volg nie. Die beweging rondom Jesus was ’n *oop beweging*. Hierdie karaktereienskap

---

<sup>42</sup> “Korban” dui op die instandhouding van die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte ten koste van die wet van God. “Korban” was die gebruik om iets as ’n offergawe vir die Here te bestem. Dit was nie nodig om hierdie offer dadelik te bring nie. Intussen mag niemand anders gebruik daarvan hê nie. Mense sê nou vir hulle pa en ma dat hulp wat hulle van hulle kinders af wil hê “korban” is. Ouers word dus nie gehelp nie en intussen word die indruk geskep dat die kind baie godsdienstig is deur dit waarmee hy sy ouers kan help eerder vir God bestem is.



van die beweging rondom Jesus kan veral gesien word in die wyse waarop Jesus geëet het. Maaltye in die tyd van Jesus het oor grense gegaan. Elliot (1991b:388) druk dit soos volg uit:

Put briefly, food codes embody and replicate social codes. In any society of sub-group thereof, there is generally a correlation of the rule and boundaries concerning what one eats, with whom one eats, when one eats, how one eats, where one eats, to what community, group or kinship network one belongs, and what constitute the group's traditions, values, norms and worldview.

(Elliot 1991b:338)

Afgesien van die feit dat kos voedingswaarde verskaf het, het dit in die eerste plek 'n sosiale betekenis gehad. Aan tafel het sekere mense op sekere plekke gesit, na gelang van hulle status in die samelewing. Almal aan tafel het ook nie dieselfde kos gekry nie. Die kos wat bedien is het verband gehou met 'n persoon se status in die samelewing. So is sosiale grense tussen mense geskep. Maaltye het dus sosiale grense tussen mense tot gevolg gehad. Jesus het Hom nie aan hierdie gebruike gebind nie deur saam met hulle te eet wat deur die samelewing uitgeskuif was (bv die sg tollenaars en sondaars; kyk bv Matt 9:10-11; 11:19; 26:6-7; Mar 2:15-16; 7:34; 14:3; Luk :5:30; 15:2; 19:5). Deur saam met hierdie "sondaars" te eet het Jesus in wese met hulle geassosieer deur mensgemaakte grense af te breek. Die beweging rondom Jesus is nie deur eksklusiwiteit gekenmerk nie, maar deur inklusiwiteit.

Om deel van die beweging rondom Jesus te wees was 'n persoonlike keuse. Hierdie keuse het neergekom op selfverloëning. Hierdie selfverloëning is niks anders as 'n gehoorsame onderwerping aan die wil van God nie.<sup>43</sup>

Die groep mense wat rondom Jesus was en na Hom geluister het, het nie altyd bestaan uit dieselfde groep nie. Omdat Jesus op verskillende plekke gepreek het, het die skare om Hom meestal bestaan uit die mense wat op of naby die plek waar Hy opgetree het gewoon het. Hulle het na Jesus kom luister omdat Hy in hulle omgewing was en nie fisies gevolg soos sy twaalf dissipels nie. Ook het hulle na Jesus gekom om gesond gemaak te word. Voorbeelde hiervan is: die man wat na Jesus toe gekom het om te vra wat hy moet doen

---

<sup>43</sup> In § 2.4 sal meer gesê word oor die navolging van Christus en oproep tot dissipelskap soos beskryf in die Markusevangelie.



om gered te word, en Jesus hom geantwoord het “Volg My” (Matt 8:19-22; Luk 9:57-62); die twee besete mans van Gadara (Matt 8:28-34; Mark 5:1-20; Luk 8:26-39); die verlamde man wat bedlêend was wat na Jesus gebring is (Matt 9:1-7; Mark 2:1-12; Luk 5:17-26); die genesing van Jairus se dogtertjie (Matt 9:18-19 en 23-26; Mark 5:21-24 en 35-43; Luk 8:40-42 en 49-56) die vrou wat aan bloedvloeiing gely het (Matt 9:20-22; Mark 5:25-34; Luk 8:43-48); die genesing van twee blindes (Matt 9:27-31; 20:29-34); die genesing van die stom man (Matt 9:32-34); die genesing van die man met die gebrekkige hand (Matt 12:9-13; Mark 3:1-5; Luk 6:6-11); nadat Jesus weggegaan het omdat Hy gehoor het dat die Fariseërs planne beraam om Hom om die lewe te bring het baie mense Hom gevolg (Matt 12:15-16); die man wat blind en stom was omdat hy in die mag ’n bose gees was (Matt 12:22-23; Luk 11:14; 12:10); waar Jesus aan die skare die gelykenis van die saaiër vertel (Matt 13:1-9; Mark 4:1-9; Luk 8:4-8); die verklaring van die gelykenis van die saaiër (Matt 13:18-23; Mark 4:13-20) die gelykenis van die mosterdsaadjie en die suurdeeg (Matt 13:31-33; Mark 4:30-32; Luk 13:18-21); mense volg vir Jesus om na Hom te luister (Matt 14:13; Mark 6:31; Luk 9:11; Joh 6:2); Jesus genees mense in die landstreek Genesaret (Matt 14:34-36; Mark 6:53-56); Jesus leer die mense oor rein en onrein (Matt 15:10-20; Mark 7:14-23); Jesus genees die Kanaänitiese vrou wie se dogter in die mag van ’n bose gees is (Matt 15:21-28; Mark 7:24-30); Jesus maak nog siekes gesond (Matt 15:29-31); Jesus maak ’n seun gesond (Matt 17:14-21; Mark 9:14-29; Luk 9:37-43); mense kom om na Jesus te luister terwyl Hy met die Fariseërs gesprek voer oor egskeiding (Matt 19:1-12; Mark 10:1-12); mense bring hulle kindertjies na Jesus toe dat Hy hulle moet seën (Matt 19:13-15; Mark 10:13-16; Luk 18:15-17); die ryk jong man wat na Jesus toe kom en vra wat hy moet doen om in die ewige lewe te verkry (Matt 19:16-22; Mark 10:17-22; Luk 18:18-23); Jesus maak twee blindes gesond (Matt 20:29-34; Mark 10:46-52; Luk 18:35-43).

Die antwoord op die vraag oor wie deel van hierdie beweging rondom Jesus kon word, lê in Markus 3:35.<sup>44</sup> Die beweging rondom Jesus is gevorm deur hulle wat hy sy “familie” noem. Mense het deel van hierdie familie geword deur die wil van God te doen. Dunn (1977:105) deel hierdie oortuiging wanneer

---

<sup>44</sup> “Elkeen wat die wil van God doen, is my broer en my suster en my moeder” (NAV).

hy oor die Onse Vader die volgende opmerking maak: “Similarly, the Lord’s prayer was not the badge of a closed ecclesiastical community but the prayer of all who truly desired the coming of God’s kingdom.” Hieroor sê Hagner (1993:465): “The Lord’s prayer thus centers on the large issues of God’s redemptive program rather than on more mundane matters. The disciples are to pray above all for the realization of God’s eschatological program on earth.” Uit dit wat Dunn en Hagner oor die Onse Vader sê is dit duidelik dat die wil van God moet geskied, en dat die wil van God verbind word aan die eskatologie. Die belangrikste eis in die beweging rondom Jesus is hieruit duidelik: die wil van God moet geskied.

Wat spesifiek die dissipels van Jesus betref, is Schweitzer (1959:22-23) van mening dat, alhoewel daar nie met sekerheid gesê kan word of daar wel ’n groep van twaalf dissipels rondom Jesus was wat Hy self uitgekies het nie, daar tog wel ’n groter groep was wat Jesus tydelik gevolg het. Hierdie mense wat Jesus van tyd tot tyd gevolg het kan egter nie as dissipels gereken word nie. Die feit dat hulle historiese wel bestaan het, kan aanvaar word. Die twaalf het egter nie histories gefunksioneer nie en dui op die komende ryk van God waar hulle op die twaalf trone sal sit. (kyk Luk 22:29-30)<sup>45</sup> Schweitzer (1959:22) stel dit soos volg:

Dass Jesus zwölf Jünger um sich geschart hat – neben einem viel grösseren Kreis, der ihm, wenigstens zeitweilig, nachfolgte-, dürfte historisch sein. Sie sind aber nicht “Apostel”; sie sind diejenigen, die im kommenden Gottesreich auf zwölf Thronene sitzen werden (Lk. 22,30). Es ist möglich, dass Jesu sie während seiner irdischen Wirksamkeit ausgesandt hat. Es ist möglich, dass das Wort vom “Menschenfischer” Jesu Schopfung ist. Aber Ähnliches gilt ja auch für andere ausserhalb dieses Kreises. Zeugen seine Wirkens, Boten eines Rufes wurden viele, mit oder ohne direkte Aufforderung dazu.

(Schweitzer 1959:22)

Die twaalf dissipels funksioneer dus volgens Schweitzer simbolies, en is eskatologies gerig as verteenwoordigers van die Israel van die eindtyd. Ook Schnackenburg (1983:15) is van hierdie oortuiging: die verkiesing van die twaalf, wat toenemend as ’n handeling van die historiese Jesus gesien word,

---

<sup>45</sup> “Net soos my Vader ’n koninkryk aan My bemaak het, so bemaak Ek ’n koninkryk aan julle, sodat julle in my koninkryk aan my tafel kan eet en drink en op trone kan sit om oor die twaalf stamme van Israel te regeer” (NAV).

het 'n ander betekenis. Dit verteenwoordig die twaalf stamme van Israel en hierdie gedagte bring hoop vir die toekoms. Hierdie is ook die standpunt van Pelser (1990:4): die twaalf dissipels rondom Jesus was nie 'n fisiese of historiese groep nie. Die twaalf dissipels funksioneer slegs simbolies as verteenwoordigers van die Israel van die eindtyd. Conzelmann (1968:45) deel dieselfde mening: die twaalf dissipels beklee nie 'n posisie van outoriteit nie, maar verteenwoordig die kerk as die twaalf stamme van Israel.

Oor “die Twaalf” sê Van Aarde (1995:631) dat daar na aanleiding van 1 Korintiërs 15:5b en 15:7b geargumenteer kan word dat Jesus self “die twaalfstal” “gelegitimeer” het, en dat dit aanleiding gegee het tot die ontstaan van die kerk. Dit is egter belangrik dat die terme ‘die Twaalf’ en ‘die apostels’ nie so gebruik word dat dit met mekaar uitgeruil kan word nie:

However, on account of the lack of multiple independent witnesses there is no historical evidence that Jesus called “the Twelve” or sent out “the apostles”. These designations seem to be interchangeable for Mark and for those documents who modeled after Mark. Paul did not see it this way. He regarded the concept “apostles” as an expansion of “the Twelve” in Jerusalem.

(Van Aarde 2004c:724)

Van Aarde (1995:631) voer ook aan dat daar nie historiese getuienis bestaan dat Jesus verantwoordelik was vir die samestelling van sowel “die Twaalf” as “die apostels” nie. Dit is volgens Van Aarde eers later in die vroeë kerk, na aanleiding van tradisies oor die opstanding, dat belangstelling in die rol van die apostels of dissipels begin ontstaan het. Van Aarde (1995:632) verduidelik die saak verder soos volg:

Hoewel dit as 'n klaarblyklike historiese waarskynlikheid geag kan word dat daar ten tyde van Jesus se dood reeds 'n *groep volgelingen/aan-hangers* van Jesus bestaan het, bly dit tog debatteerbaar of Jesus self 'n *kleingroep van twaalf dissipels* geroep en rondom Hom georganiseer het met die doel dat so 'n groep formeel sou uitloop op die vorming van aanvanklik 'n *faksie* en later 'n *sekte* in terme van die formele strukture van tempel en sinagoge. Dit is meer waarskynlik dat die idee van die twaalfstal (na aanleiding van die metaforiese konnotasie dat die twaalf-tal die eskatologiese ‘ware’ Israel verteenwoordig) tot stand gekom het as gevolg van tradisies oor die verskynings van die Opgestane.

(Van Aarde 1995:632; beklemtoning in die oorspronklike)

Van Aarde (2004c:724) kan hier gelyk gegee word wanneer hy sê dat die groep Jesus-volgelingen in Jerusalem die idee van “die Twaalf” tot gevolg gehad het. Hierdie stelling impliseer nie dat daar nie ’n groep volgelingen, afgesien van die skare wat plekgebonde was, rondom Jesus was wat Hom daagliks gevolg het nie (Dunn 1977:104). Die onderskeid kan getref word dat die groep rondom Jesus en “die Twaalf” waarna verwys word nie dieselfde is nie omdat “die Twaalf” uit ’n later tradisie kom. “Die Twaalf” is dus ’n konstruk van die vroeë kerk op grond van die opstandingsgebeure.

Alhoewel die gedagte van die kerk die verste teruggevoer kan word na die beweging rondom Jesus, is die kerk nie identies aan die beweging rondom Jesus nie. Die verband tussen Jesus en die kerk lê eerder in die verhouding tussen die boodskap wat Jesus verkondig het en die kerklike kerugma. Die boodskap wat die kerk vandag moet verkondig is dieselfde boodskap wat Jesus verkondig het. Dit kan niks anders wees nie. Die kerk het sy oorsprong in die verkondiging van die opgestane Jesus. Van Aarde (1995:632) druk hierdie kontinuïteit tussen Jesus en die kerk soos volg uit:

Dit is hoofsaaklik die inklusiewe perspektiewe wat daar by die historiese Jesus en die Jesus-beweging aanwesig was, wat in die kerk tot volle uitdrukking gekom het. Daarom kan die Jesus-beweging en die vorming van die kerk nie in absolute diskontinuïteit met mekaar gesien word nie. Die Jesus van die geskiedenis en die Jesus-beweging is sonder die paaskerugma denkbaar, maar nie kerkvorming nie. Tog gaan die een in die ander oor en is die Jesus-beweging en die ontstaan van die kerk, sosio-histories gesien, nie absoluut van mekaar te skei nie.

(Van Aarde 1995:632)

Die kontinuïteit, of te wel saaklike kontinuïteit, tussen die voor-Pase en na-Pase is dus van uiterste belang vir die regte verstaan van die verhouding tussen die kerk en die Jesus-beweging.

Die boodskap van Jesus se prediking aan sy volgelingen kan saamgevat word deur te sê dat Hy die koninkryk van God verkondig het. Hy maak dit duidelik dat die koninkryk reeds deels aangebreek het, maar in sy volheid sal aanbreek aan die einde van tyd. Hy roep mense op om op ’n sekere manier in gehoorsaamheid aan God te leef. In die indikatief van sy prediking stel Jesus dit wat God van mense verwag. In die imperatief van sy prediking roep Hy mense op om te leef soos God vra.

Wat spesifiek die dissipels betref, was hulle opdrag om die boodskap van God te verkondig. Hulle funksioneer nie as middelaars tussen Jesus en ander mense nie. Hulle funksioneer nie as “leraars van ’n gemeente” wat ’n sekere orde of tug moet toepas onder die mense wat aan Jesus gehoorsaam was en Hom gevolg het nie. Hulle is bloot deur Jesus uitgestuur met ’n boodskap. Hulle het ook nie ander mense in die geheimenisse van Jesus ingelei nie. Wanneer Jesus sommige van hierdie sogenaamde geheimenisse aan die dissipels vertel het, het Hy hulle beveel om stil te bly en dit vir niemand te vertel nie (kyk Matt 12:16; Mark 8:30; 9:9; Luk 5:14; 8:56; 9:21).

Geen ampsbegrip of model van bediening kan direk teruggevoer word na die beweging rondom Jesus nie. Die vraag wat egter wel gevra kan word is of daar in Jesus se oproep en inrigting van die beweging rondom Hom nie wel iets is wat implisiet deel is van ’n ampsbegrip nie.

In hierdie verband is die begrip dissipelskap van belang. Die probleem hier is egter dat ons nie in die Sinoptiese tradisie ’n eenduidige dissipelbeeld aantref nie. Omdat die onderskeie Sinoptiese evangelies se kontekstuele wêreld verskil, verskil die dissipelbeelde wat in die onderskeie Sinoptiese evangelies geteken word. In Markus word die dissipels byvoorbeeld aanvanklik as positief geteken, maar eindig die beeld van die dissipels negatief. In terme van die vertelde tyd van die evangelie is dit egter duidelik dat die dissipelbeeld in Markus tog wel positief is (kyk Van Eck 2008a:579-580). Hierdie dissipelbeeld moet verstaan word teen die agtergrond van die gemeente aan wie Markus sy evangelie skryf. In ’n situasie van lyding word hulle aangespoor om Jesus te bly volg, al het hulle miskien soms afvallig geword. In Matteus weer wissel die dissipelbeeld tussen positief en negatief. By tye is die dissipels gehoorsaam aan wat Jesus hulle leer, en ander kere weer faal hulle in hulle opdragte (kyk Matt 13:18; 16:15; 20:20-28). Hierdie dissipelbeeld moet verstaan word teen die agtergrond van die spanning tussen die *e0kklhsi/a* en die *sunagwgh/* in die kontekstuele wêreld van hierdie evangelie. In Lukas, ten slotte, vind ons ’n konstante positiewe dissipelbeeld. Hierdie dissipelbeeld maak sin wanneer daar in ag geneem word dat Lukas deel is van ’n twee-volume werk, te wete Lukas-Handelinge. Lukas fokus op die verkondiging van Jesus, en Handelinge op die verkondiging van die dissipels/apostels. Om suksesvol in Handelinge te wees, moet die dissipels positief in Lukas geteken word. Die aanbieding van die onderskeie dissipelbeelde in die evangelies het dus nie ten doel om eksakte historiese feite weer te gee nie. In elkeen van die

evangelies word die dissipels as karakters gebruik om 'n boodskap by die lesers tuis te bring.

Bogenoemde bring logies die volgende vraag na vore: Indien die oortuiging bestaan dat daar in dissipelskap implisiet iets teenwoordig is vir 'n model vir 'n ampsbegrip vandag, watter dissipelbeeld? Die van Markus, Matteus of Lukas? Hier hoef nie selektief te werk gegaan word nie. Gemeenskaplik aan hierdie genoemde dissipelbeelde is dit wat Jesus vra in sy oproep tot dissipelskap/navolging. In hierdie oproep lê die ware karakter van dissipelskap.

Om die wese van Jesus se verstaan van dissipelskap te beskryf sal in hierdie studie op die Markusevangelie gekonsentreer word. Volgens hierdie evangelie bestaan dissipelskap uit drie fasette, naamlik kruisopname, selfverloëning en navolging. Hierdie aspekte van dissipelskap is die fokus van die volgende Afdeling.

## **2.4 Jesus se oproep tot dissipelskap**

### **2.4.1 Jesus se oproep tot dissipelskap binne die groter struktuur van die Markusevangelie**

Dissipelskap word in Markus spesifiek in fokus geplaas in Markus 8:34-38, 9:35-37 en 10:42-45. Hierdie drie leringe van Jesus maak deel uit van 'n groter (middelste) eenheid in Markus, te wete Markus 8:22-10:54. Laasgenoemde eenheid is weer deel van die makrostruktuur van Markus. Die betekenis van die drie genoemde leringe van Jesus word bepaal deur die groter eenheid waarin dit staan (Mark 8:22-10:54), maar ook hierdie groter eenheid se plek in die makrostruktuur van die Evangelie. Vervolgens word daar daarom eerste aan laasgenoemde aandag gegee.

Van Iersel (1982:136; 1983:42; 1989:18-30), deur te fokus op die ruimtes in Markus, deel die Evangelie soos volg in:

Woestyn	(Mark1:1-1:13)
Galilea	(Mark 1:14-8:26)
Op weg	(Mark 8:27-10:52)
Jerusalem	(Mark 11:1-15:45)
Graf	(Mark 15:46-16:8)



Volgens hierdie struktuur maak Jesus se oproep tot dissipelskap deel uit van die gedeelte “op weg wees” in Markus 8:22-10:52. Die “op weg wees”-gedeelte in Markus bind die ander twee hoofgedeeltes, te wete Galilea en Jerusalem, aan mekaar in dat dit as ’n ruimtelike oorgang funksioneer vanaf Galilea na Jerusalem. Op inhoudelike vlak dien hierdie gedeelte as oorgang vanaf ’n nie-verstaan van Jesus se identiteit (Galilea) na dit wat Jesus se identiteit is. Hierdie nie-verstaan van die dissipels word op ’n treffende wyse deur die struktuur van Markus in fokus geplaas. Aan die begin van die “op pad”-gedeelte verhaal Markus die genesing van ’n (onbekende) blinde persoon (Mark 8:22-26). Die blinde moet herhaaldelike kere genees word om te kan sien. Hierdie vertelling dien in Markus om aan te toon wat die insig van die dissipels op hierdie stadium van die vertelling is. Hulle “sien” nie. Daarom moet Jesus hulle herhaaldelik leer. Maar sig kom nie maklik nie. Hulle sukkel om “genees” te word. Wat Jesus van hulle verwag word treffend na die “op pad”-gedeelte deur Markus vertel. In ook ’n vertelling oor die genesing van ’n blinde (nie meer naamloos nie) word Bartimeus onmiddellik genees, en volg hy Jesus onmiddellik (kyk Mark 10:46-54). Dit is waar Jesus die dissipels wil bring. Om dit te doen, leer hulle weer in die “op pad”-gedeelte wat dissipelskap beteken. Die twee blinde-genesings dien dus as inleiding en afsluiting van hierdie gedeelte in Markus.

In die Galilea-gedeelte van Markus (Mark 1:14-8:21) het Jesus aan die dissipels duidelik gemaak wat die koninkryk van God behels. Die vergestaltung van die koninkryk lê in die feit dat Jesus saam met alle mense eet (Mark 1:31; 2:25; 6:39-44; 8:6-9) en ander roep om Hom te volg (Mark 2:14; 3:13-19). In die koninkryk is alle mense welkom (ook vroue en kinders). Akkommodering is eie aan die koninkryk.

Die tempel in Jerusalem was die sentrale fokuspunt van die Joodse wêreld. Vir die Jode was dit die plek waar God teenwoordig was en waar Hy beskikbaar was vir die Jode. As aardse woonplek van God, het die tempelorde vir die Jode ’n replika geword van die orde en reinheid wat God in die skepping daargestel het. Van Eck (1995:377) stel dit soos volg:

Because the temple was seen as the earthly residence of God, the temple system became a major replication of the idea of order and purity established in the creation. As such it therefore not only became the



central and dominant symbol of Israel's culture, religion and politics, but also gave rise to the creation of different maps that could organize society in such a manner that God's holiness could be replicated in the everyday life of the Jew. These maps were, inter alia, the maps of places, people, times and things.

(Van Eck 1995:377)

As gevolg van hierdie bepaalde verstaan van God en van die skepping, voer Borg (1987:86) aan dat die Joodse wêreld gedomineer is deur 'n *politics of holiness*. Hierdie *politics of holiness* impliseer dat mense hulle dus moet distansieer van enige iets wat heiligheid kan beïnvloed. Die Jode het op grond van hierdie verstaan van heiligheid hulle wêreld ingerig in terme van heiligheid as skeiding. Hulle het heiligheid dus gesien as die afstand wat gehandhaaf word tussen hulleself en dinge wat nie heilig is nie. Hierdie skeiding het neerslag gevind in die skeiding tussen rein en onrein, dit wat heilig was en wat profaan was, Jood en heiden en laastens tussen regverdig en sondaar. Borg (1987:87) verwys soos volg hierna:

"Holiness" became the paradigm by which the Torah was interpreted. The portions of the law which emphasized the separateness of the Jewish people from other peoples, and which stressed separation from everything impure within Israel, became dominant. Holiness became the *Zeitgeist*, the "spirit of the age", shaping the development of the Jewish social world in the centuries leading up to the time of Jesus, providing the particular content of the Jewish ethos way of life. Increasingly, the ethos of holiness became the politics of holiness.

(Borg 1987:87)

Uit hierdie opmerking van Borg kan die afleiding dus gemaak word dat die Tora verstaan is in terme van heiligheid. Dit het in die Joodse samelewing dus aanvaarbaar geword om, op grond van hierdie verstaan van God se heiligheid, onderskeid te tref tussen Jood en nie-Jood, en onderskeid tussen Israel en dit wat onrein was.

Die organisering van die tempelorde in Jerusalem was dus eksklusief vir Jode wat rein was in terme van hulle verstaan van heiligheid. Ander is op grond van verskeie redes soos hierbo genoem, uitgesluit van die tempel en kon daarom volgens die Joodse siening dat die tempel die aardse woonplek van God is, ook nie naby Hom gekom het nie. Die verstaan van die simboliese

universum het bepaal dat die sosiale universum ingerig is volgens God se heiligheid (kyk o a voetnota 40).

Hierdie verstaan van heiligheid kan ook aangevoer word as rede waarom Galilea deur sommiges gesien is as “Galilee of the Gentiles”. Volgens die Joodse elite is Galileërs nie gesien as Jode nie as gevolg van die kulturele vermenging in die streek. Die bevolking in Galilea het grotendeels bestaan uit vier laer klasse van die samelewing naamlik kleinboere (*peasants*),<sup>46</sup> ambagsmanne (*artisans*)<sup>47</sup>, sosiaal veragtes en onreines (*unclean or degraded*)<sup>48</sup> en hulle wat deur die samelewing uitgeskuif is (*expendable class*)<sup>49</sup>.

Die feit dat die Fariseërs die tempelorde in die alledaagse lewe nageboots het, het hierdie lewe van heiligheid vir die Galilese Jode baie moeilik gemaak. Galilea is deur baie as negatief gesien en Jerusalem as positief omdat die tempel in Jerusalem was en nie in Galilea nie.

Met verwysing na die tempeelite wys die Markaanse Jesus (Mark 8:15) daarop dat die godsdienstige leiers wat veronderstel is om die verteenwoordigers van God se koninkryk wees, eerder deel van die regeerklas was. Jesus word die verteenwoordiger van God se koninkryk. As verteenwoordiger van God se koninkryk het Jesus Hom eerder toegespits op hulle wat uit die samelewing na die rand geskuif is, asook heidene. Jesus as verteenwoordiger van God se koninkryk het God beskikbaar en toeganklik gemaak vir almal deurdat Hy duiwels uitgedryf het, mense gesondgemaak het, saam met sondaars geëet het en Hom nie gesteur het aan die reinheidwette van die Fariseërs nie. Hiermee het Jesus van die mees dominante sosiale instelling van sy tyd naamlik die huisgesin, gebruik gemaak om mense deel te

---

<sup>46</sup> Die kleinboere het die grootste deel van die bevolking uitgemaak. Hulle het gewerk om kos te produseer en om hulle belasting aan die tempel en aan Rome te betaal.

<sup>47</sup> Die ambagsmanne was afkomstig van kleinboere wat bankrot geraak het en nie erfgename was nie.

<sup>48</sup> Die sosiaal veragtes en onreines het die werk verrig wat niemand anders wou doen nie soos byvoorbeeld leerlooierij en mynbou

<sup>49</sup> Hierdie was die klas waarvoor die samelewing geen plek of gebruik gehad het nie. Dit was heel moontlik mense wat van hulle land af gedwing is. Hulle het geen land besit nie asook geen normale familie lewe nie.

maak van 'n nuwe huisgesin (*fictive kingroup*)– die huisgesin van God. Hieroor maak Van Eck (1995:380-381) die volgende opmerking:

That the crowds were itinerant and landless can be inferred from Mark 1:28, 34, 37; 2:2; 3:7, 20; 5:21; 6:33, 54 and 8:2. The narrator also portrays the crowd not only as recognizing and following Jesus wherever He went, but sometimes staying with Him as long as three days (cf Mark 8:2). The fact the crowd(s) did not have formal family can be inferred from the fact that Jesus, in his ministry to them, first and foremost made them part of the new household he was creating. Furthermore, the narrator also portrays the crowd(s) as “sheep without a shepherd” (cf Mark 6:34).

(Van Eck 1995:380-381)

Aan die einde van die Galilea-gedeelte (Mark 8:21) verstaan die dissipels steeds nie hierdie openheid van Jesus (*open commensality*) en sy akkommodering van hulle wat deel uitmaak van klasse wat deur die tempelelite na die rand van die samelewing geskuif is nie.

Dit is dan juis op pad na Jerusalem wat die dissipels se onkunde en blindheid weer duidelik word. Op pad na Jerusalem verstaan hulle self nie wat Jesus se koms, en meer spesifiek sy lyding, beteken nie. Na elkeen van Jesus se drie lydensaankondigings word die feit dat die dissipels dit nie verstaan nie, duidelik. Dit word duidelik in die volgende gebeure: wanneer Petrus vir Jesus eenkant toe neem en Hom berispe nadat Jesus vir die eerste keer sy lydinge en dood aankondig (Mark 8:32-33); wanneer die dissipels onder mekaar stry wie die belangrikste is (Mark 9:34); Johannes en Jakobus wat aan Jesus se linker- en regterkant wil sit wanneer Hy as koning heers (Mark 10:35-37). Die dissipels verstaan dus nie wat dit is wat Jesus werklik van hulle vra nie. Jesus antwoord op elk van hierdie misverstande van sy dissipels. Wanneer Jesus die vraag antwoord oor wie die belangrikste is in die koninkryk van God, dan roep Hy 'n kind nader (Mark 9:36-37). Jesus maak dit ook duidelik dat elkeen wat groot wil word 'n dienaar moet wees (Mark 10:43-44). In Jesus se antwoord aan Jakobus en Johannes word dit duidelik dat dit nie gaan oor watter posisie 'n mens beklee nie, maar eerder of jy wel vir Jesus volg of nie. Die belangrikste is om vir Jesus te volg. Van Eck (1995:24) verduidelik Jesus se “op pad wees” vanaf Galilea na Jerusalem soos volg: “Jesus’ way is a way from Galilee, through suffering in Jerusalem and back to Galilee. As Jesus suffered by being

killed for his 'way' in the Gospel, so will the disciples suffer in the future by walking on the same 'way'"(cf Mk 13:9 – 13)".

Volgens Malbon (1986:168) vorm die "op weg" gedeelte (Mark 8:22–10:52) die ruimte waar Jesus verskeie pogings aanwend om sy dissipels te laat sien wie Hy werklik is, en is dit ook die belangrikste ruimte in terme van die verstaan van dit wat Jesus van die koninkryk van God kom wys het. Sy verwoord dit soos volg: "Thus, the fundamental mythical opposition between order and chaos is overcome "not in arriving, but in being on the way."

Van Eck (1995:269) deel die "op pad" gedeelte (Mark 8:22-10:52) in drie dele.<sup>50</sup> Hierdie drie dele word elkeen ingelei deur 'n lydensaankondiging van Jesus.<sup>51</sup> In die eerste gedeelte van Markus wat afspeel in Galilea (Mark1:1 – 8:27), roep Jesus sy dissipels (helpers) en word sy onderrig goed ontvang en ter harte geneem deur die skare. Alhoewel die dissipels vir Jesus help in sy verkondiging, verstaan hulle nog steeds nie wie Hy werklik is nie. Dit word duidelik in Markus 8:29 waar Jesus vra: "Maar julle", vra Hy hulle, "wie, sê julle, is Ek?".

Die sukses wat Jesus in Galilea ervaar het, word in Markus 8:29, in die "op pad wees" na Jerusalem omgedraai. Dit is, volgens Van Eck (1995:264), ook die draaipunt van Jesus se sukses. In die "op pad na Jerusalem" verduidelik Jesus dan wie Hy werklik is sodat die dissipels kan begin verstaan. Hierdie verduideliking van Jesus word dan telkens ingelei met 'n lydensaankondiging. Wie Jesus werklik is, verduidelik Hy dus in terme van sy lyding en sterwe wat vir Hom voorlê. Jesus se identiteit is dus ingebed in sy lyding en dood. Anders gesê: die Christologie van Markus, is ingebed in die lyding en dood van Jesus. Daarsonder kan die dissipels nie weet wie Jesus werklik is nie. Die verhouding tussen Jesus se oproep tot navolging en sy lydensaankondigings sal in 2.4.1.3 verdiskonteer word.

Na aanleiding van Malbon (1986:168) se stelling dat die "op weg" gedeelte (Mark 8:22–10:52) die ruimte is waar Jesus sy dissipels wil laat "sien" en verstaan, asook deur gebruik te maak van Van Eck (1995:269-270) se

---

<sup>50</sup> Markus 8:31-9:30; 9:31-37; 10:32-45.

<sup>51</sup> Markus 8:31; 9:31; 10:32-34.

skema oor die “op pad na Jerusalem” gedeelte (Mark 8:27-10:52), kan die volgende indeling gemaak word:

Blinde genesing	Mark 8:22-26
Lydensaankondiging	Mark 8:31
Misverstaan	Mark 8:32
Lering	Mark 8:34-9:1
Lydensaankondiging	Mark 9:31
Misverstaan	Mark 9:32
Lering	Mark 9:35-37
Lydensaankondiging	Mark 10:33-34
Misverstaan	Mark 10:35-37
Lering	Mark 10:38-45
Blinde genesing	Mark 10:46-52

Hierdie indeling van Markus se verhaal oor Jesus is gegrond in Markus 8:21 en Markus 8:29. Nadat Jesus die dissipels waarsku teen die verkeerde invloed van die Fariseërs en Herodes deur die beeld van suurdeeg te gebruik en te verwys na die Fariseërs se komplot om Hom om die lewe te bring, verstaan hulle steeds nie wie Jesus werklik is nie. Hy vra daarom in Markus 8:21 dan vir hulle of hulle steeds nie verstaan nie. Jesus genees dan 'n blinde man (Mark 8:22-26) waarna Hy dan vir sy dissipels vra wie sê hulle is Hy (Mark 8:29). Daarna volg die drie siklusse waar Jesus sy lyding aankondig, die dissipels dit misverstaan en Hy hulle dan daarvoor leer (Mark 8:31-9:1; 9:31-37; 10:33-45).

In die eerste lering (Mark 8:34-9:1) verduidelik Jesus dat om werklik 'n dissipel van Hom te wees, beteken dat 'n mens bereid moet wees om in jouself te sterf en ander belangriker as jy self te ag. Mense wat ter wille van hulleself die lewe op aarde belangriker ag as om vir Jesus te volg, kan nie 'n dissipel van Jesus wees nie. Wie ter wille van Jesus in die oë van die wêreld gespot word en skande oor hulleself bring, is werklik sy dissipels en sal die ewige lewe ontvang. Die belangrikste in hierdie lering van Jesus is dus om diensbaar te wees teenoor God en teenoor die wêreld.

In die tweede lering (Mark 9:35-37) leer Jesus vir sy dissipels dat iemand wat die belangrikste wil wees homself moet verneder deur almal se dienaar te word. Dit hou ook verband met Jesus se vorige lering van selfverloëning (Mark

8:34). Jesus gebruik dan 'n kind wat 'n randfiguur (*nobody*) in die eerste eeuse Mediterreense wêreld was en geen status gehad het nie om vir die dissipels te sê dat iemand wat soos hierdie kind geen begeerte aan aansien en status het nie, die belangrikste is in God se koninkryk. As iemand 'n dissipel van Jesus wil wees moet hy dus soos hierdie kind geen begeerte na status hê nie, maar nederig wees soos 'n dienskneg. In hierdie lering is die belangrikste dus nederigheid en bereidheid tot diens.

In die derde lering (Mark 10:38-45) verduidelik Jesus dat status nie pas by iemand wat sy dissipel wil wees nie. In plaas daarvan om status na te streef moet 'n dissipel van Jesus diensbaar wees deur bereid te wees om vir ander te ly. Niemand is ook verhef bo 'n ander nie, maar diensbaar. Ook in hierdie lering maak Jesus dit dus duidelik dat diensbaarheid die belangrikste saak is waaroor dit moet gaan as iemand sy dissipel wil wees.

In al drie die leringe gaan dit oor diens. In die eerste lering word dit beskryf in terme van kruisopname, selfverloëning en navolging. In die tweede lering gaan dit om nie die belangrikste te wees nie, maar laaste te wees en te dien en nie 'n begeerte te hê om belangrik te wees nie (om soos 'n kind te word). In die derde lering gaan dit daaroor om eerder te dien en nie te heers nie.

Jesus maak dit dus in al drie hierdie siklusse duidelik dat wanneer iemand Hom wil volg dit beteken dat 'n mens moet dien soos wat Hy in sy lyding gedien het. Navolging beteken dus navolging in die lyding van Jesus.

#### **2.4.2 Oproep tot dissipelskap**

Malina (2001b:115) deel Jesus se oproep tot dissipelskap (Mark 8:34) op in vier dele, naamlik oproep tot navolging, selfverloëning, kruis opneem en navolging. Myns insiens funksioneer dit wat Malina as die eerste deel van Jesus se oproep stel nie werklik as deel van die oproep nie, maar eerder as 'n inleiding tot die drie vereistes van navolging wat daarna volg. Dit kan soos volg voorgestel word:

As iemand agter My wil aankom,  
moet hy homself verloën,  
sy kruis opneem  
en My volg.

Alvorens elkeen van die drie vereistes om Jesus te volg van nader bekyk word, word die egtheid van Markus 8:34 as egte Jesuswoorde eers ondersoek.

#### 2.4.2.1 Selfverloëning

In die eerste eeuse Mediterreense wêreld was die familie die dominante sosiale instelling. Status is ook verkry deur in 'n sekere familie gebore te word. Die familiestruktuur het dus aan sy lede sekerheid en identiteit gegee. Met selfverloëning het Jesus nie net bedoel dat iemand wat agter Hom wil aankom homself moet verloën nie, maar ook die familie waarvan hy deel is. Dit was abnormaal vir 'n man om van sy familiestruktuur losgemaak te word. Dit sou uitloop op skande en die eer aantas van die persoon wat die familie verlaat. Die eer van die familie sou ook hierdeur aangetas word. Wanneer 'n man van sy familiestruktuur losgemaak word, moes hy by 'n ander portuurgroep (*kin group*) inskakel om in die samelewing 'n plek te kon hê. Jesus sê dan dat wanneer iemand ter wille van Hom, van sy familie afstand doen, hy meer huise, broers, susters, moeders, kinders en eiendom kry (Mark 10:29-30). Wanneer iemand dus vir Jesus volg is hy nie alleen nie, maar het hy die "sosiale sekuriteit" ten spyte daarvan dat hy sy familie agtergelaat het. Malina (2001b:132) stel dit soos volg: "But in the refashioned synoptic storyline, the outcome of such self-denial, then, would be a new ingroup and affiliation to a fictive kin-group."

In die verhaal van die ryk jong man wat Jesus wil volg (Mark 10:17-22) word dit duidelik dat selfverloëning beteken om jou aardse rykdom prys te gee. Dit is egter nie al nie. Om iets meer van die uitspraak van Jesus in Markus 10:17-22 te verstaan binne die konteks van die eerste eeuse Mediterreense wêreld, moet ook Matteus 18:19-22 en Lukas 9:57-62 wat vertel hoe Jesus gevolg moet word, saam met Markus 10:17-22 gelees word.

In Matteus 18:19-22 en Lukas 9:57-62 gaan dit nie net oor besittings wat verkoop moet word wanneer iemand vir Jesus wil volg nie. In hierdie gedeeltes kom die familie in gedrang. Wanneer hulle wat vir Jesus wil volg eers wil huistoe gaan, die een om sy pa te begrawe en die ander een om sy familie te groet, is dit nie vir Jesus aanvaarbaar nie.

Jesus se bedoeling met selfverloëning is dus nie net aardse rykdom waarvan afstand gedoen moet word nie, maar ook die patriargale mag. Om dit te plaas binne die sosiale konteks van die eerste eeuse Mediterreense wêreld, beteken dit dus dat dit wat die wêreld sien as die belangrikste, in hierdie geval die familie, minder belangrik is as om vir Jesus te volg.



Afgesien van die Sinoptiese tradisie stel Malina (2001b:115-116) dat die Evangelie van Thomas ook melding maak van selfverloëning. Daar kan na twee tekste in die Evangelie van Tomas verwys word, naamlik Evangelie van Tomas 55 en 101:

Jesus het gesê: “Wie nie sy pa en ma haat nie, kan nie my dissipels wees nie, en wie nie broers en susters haat, en nie hulle kruis dra soos Ek nie, sal My nie werd wees nie.

(EvTom 55; eie vertaling uit Engels)

“Wie nie [sy pa] en ma haat soos Ek nie, kan nie my [dissipel] wees nie, en wie [nie] lief is vir [sy pa en] ma soos Ek nie, kan nie my [dissipel] wees nie. Want my ma [...] maar my regte [ma] het vir my lewe gegee.

(EvTom 101; eie vertaling uit Engels)

Selfverloëning in die Evangelie van Tomas lê dus ook ingebed in die verloëning van die familie. In die lig van die Evangelie van Thomas kan gesê word dat om jou familie te verloën gelyk is daaraan om jou kruis op te neem. Hierdie twee aksies is dan ook gelyk aan selfverloëning. Malina (2001b:116) kom dan tot die gevolgtrekking dat selfverloëning, verloëning van die familie en kruis dra parallel is aan mekaar. Daar lê volgens hom 'n baie klein verskil tussen selfverloëning en verloëning van die familie. Hy verwoord dit soos volg:

Since renouncing one's kin-group is parallel to taking up the cross, it would seem from this saying<sup>52</sup> that such renunciation is almost much like self-denial. Further, kin-denial and self-denial would both be equivalent to taking up the cross to follow Jesus.

(Malina 2001b:115-116)

Die nuwe “familie” of te wel *fictive kinship*, negeer dus die patriargale struktuur.

#### 2.4.2.2 Kruis opneem

Om jou kruis op te neem moet verstaan word in terme van die versaking van die familie. Die patriargale familie wat die mees dominante sosiale instelling was, moet negeer word omdat Jesus mense roep tot 'n nuwe “familie” (*fictive kinship*).

Om jou kruis op te neem beteken om in jouself al minder te word en dat jou naaste meer word. Dit beteken om in jouself te sterf dat jy self nie meer vir

---

<sup>52</sup> Evangelie van Tomas 101.

jou belangrik is nie, maar dat jou naaste belangriker word as jy self. Iets van Jesus se samevatting van die wet aan die Fariseërs in Matteus 22:35-40 word ook weerspieël in die gedagte om jou kruis op te neem. Iemand wat die keuse maak om vir Jesus te volg, maak terselfdertyd ook die keuse om sy/haar kruis op te neem. Myers (1988:267) stel dat die keuse om jou kruis op te neem die volgende beteken: elkeen wat groot wil word moet 'n dienaar wees (Mark 10:43-44), patriargale stelsels wat 'n wig indryf tussen die eenheid en gelykheid van die nuwe gemeenskap mag nie toegelaat word nie (Mark 10:1-12), die kinders wat die minste van die minste is moet in die middelpunt van die gemeenskap gestel word. In die nuwe gemeenskap moet toelating en aanvaarding beskikbaar wees vir almal, daar is nie meer plek vir ekonomiese klas en voorregte nie (Mark 10:17-31) en laastens mag leierskap as instrument van dominansie nie deel wees van die nuwe gemeenskap nie (Mark 10:35-41).

Die belangrikste uit hierdie vyf punte wat Myers noem is dat daar in die gemeenskap van mense wat Jesus volg, gelykheid is. Alhoewel leierskap ook in so groepering nodig is mag dit nie lei tot verhewenheid bo 'n ander nie. Die wese van hierdie groepering is inklusief omdat niemand van die nuwe huisgesin van God (*fictive kin group*) uitgesluit mag word nie.

Malina (2001b:116) trek 'n verband tussen die opneem van die kruis (Mark 8:34) en die opneem van die juk (Matteus 11:29). Hy sê dat dit in beide hierdie gevalle oor dieselfde saak gaan, maar dat Matteus daarna verwys as juk en nie as kruis nie. Daar bestaan ook 'n ooreenkoms tussen hierdie gedeelte in Matteus 11:29-30 en die Evangelie van Tomas 90:

Jesus het gesê: “Kom na My toe want my juk is sag en my heerskappy is sag, dan sal julle rus kry.”

(Evangelie van Tomas 90)

Volgens Malina (2001b:117) is Jesus se verwysing na juk meer aanvaarbaar teen die agtergrond van die Joodse samelewing, en is die gebruik van kruis sekondêr. Hy verwoord dit soos volg: “The feature of “taking up your cross” would be secondary. Likewise, it seems that reference to a yoke seems more idiomatic of Israelite custom rather than a pan-Mediterranean reference.” (Malina 2001b:117).

In die tradisie van die vorming van Markus, val “juk” uit en word dit vervang met “kruis”. Dit verteenwoordig die norme wat Jesus daar gestel het vir

sy volgelinge, of te wel vir dissipelskap. Met die gebruik van “kruis” in plaas van “juk”, neem die stelling volgens Malina (2001b:118) ’n breër skopus aan in terme van gehoor en opdrag.

Om jou kruis op te neem sou ook beteken om oneer en skande oor jouself te bring. Die stelling is reeds gemaak dat die familie die dominante sosiale instelling in die eerste eeuse Mediterreense wêreld was. Om jou eer te beskerm deur skande te vermy was in die samelewing van die tyd die belangrikste. Wanneer daar skande oor ’n familie kom en die eer van die familie so aangetas word, dan word die eenheid en aansien van die familie daardeur aangetas. Daar word dus ernstige skade aan die familie as sosiale struktuur aangerig.<sup>53</sup> Die rede waarom mense in die Markaanse gemeenskap wel hierdie kruis gedra het, was omdat dit gegaan het oor die Jesus-saak en om vir Jesus ook te bely as die gekruisigde en opgestane Heer.

Malina (2001b:118-119) stel dat waar die “juk” dui op die politieke konteks van Israel, kan die “kruis” gebruik word vir enige *kin-group*. Die gebruik van die kruis word ook beter verstaan teen die agtergrond van ’n samelewing waar

---

<sup>53</sup> Malina het reeds in 1981 ’n model oor eer en skande in die eerste eeuse Mediterreense wêreld ontwikkel. As deel van hierdie model tref hy onderskeid tussen twee verskillende tipes eer en beskryf dit met die terme *ascribed honor* en *acquired honor*. *Ascribed honor* kry iemand wanneer hy as deel van ’n welgestelde familie, of familie met ’n goeie naam gebore word. *Acquired honor* kan op ’n daaglikse basis gewen of verloor word. Oor uitdagings vir eer sê Malina (1981) die volgende: (i) byna elke interaksie met mense anders as die familie het die potensiaal om ’n uitdaging van eer te wees, (ii) in die proses om eer te wen of te verloor moet ten minste vier dinge gebeur: iemand moet iets teenoor iemand anders sê of teenoor hom doen, dit wat gesê of geïnterpreteer is moet beoordeel word as ’n uitdaging, ’n teenantwoord moet gegee word, hierdie teenantwoord moet deur die publiek geëvalueer word, (iii) uitdagings en teenantwoorde daarop moet in die openbaar geskied, (iv) uitdagings en reaksies kan net tussen sosiaal-gelykes plaasvind. Iemand wat in ’n laer klas in die samelewing is kan nie die eer van ’n koning uitdaag nie. Wanneer ’n so persoon vir die koning ’n belediging sou skree en die koning hom straf, word dit nie gesien as ’n reaksie op ’n uitdaging nie, maar bloot as straf vir wat hy verkeerd gedoen het, (v) daar word in terme van eer en skaamte onderskeid getref tussen mans en vrouens. Volgens Malina is daar gedrag wat pas by mans en gedrag wat pas by vrouens. Malina sê nooit dat vroue nie eer het nie. Hy sê wel dat vrouens se eer gesetel is in hulle seksuele reinheid, passiewe rol in die samelewing en moederskap. Crook (2008) voer aan dat uitdagings wel tussen verskeie klasse in die samelewing plaasvind. Dit is volgens hom ook nie meer die individu wat aanspraak op eer maak of eer toeken nie, maar die *public court of opinion*. Op grond hiervan stel Crook voor dat die twee terme wat deur Malina geïdentifiseer is naamlik *ascribed honor* en *acquired honor*, verander. In die lig daarvan dat die klem verskuif vanaf die individu na die *public court of opinion*, stel Crook verder voor dat die twee terme wat Malina gebruik, vervang moet word met *attributed honor* en *distributed honor*. *Attributed honor* is die eer wat deur die *public court of opinion* aan iemand gegee word wanneer hy gebore word in ’n welgestelde familie (*ascribed honor*). *Distributed honor* is die eer wat daaglik deur die *public court of opinion* gegee word. Dit word gedoen wanneer een persoon ’n ander uitoorlê of ’n weldaad aan ander doen (*acquired honor*). Die *public court of reputation* besluit of gedrag – ongeag van status, rykdom, geslag of persoon – eervol is of nie.

kruisiging deur die Romeine 'n realiteit was waarmee mense te make gehad het.

In other words, while the yoke better fits the political context in the house of Israel, the cross could be adopted for fictive kin-groups and generally amplified by Mediterranean experience, wherever Romans crucified. Yet in it's newly appropriated fashion, it still related to Jesus' political<sup>54</sup> yoke.

(Malina 2001b:118-119)

Wanneer Jesus praat van die "juk" wat opgeneem moet word dan dui dit, gesien vanuit die politieke konteks, daarop dat sy volgelinge dieselfde politieke lot as Hy moet deel. Jesus se politieke optrede het uitgeloop op sy dood, daarom kan die gevolgtrekking gemaak word dat wanneer Jesus mense oproep om hulle "juk" of "kruis" op te neem, dit beteken om te sterf. Gesien in die lig van navolging beteken dit dus om Jesus se lot te deel, te sterf in jouself, om nederig te wees en nie belangrik nie en daarom ook jou naaste eerste te stel en self laaste te wees.

### 2.4.2.3 Navolging

Matera (1987:55) voer aan dat wanneer Markus sy gemeenskap oproep tot dissipelskap, hy dit doen as pastor. Die rede waarom Markus dit doen is omdat die mense van sy gemeenskap nie die volle betekenis van dissipelskap werklik verstaan het nie.

Die groep wat vir Jesus gevolg het was 'n groot groep waarvan sy twaalf dissipels deel was. Die groter groep se letterlike navolging van Jesus was plek en tyd gebonde. Hulle het vir Jesus gevolg wanneer Hy in hulle omgewing was. Die twaalf dissipels het alles agtergelaat en Hom oral en altyd gevolg. Matera (1987:52) verwys in hierdie verband ook na Klemens Stock (1975:203-206) wat die belangrikste verskil tussen hierdie groot groep en kleiner groep (die twaalf dissipels), en ook die karaktertrek van die twaalf dissipels as groep, sien in die verhouding tot Jesus. Die twaalf dissipels is geroep om by Jesus te wees (*mit-Ihm-sein*). Hierdie "by Jesus wees" is volgens Stock ook die grondslag vir die

---

<sup>54</sup> Elke gemeenskap bestaan uit families, politiek, ekonomie en godsdienst. Hierdie vier instellings bestaan nie los van mekaar nie. Politiek moet hier verstaan word in terme van mag. Politiek is die effektiewe kollektiewe aksie om sekere doelwitte in die samelewing te bereik. Indien dit nodig was dat geweld deel word van die proses om die doel te bereik, is dit toegepas. Slegs persone wat uit vooraanstaande families kom kon rolle vervul in die politieke sisteem. Ekonomie en godsdienst was verweef in die politiek. Politiek word in stand gehou deur mag en vertikale strukture wat die gemeenskap organiseer (kyk Malina 2001b:16; 23-24).

dienswerk van die dissipels. Die kenmerk wat hierdie verhouding tussen Jesus en die twaalf dissipels aanneem, naamlik die van “by Jesus wees” is myns insiens ook uiters belangrik vir die vorming van ’n ampsbegrip. Van belang vir die amp is ook die verdere opmerking wat Stock (sien Matera 1987:52) maak wanneer hy sê dat die verhouding tussen Jesus en die twaalf dissipels nie ’n verhouding is van vennote of vriendskap nie. In hierdie verhouding is Jesus die soewereine God wat die dissipels roep om by Hom te wees. Die wat tot hierdie verhouding geroep word kan dit afwys, maar kan nie hierdie verhouding skep nie. Die belangrikste van die dissipels se roeping is om Jesus te volg tot aan die einde en by Hom te bly op die weg na Jerusalem. Hulle moet bereid wees dat Jesus se lot ook hulle lot word, omdat hulle nie meer hulle self eerste stel nie, maar sterf in hulle self en ander belangriker ag as hulle self.

Uit bogenoemde blyk dit duidelik dat daar ’n verband bestaan tussen die Christologie van Markus en dissipelskap. Hierdie twee ontmoet volgens Matera (1987:54) in die kruis. Hy verwoord dit soos volg: “Just as one cannot understand who Jesus is apart from the cross, so one cannot grasp the true meaning of discipleship unless he or she is willing to follow Jesus ‘on the way.’” (Matera 1987:54). Om Jesus te volg word dus vooraf gegaan deur te verstaan wie Hy werklik is. Dit kan nie gebeur los van die kruis van Christus nie.

Markus wou sy gemeenskap laat beseef dat navolging, wat gevolglik ook dissipelskap genoem kan word, beteken om te lewe op die manier waarop Jesus van hulle verwag om te leef – soos Hy. Hierdie leefwyse kan saamgevat word deur twee dinge wat Jesus gedoen het weer te noem, gehoorsaamheid aan God tot aan die einde en ’n lewe wat heeltemal bestaan uit diensbaarheid.

### **2.4.3 Dissipelskap in die sosiale konteks van Jesus**

In die eerste eeuse Mediterreense wêreld was kinders gesien as *nobodies*. Hulle het geen aansien in die samelewing gehad nie en was nie belangrik nie. Crossan (1991:269) verduidelik die plek van kinders in die samelewing soos volg: “To be a child was to be a nobody, with the possibility of becoming a somebody absolutely dependant on parental standing in the community.” Wanneer Jesus aan sy dissipels verduidelik wie belangrik is in die koninkryk van God, gebruik Hy ’n kind wat ’n *nobody* is in die oë van die wêreld (Mark 9:36-37; 10:13-16). Jesus maak dit so duidelik dat wie vir God belangrik is, nie noodwendig vir die wêreld belangrik is nie. Anders gesê, om vir God belangrik te wees, word nie bepaal deur belangrikheid vir die wêreld nie. In die koninkryk

van God moet 'n mens ook bereid wees om *nobodies* te word en *nobodies* onvoorwaardelik te aanvaar omdat hulle ook vir God belangrik is.

Navolging van Christus geskied dus in die gees van aanvaarding van hulle wat deur die wêreld verwerp word. Daar is daarom in navolging van Jesus niemand wat verhewe is bo 'n ander nie, almal is gelyk.

Vir dissipels beteken navolging van Jesus dat hulle in die nuwe huishouding van God word soos kinders, soos mense wat geen status het in die oë van die wêreld nie, maar status het in die oë van God. Waetjen (1989:167) verwoord hierdie gedagte soos volg: "Also in the next episode (Mk 10:13-16), Jesus indicates that in their innocence and openness, children manifest the qualities of authentic humanness which is characteristic of God's rule." Dissipelskap beteken dus om 'n *nobody* te wees in die oë van die wêreld, en belangrik te wees in die koninkryk van God.

#### 2.4.4 Dissipelskap in Markus

Matera (1987:17) stel dat dissipelskap deel is van die rede waarom die Markusewangelie geskryf is. Hierdie rede lê in die feit dat Markus se gemeenskap vergeet het dat die kruis sentraal staan in dissipelskap.<sup>55</sup> Markus herinner dan sy gemeenskap dat die middelpunt van dissipelskap daarin lê dat iemand wat vir Jesus wil volg sy kruis moet opneem.

---

<sup>55</sup> Hier kan ook verwys word na die insette van William Wrede en Theodore Weeden. Volgens Wrede (1971) is Markus eerder 'n verduideliking van Jesus se identiteit as wat dit 'n objektiewe weergawe van sy lewe was. Om hierdie stelling te staaf wys Wrede op die Messiaanse geheim in Markus waar Jesus almal beveel het om stil te bly. Wrede stel dat die Messiaanse geheim 'n gedagte is wat ná die lewe van Jesus na vore getree het omdat die kerk besef het dat Hy werklik die Messias is. Die vroeë kerk het geoordeel dat daar tydens Jesus se aardse lewe wel bewyse was dat Hy die Messias is. Omdat daar in die ewangelie niks hiervan te vinde is nie het die vroeë kerk geoordeel dat Jesus sy Messiaskap geheim gehou het tydens sy lewe op aarde. Dit was hierdie Messiaanse geheim wat Markus in sy ewangelie ontwikkel het. Volgens Wrede se teorie is Markus geskryf met die doel om die aardse Jesus te beskryf as die Messias. Die gedagte het ook ontstaan dat as Jesus na sy aardse lewe die Messias was, dan moes Hy tydens sy aardse lewe ook die Messias gewees het. Markus het sy ewangelie so geskryf dat hy 'n Messiaanse klem gegee het aan die nie-Messiaanse tradisie van die logia en dade van Jesus deur die aardse Jesus aan te bied as die Messias wie se bedoeling dit was om sy messiasskap geheim te hou (kyk Kingsbury 1983:1-23; Raisanen 1990:38-48). Weeden noem die Christologie van Markus 'n korrektiewe Christologie. Markus vermeng 'n *qoej anhr* Christologie met 'n teologie van die kruis. Hy verbind hierdie Christologie aan Jesus as die Seun van die Mens. Markus verwerp nie die Christologie van sy opponente nie, hy bring 'n korrektief daarop aan deur te sê dat die oorspronklike betekenis van die Seun van God lê in die verstaan van Jesus as die lydende Seun van die Mens. Daarom kan Markus se Christologie verstaan word as 'n poging om die Christologie van sy teenstaanders reg te stel (kyk Weeden 1979:155). Markus sigureer dat hierdie *qoej anhr*, wat verteenwoordig word deur die dissipels, nooit die volle boodskap van die ewangelie ontvang het nie. Markus bied sy ewangelie dus aan as 'n slim aanval op 'n valse Christologie. "He takes his opponents' Christological title, *Son of God*, empties it of its *theios-aner* connotation, and associates it with the suffering Son-of-Man theology" (Weeden 1979:165).



Bogenoemde stelling brei Matera (1987:18) verder uit wanneer hy dissipelskap ook verbind aan die feit om te verstaan wie Jesus werklik is. Hy stel dit soos volg: “It is the evangelist’ way of saying that the risen Lord can only be met by those who follow the way of discipleship marked out by the crucified one during his earthly ministry.”

Die rol van die dissipels in Markus se evangelie kan myns insiens beskryf word in terme van ’n golfbeweging. Die dissipels word nie deurentyd geteken as positiewe karakters nie, maar soms ook as negatief wanneer hulle nie die werklike betekenis van dissipelskap verstaan nie. Matera (1987:18) verduidelik hierdie “blindheid” van die dissipels as ’n literêre instrument wat Markus gebruik om daardeur sy gemeenskap te wys op die werklike omvang en betekenis van dissipelskap. Markus roep hierdeur sy gemeenskap op tot dissipelskap. Hy gebruik die dissipels se tekortkominge om Christene op te roep tot ware dissipelskap om soos wat Jesus se bedoeling was toe Hy sy dissipels geroep het om Hom te volg. Hieruit blyk ook dat die soeke na mag en aansien nie pas by iemand wat werklik vir Jesus wil volg nie. In aansluiting by die stelling dat Markus die beeld van die dissipels gebruik om sy gemeenskap op te roep tot navolging/dissipelskap, verwys Matera (1987:46) ook na ’n stelling van Best (1981:12) waar hy sê dat dissipelskap ook berus op die gewilligheid om hulp van God te aanvaar.

Dissipelskap in Markus beteken dus om te verstaan en te “sien” wie Jesus werklik is. Na aanleiding die verband tussen Jesus se lydensaankondigings en sy leringe aan sy dissipels, soos hierbo uiteengesit, kan die stelling gemaak word dat ’n mens nie werklik kan verstaan wie Jesus is los van die kruis nie. Die regte verstaan van wie Jesus is het tot gevolg dat dissipelskap dus verstaan word as diens teenoor God en teenoor medemens. Hierdie diensbaarheid beteken om af te sien van jouself en te verstaan om nie status en aansien na te jaag nie. Markus se bedoeling met dissipelskap is dus om te “sien” wie Jesus werklik is en op grond daarvan diensbaar te wees.

#### **2.4.4.1 Markus 8:34**

Markus se verhaal van Jesus toon ’n struktuur wat eie is aan Markus. In sy skryfstyl gebruik hy die volgende:



- Eerstens deel Markus die verwysings na gebeure of persone en uitsprake van Jesus in groepe van drie. Hierdie indeling lyk soos volg: broer, suster en moeder (Mark 3:35); Petrus, Johannes en Jakobus (Mark 5:37; 9:2; 14:33); priesters, skrifgeleerdes en familiehoofde (Mark 8:31; 11:27; 14:43; 15:1); die dissipels raak drie keer aan die slaap (Mark 14:32-42); Jesus kondig drie keer sy lyding aan (Mark 14:66-72).
- Tweedens gebruik Markus invoegings. Die vertelling oor die reiniging van die tempel (Mark 11:15-19) word ingevoeg tussen die vervloeking van die vyeboom en Jesus se verduideliking daarvan (Mark 11:12-14; 11:20-25); die vertelling oor die vrou wat aan bloedvloeiing gely het (Mark 5:25-34) wat ingevoeg word in die groter vertelling van die genesing van Jaïrus se dogter (Mark 5:21-43). Dan is daar die groot invoeging in die middel van die Markusevangelie (Mark 8:22-10:52). Jesus se drie lydensaankondigings (Mark 8:31; 9:31; 10:33-34) wat ingevoeg is tussen die twee vertellings oor blinde persone wat genees is (Mark 8:22-26; 10:46-52).
- Derdens is daar in Markus se struktuur 'n herhalende patroon van openbare leringe aan die skare en private uitleg aan die dissipels (Mark 4:1-12; 7:14-23; 9:14-29; 10:1-10; 13:1-8).
- Vierdens is daar die aaneenskakeling van verskillende mikrovertellings deur middel van inleidings (Mark 1:1-13; 13:1-5a; 14:1-12), opsommings (Mark 1:14-15; 3:7-12; 6:6b) en oorgangsgedeeltes (Mark 8:22-26; 10:46-52).

Op grond van vroeëre onafhanklike meerdere getuïenis<sup>56</sup> kan die stelling gemaak word dat die invoeging in Markus 8:22-10:52, waarvan Jesus se oproep tot navolging deel uitmaak, 'n Markaanse konstruk is en dat die "Jesus-woorde" in Markus 8:34 nie teruggevoer kan word na die historiese Jesus nie (kyk Funk & Hoover 1993:78-79).

---

<sup>56</sup> Die kriterium van onafhanklike, meervoudige vroeë betuiging stel dat indien Jesus *logion* onafhanklik in twee of meer bronne voorkom kan aanvaar word dat dit die beskouing was van die geslag in die tyd net voor die tradisie neerslag gevind het in die evangelie. Wanneer Jesus *logion* onafhanklik in twee of meer bronne voorkom, word *Formgeschichtliche* en *Traditionsgeschichtliche* metodes aangewend om by 'n geloofwaardige vroegste weergawe van so 'n *logion* te probeer uitkom.

Die volgende tekste wat uitsprake van Jesus bevat kan volgens die Jesus-seminaar wel teruggevoer word na Jesus: Mark 4:25; 6:4; 10:14; 12:38-39 Matt 13:12; 25:29; 9:13-15; 18:13; 23:5-7 Luk 19:26; 4:24 (kyk Funk & Hoover 1993).

Dit sal die moeite loon om kortliks te kyk wat Jesus sê in elkeen van hierdie tekste.

*Markus 4:25;<sup>57</sup> Matteus 13:12;<sup>58</sup> 25:29;<sup>59</sup> Lukas 19:26<sup>60</sup>*

Die werklikheid waaroor dit gaan is om 'n lewe by God te hê en dat dit wat die mens op aarde bymekaar maak nie vir God ter sake is nie. Dit kan ook verstaan word in terme van mag, gesag en besittings wat alles sake is wat die mens verhoed om vir God te verstaan soos wat Jesus vir God verstaan. Uit hierdie uitsprake van Jesus kan die afleiding gemaak word dat die belangrikste is om vir God te verstaan soos wat Jesus Hom verstaan en Hom verkondig, in terme van sy openheid, of te wel *open commensality* (kyk Van Eck 1995:377-385).

*Markus 6:4;<sup>61</sup> Lukas 4:24<sup>62</sup>*

Deur jou eie familie word jy nie erken nie. Die belangrikste is egter om deel te word van God se familie (*fictive kin group*). Daarom moet 'n mens jou familie, wat in die eerste eeuse Mediterreense wêreld gesien is as die belangrikste sosiale instelling en waarsonder 'n mens skande oor jouself bring, agterlaat en eerder deel word van die nuwe familie van God.

---

<sup>57</sup> Wie het, vir hom sal daar nog meer gegee word; en wie nie het nie sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word.

<sup>58</sup> Wie het, vir hom sal nog meer gegee word, en hy sal in oorvloed hê; maar wie nie het nie, van hom sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word.

<sup>59</sup> Aan elkeen wat het, sal meer gegee word, en hy sal in oorvloed hê; maar van hom wat nie het nie, sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word.

<sup>60</sup> Ek sê vir julle: "Aan elkeen wat het, sal meer gegee word, en van hom wat nie het nie, sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word."

<sup>61</sup> Jesus sê toe vir hulle: "'n Profeet word oral erken behalwe in die plek waar hy grootgeword het, en in sy familiekring en huisgesin."

<sup>62</sup> "Maar dit verseker Ek julle", sê Hy verder, "geen profeet word in die plek waar hy grootgeword het aanvaar nie."

*Markus 10:14*<sup>63</sup>

Jesus laat kindertjies, *nobodies* in die samelewing van sy tyd, na Hom toe kom en Hy seën hulle. Hulle wat geen plek en aansien in die samelewing gehad het nie word nou deur Jesus genooi om deel te word van die nuwe familie van God. So gee Jesus dus aan hierdie *nobodies* 'n plek.

*Markus 12:38-39*<sup>64</sup>

Jesus spreek die Fariseërs aan omdat hulle ereplekke aan die tafel uitsoek (kyk Van Eck 1995:181-182; *maps of persons, places en times*). In die *fictive kin group* van God se nuwe familie is daar nie ereplekke nie. Almal is welkom en vir almal is daar plek.

*Matteus 9:13*<sup>65</sup>

Jesus kom wys iets van God se barmhartigheid en sê daarmee ook dat God anders verstaan moet word as wat die geval was. God moet eerder verstaan word in terme van sy barmhartigheid as wat die Fariseërs Hom verstaan het in terme van sy heiligheid. Wanneer God verstaan word in terme van sy heiligheid soos wat die Fariseërs Hom verstaan het, deel dit mense in verskillende klasse in en word sommiges bo ander gestel. Wanneer God, soos wat Jesus geleer het, eerder verstaan word in terme van sy barmhartigheid beteken dit dat daar nie klasseverskille tussen mense mag wees nie. God se liefde en die openheid wat Hy het vir almal (*open commensality*) moet sigbaar word in mense se verhoudings teenoor mekaar.

---

<sup>63</sup> Maar toe Jesus dit sien, was Hy verontwaardig en het Hy vir hulle gesê: "Laat die kindertjies na my toe kom en moet hulle nie verhinder nie, want die koninkryk van God is juis vir mense soos hulle.

<sup>64</sup> Terwyl Jesus die mense leer het Hy vir hulle gesê: "Pasop vir die skrifgeleerdes, wat daarvan hou om met swierige klere rond te stap en op die straat begroet te word, wat die voorste plekke in die sinagoges en die ereplekke by die feesmaaltye te hê.

<sup>65</sup> Gaan leer wat dit beteken: 'Ek verwag barmhartigheid en nie offers nie.' Ek het nie gekom om mense te roep wat op die regte pad is nie, maar sondaars.

*Matteus 18:13*<sup>66</sup>

Die blydskap is groot wanneer iemand dit belangriker ag om deel te wees van God se nuwe familie as van sy huidige familie.

*Matteus 23:5-7*<sup>67</sup>

Hulle wat deel wil wees van die nuwe familie van God mag nie vir hulle mag toe eien nie. Ook mag hulle nie gesag misbruik om hulleself te laat geld of om sosiale strukture te skep waar mense as *nobodies* te etiketteer nie. Die belangrikste is dus 'n mens se verhouding met God is om die liefde en barmhartigheid wat God teenoor mense toon uit te leef.

Op grond van die tekste hierbo kan die Jesussaak, of te wel wat Jesus van God geleer het, soos volg beskryf word: Wat God van 'n mens vra is baie belangriker as dit wat sosiaal aanvaarbaar is volgens die beskouing van wat sosiale instellings, soos onder andere die familie van 'n mens vra. Om deel te wees van die familie van God is die essensie waaroor dit gaan en nie om, gehoorsaam aan sosiale reëls van die tyd, jou familie belangriker te ag as wat God van jou vra nie (kyk Malina 2001b:132). Tweedens moet God verstaan word in terme van sy openheid tot mense en dat Hy nie onderskeid tref tussen mense nie (*open commensality* en barmhartigheid). Verder vra God dat mense nie onderskeid tref tussen “onbelangrike” (*nobodies*) en “belangrike” mense (*somebodies*) nie. In die nuwe huisgesin van God bestaan daar nie verskillende klasse of *maps of people, things, places, en times* nie (kyk Van Eck 1995:181-182).

Alhoewel Markus 8:34 nie teruggevoer kan word na Jesus nie, kan die gevolgtrekking, op grond van die kriterium van koherensie,<sup>68</sup> gemaak word dat die Jesussaak wat in bogenoemde tekste voorkom wel weerspieël word in

---

<sup>66</sup> En as hy hom kry, verseker Ek julle, is hy blyer oor hom as oor die nege en negentig wat nie weggeraak het nie.

<sup>67</sup> Alles wat hulle doen, doen hulle om deur mense gesien te word. Hulle maak die gebedsbande om hulle voorkop breed, en die tassels aan hulle klere groot. Hulle hou van die ereplekke by die feesmaalte.

<sup>68</sup> Volgens hierdie maatstaf word aandag gegee aan enige materiaal van diverse bronne wat koherensie vertoon met die etos, gesindheid, teologie of enige ander betekenisvolle kategorie wat aan Jesus toegeskryf kan word.

Markus 8:34. Daar bestaan dus 'n saaklike kontinuïteit tussen die uitspraak in Markus 8:34 en die Jesussaak. In Markus 8:34 stel Markus dat om deel te wees van die nuwe familie van God, beteken om jou familie agter te laat, onbelangrik te word volgens die beskouinge van die sosiale stelsels van die tyd. Dit beteken ook om in die oë van die wêreld skande oor jouself te bring. Hierin lê ook die betekenis om jou kruis op te neem (kyk Malina 2001b:115-117). Markus gebruik dus sy eie woorde om by monde van 'n fiktiewe uitspraak van Jesus die Jesussaak te verkondig.

Die tese is dus dat, alhoewel Jesus se oproep tot navolging in Markus 8:22-10-52 'n Markaanse konstruksie is en nie teruggevoer kan word na die historiese Jesus nie, wel op grond van die kriterium van koherensie na Jesus teruggevoer kan word.; die Jesussaak is dus wel in Markus 8:34 teenwoordig.

## **2.5 Samevatting**

In hierdie hoofstuk is gepoog om 'n antwoord te bied op twee vrae wat myns insiens uiters belangrik is vir die vorming van 'n eietydse ampsbegrip getrou aan Jesus se oproep tot dissipelskap. Hierdie twee vrae kan soos volg geformuleer word: Kan die historiese Jesus relevant wees vir die kerk wat bestaan tweeduisend jaar na Jesus se lewe op aarde in 'n wêreld wat nie naastenby dieselfde is nie? Tweedens: Lê daar in Jesus se oproep tot dissipelskap iets opgesluit wat relevant is vir die verstaan van die amp in die kerk soos wat Jesus se bedoeling was met dienswerk?

In antwoord op die eerste vraag kan gestel word dat daar wel 'n kontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en die kerk vandag. Dit is egter belangrik dat hierdie kontinuïteit meer spesifiek beskryf word deur dit 'n saaklike kontinuïteit te noem. Dit kan nie vir die kerk, wat leef en werk in 'n wêreld wat ver verwyderd is van dié waarin Jesus geleef en gewerk het, anders as om hom steeds besig te hou met die saak waaroor dit vir Jesus gegaan het nie, naamlik die verkondiging van die koninkryk van God.

Net soos wat daar 'n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en die kerk vandag soos vroeër beredeneer, bestaan daar ook 'n saaklike kontinuïteit tussen Jesus se oproep tot navolging en die amp vandag. Hierdie saaklike kontinuïteit kan ook anders gestel word deur te sê dat daar 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is in Jesus se oproep tot navolging. Op

grond van hierdie stelling kan die gevolgtrekking ook gemaak word dat die eise wat Jesus stel vir navolging, ook die eise word wat aan ampsdraers gestel word vandag, om gehoorsaam aan God hulle dienswerk in die kerk te verrig.

Op grond van wat hierbo gesê is, is dit dus duidelik dat die oproep tot dissipelskap en die positiewe antwoord daarop uiters belangrik is vir die verstaan van die amp. Die rede hiervoor is omdat die belangrikste karakter van die amp daarin lê om diensbaar te wees aan God en aan ander. Hiervolgens is dit dus duidelik dat daar in Jesus se oproep tot dissipelskap wel 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is wat vandag kan en moet deel uitmaak van die wesenlike van ons ampsbegrip in die kerk.

In wat volg word daar dus van die veronderstelling uitgegaan dat daar dus 'n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en dit wat na Jesus gekom het, te wete die kerk. Daar word ook van die veronderstelling uitgegaan dat daar in Jesus se oproep tot navolging wel 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is wat vir die kerk vandag van waarde kan wees ten einde diensbaar te wees soos wat Jesus diensbaar was.

## HOOFSTUK 3

### LEIERSKAP EN GROEPSDINAMIEK GESIEN VANUIT DIE SOSIALE WETENSAPPE

#### 3.1 Inleiding

Die beweging rondom Jesus het 'n unieke groepsdinamiek gehad. Hierdie groepsdinamiek is bepaal deur die leier, Jesus, se oproep tot navolging. Wanneer hierdie oproep van Jesus verstaan is en tot aksie gelei het, het dit 'n sekere dinamiek in die beweging rondom Hom tot gevolg gehad. Jesus as leier se oproep het gesag en outoriteit gehad. Hierdie gesag en outoriteit was gesetel in die gesag en outoriteit van God (Matt 28:18)<sup>69</sup>, gesag wat ook aan die dissipels gegee is om te dien in die koninkryk van God (Mark 3:15,<sup>70</sup> Luk 9:1<sup>71</sup>).

In die beweging rondom Jesus, soos ook met groepe vandag, was daar drie sake aanwesig wat in mekaar ingewef is, te wete struktuur, leierskap en mag/otoriteit. Op die oog af wil dit voorkom of daar nie struktuur in die beweging rondom Jesus nie.<sup>72</sup> Nie een van die twaalf dissipels was bo 'n ander gestel nie en geen "toelatingsvereistes" het gegeld om deel van die beweging rondom Jesus te word nie. Wat wel gevra was om deel van die beweging rondom Jesus te word was om die patriargale familiestruktuur van daardie tyd te versak en deel van 'n nuwe "familie" (*fictive kinship*) te word. Tog kan daar egter geargumenteer word dat die beweging rondom Jesus tog struktuur gehad het bloot op grond van die feit dat hierdie groep 'n leier gehad het in die persoon van Jesus. Die leier het die struktuur en orde gebring in die beweging rondom Jesus. Wat mag/otoriteit betref is dit duidelik dat Jesus se dissipels gehoor gegee het aan wat Hy hulle geleer het, al het hulle dit nie altyd verstaan

---

<sup>69</sup> "Jesus kom toe nader en sê vir hulle: 'Aan My is alle mag gegee in die hemel en op die aarde'" (NAV).

<sup>70</sup> "Hulle het ook die mag ontvang om bese geeste uit te drywe" (NAV).

<sup>71</sup> "Jesus het die twaalf bymekaargeroep en aan hulle mag en gesag gegee om alle bese geeste uit te dryf en siektes te genees" (NAV).

<sup>72</sup> Petrus, Johannes en Jakobus figureer baie sterk in die Jesusverhaal. Dit moet egter nie gesien word as 'n rangorde onder die dissipels nie. Hulle dien as verteenwoordigers van die dissipels (die sg *primus inter pares*). Kyk ook weer die tipiese Markaanse konstrakte in § 2.4.1.



nie. Ook die skare het ervaar dat Jesus met gesag leer en was verbaas oor die wonderwerke wat Hy gedoen het (vgl Mark 1:27). Mag/otoriteit was deel van Jesus se leierskap (vgl Matt 28:18; Mark 3:15; Luk 9:1).

Hierdie drie sake, struktuur, leierskap en mag/otoriteit, het 'n belangrike rol gespeel in die ontwikkeling van die kerk vanaf Jesus tot vandag. Ons vind dit in Paulus se gemeentes, in die deuterio-Pauliniese geskrifte, in die Pastorale briewe, die vroeë kerk en ook in die kerk vandag. Hoe hierdie drie sake neerslag gevind het in die Pauliniese-, deuterio-Pauliniese, die Pastorale briewe en vroeë kerk sal in Hoofstuk 5 aandag ontvang.

Alvorens daar gekyk word na hoe struktuur, leierskap en mag/otoriteit in die Nuwe Testament en vroeë kerk gefunksioneer het, sal dit die moeite loon om eers ondersoek in te stel na hoe hierdie drie fasette vanuit die sosiale wetenskappe beskryf word. Omdat die beweging rondom Jesus en die gemeentes van die vroeë kerk uit mense bestaan het, en die kerklike struktuur vandag steeds uit mense bestaan, kan die beskrywing van strukture, leierskap en mag/otoriteit vanuit die sosiale wetenskappe van waarde wees vir die verstaan van die funksionering van groepe in die Nuwe Testament en vroeë kerk. Dit kan ook help om iets te verstaan van die funksionering van groepe vandag, waarvan die kerk ook een is (kyk Malina 2002:3).

Institusionalisering en de-institusionalisering is 'n proses wat voortdurend in die kerk plaasvind. Anders gesê: daar word voortdurend aan die verstaan van byvoorbeeld die amp struktuur gegee, en soos nuwe gedagtes oor die amp ontwikkel en omstandighede verander (de-institusionalisering) vra dit herbesinning. Institusionalisering vind dan weer plaas. Dit sal in hierdie studie aangetoon word dat Jesus se oproep tot dissipelskap die norm behoort te wees vir hierdie institusionalisering en de-institusionalisering.

### **3.2 Die vorming van kleingroepe**

Die vorming van kleingroepe vind plaas wanneer 'n versameling van mense bymekaar kom vir een of ander doel (Elliott 1993:110-121). In terme van die verstaan van kleingroepe wys Malina (1995:96) op 'n fundamentele vooronderstelling van die historiese, wetenskaplike en kritiese bestudering van die Bybel. Hierdie voorveronderstelling stel dat wanneer iets werklik bestaan,

dan kon dit moontlik bestaan.<sup>73</sup> Hiermee bedoel Malina dat veralgemenings oor kleingroepe wat ontstaan vanuit empiriese kruiskulturele modelle moontlik van toepassing gemaak kan word op die vorming van groepe in die verlede. Malina (1995:96) verwoord dit soos volg: “Thus generalizations about small groups deriving from empiric, cross-culturally validated contemporary models could possibly apply to group formation in the past.”

Die afleiding kan dus gemaak word dat die motiewe vir groeppvorming vandag nie veel verskil van dié in die verlede nie. Die behoefte van mense wat byvoorbeeld oor ‘n bepaalde saak dieselfde dink en voel en daarom die behoefte het om in groepsverband bymekaar te kom was in die verlede, net soos vandag, ‘n realiteit. Wanneer dit kom by groeppvorming in die Nuwe Testament moet daar egter gewaak word teen ‘n anakronistiese lees van die teks. Moderne sosiale verskynsels moet nie ingelees word in groepe wat bestaan het in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld nie. Die eerste-eeuse Mediterreense samelewing het radikaal verskil van dié van vandag.

Ten spyte van hierdie versigtigheid wat aan die dag gelê behoort te word, oordeel Malina (1995:97) dat drie sake aangetoon kan word wat gemeenskaplik is aan kleingroepe in die Bybelse tyd en vandag.

Eerstens ontstaan kleingroepe omdat een persoon die behoefte vir verandering raaksien en ander hierdie siening met die persoon deel. Dit lei tot die behoefte om hierdie verandering te implementeer wat dan lei tot die ontstaan van ‘n groep om hierdie verandering tot uitvoer te bring.

In die tweede plek is daar in die aanloop tot die ontstaan van groepe vyf voorspelbare fases. Hierdie vyf fases noem Malina (1995:97, 103-106; 2002:12-14) *forming*, *storming*, *norming*, *performing* en *adjourning*<sup>74</sup>. Hierdie vyf fases van groeppvorming sal in §3.2.2 bespreek word.

Gemeenskaplik aan alle groeppvorming is, in die derde plek, die strewe of behoefte van mense om sosiale satisfaksie/tevredenheid te kry. Individue se vermoë om hierdie satisfaksie/tevredenheid te verkry in ‘n sekere situasie is die motief agter die verandering. Daar is dus ‘n interaksie tussen die lede wat die

---

<sup>73</sup> Malina (1995:96) baseer hierdie argument op die bekende skolastiese bromiede *Ab esse ad posse valet illatio*.

<sup>74</sup> Hierdie vyf fases is reeds deur B W Tuckmann geïdentifiseer in ‘n artikel wat in 1965 gepubliseer is in die *Psychological Bulletin* onder die titel “*Developmental sequence in small groups*”.

groep vorm. Malina (1995:97) verwoord hierdie interaksie soos volg: “Small groups form to support and advance intrapersonal, interpersonal, intragroup or extragroup change or a combination of these.”

Te midde van Malina se drie veralgemenings wat gemeenskaplik aan die ontstaan van groepe vandag en in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is, is dit tog nodig om enkele opmerkings te maak oor die uniekheid van groepe in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. In die eerste plek moet onthou word dat die eerste-eeuse Mediterreense persoonlikheid radikaal van vandag verskil het (Van Eck 1995:175-179). Persone wat deel was van die kultuur van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was groepsgebonde (diadies). Hierdie mense definieer hulleself in terme van die groep waarvan hulle deel is, en hulle selfbewussyn is ingebed in dié van die groep. Psigologies was mense altyd deel van 'n groep. “I” always connotes some ‘we’ inclusive of the ‘we’” (Malina & Neyrey 1991:74). Die verantwoordelikhede van die individu was altyd gerig tot die groep waaraan so 'n persoon behoort het. Wat aanvaarbaar of nie aanvaarbaar was nie is dan ook deur die groep bepaal, en nie deur die individu nie. Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld het dus nie iets soos ‘n “individu” geken nie (Van Eck 1995:177).

Nou gekoppel aan eerste-eeuse Mediterreense persoonlikheid was die konsep van eer en skande. Die konsep van eer en skande het 'n uiters prominente plek ingeneem in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Die groep waaraan iemand behoort het, het bepaal wat van iemand verwag is (rolverwagting). Wanneer 'n persoon nie opgetree het soos van hom of haar verwag nie, het daardie persoon oor homself, en oor die groep waaraan behoort word (bv die familie) skande gebring. Om die eer van die familie (of groep) te herstel, is so 'n persoon van die familie afgesny om so die familie se eer wat aangetas is, te herstel.

Eer kon op twee wyses bekom word. In die eerste plek was eer toegeken (*ascribed honor*), en in die tweede plek kon eer verkry word (*acquired honor*).<sup>75</sup> 'n Voorbeeld van toegekende is geboorte in 'n welgestelde of aristokratiese familie gebore. Hierdie eer is bekom op 'n passiewe wyse omdat dit iets is wat in iemand se guns geval het sonder enige inset van sy kant af. Verkreë eer,

---

<sup>75</sup> In hierdie verband verkies Crook (2008) die begrippe *attributed* en *distributed honor*. Kyk § 2.4.3.3.

daarenteen, is bekom wanneer een persoon bo 'n ander uitgestyg het en sosiaal erken is. Om eer te bekom moes 'n aktiewe poging aangewend word deur 'n persoon (Malina 1981:27-29, Malina & Neyrey 1991:28, Van Eck 1995:165-168). Kollektiewe eer het ook bestaan. Wanneer die hoof van 'n familie skande oor homself gebring het, het hierdie skande ook oor die hele familie gekom. Die leier van 'n groep waarvan mense vrywillig deel geword het, was dus verantwoordelik vir die eer van die groep. Die beweging rondom Jesus kan as so beweging geklassifiseer word waar lidmaatskap vrywillig was en waar die leier verantwoordelik was vir die eer van die res van die groep.

Iemand kon dus as gevolg van skande wat veroorsaak is van 'n groep afgesny word. Dit het beteken dat hierdie persoon geen identiteit meer gehad het nie aangesien 'n individu se identiteit geleë was in die groep waarvan hy deel was. Skande kan dus ook gesien word as 'n maatreël wat lede van die groep gedwing tot eenheid en samehorigheid. Eer en skande was dus bepalend vir die sosiale welwees van 'n groep en het identiteit verseker.

Ten slotte kan daar verwys word na die familie as dominante instelling van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Volgens Malina (1986:152; 2001b:16-19) kan daar tussen vier basiese instellings of strukture in enige samelewing onderskei word.<sup>76</sup> Menslike waardes word in hierdie instellings gerealiseer. Hierdie is familie (*kinship*), ekonomie, politiek en godsdiens. Die familiële instelling (*kinship*) is waar mense veilig en geborge voel en word in stand gehou deur toewyding (*commitment*) van die familielede. Ekonomie gaan daarvoor om mense te voorsien van lewensmiddele en word in stand gehou deur die onderlinge ruil van items en dienste. Politiek is 'n kollektiewe aksie en word in stand gehou deur mag en die vorm 'n vertikale (mags)struktuur in die samelewing. Godsdiens handel oor die orde van die mens se bestaan. In die beoefening van godsdiens vind die mens die rede vir sy bestaan. Godsdiens verskaf aan die mense die model (wyse) waarvolgens daar gelewe moet word, naamlik gehoorsaam aan God. So vind mense rede vir bestaan.

Van die bogenoemde vier instellings was, in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, die familiële instelling (*kinship*) die dominante. Die familie waaraan iemand behoort het was die belangrikste eienskap wat

---

<sup>76</sup> Die relasie tussen hierdie vier instellings is dat al vier sosiale sisteme is wat 'n betekenisvolle en sosiale wyse van lewe moontlik maak (Malina 2001:18).

identiteit bepaal het (Malina 1986:152; 1989:131; Hanson & Oakman 1998:7; Taylor 2002:577). Malina (1989:131; beklemtoning in die oorspronklike) beskryf die dominante waarde wat die familie in die Mediterreense wêreld gespeel het soos volg:

In ... the ... Mediterranean world ... the centrally located institution maintaining societal existence is kinship and its sets of interlocking rules. This results in the central value of *familism*. The family or kinship group is central in societal organization; it is the primary focus of personal loyalty and it holds supreme sway over individual life.

(Malina 1989:131)

Afgesien van bogenoemde verskille tussen die kultuurwêreld van die eerste eeu en vandag, moet, wat kleingroepontwikkeling betref, ook 'n onderskeid getref word tussen die Jesusbeweging en vroeë Christengroepe. Die dinamiek in die ontstaan van hierdie groepe is verskillend. Die beweging rondom Jesus het ontstaan op grond van Jesus se missie, naamlik die verkondiging van die koninkryk van God. Jesus het volgelinge gehad en Hy en sy volgelinge het direkte kontak met mekaar gehad. Vroeë Christengroepe het ontstaan as gevolg van 'n gemeenskaplike verstaan van die Jesus-saak. Daar was tussen die lede van hierdie groep en Jesus nie direkte kontak nie omdat hierdie groepe ontstaan het na en op grond van die Paasgebeure. Hulle het die Jesuszaak geïnterpreteer en hulle groepe op hierdie interpretasie gebou. Namate daar verskeie interpretasies van die Jesus-saak ontstaan het, het verdere groepe ontstaan, elkeen gebou op 'n eie interpretasie van die Jesus-saak.

Met verwysing na die beweging rondom Jesus en vroeë Christengroepe identifiseer Malina (1995:98) 'n verwarring wat hy 'n temporele verwarring noem. Hiermee bedoel hy dat die verskillende tye en kontekste waarin die Jesusbeweging en vroeë Christengroepe ontstaan het nie altyd in ag geneem word nie. Elke verteller van die Jesusverhaal het sy verhaal so gestruktureer dat hy vanuit sy eie bepaalde omstandighede vir mense in 'n bepaalde omstandighede 'n boodskap wou bring (kyk weer tekstuele-, kontekstuele- en referensiële wêreld in § 2.1) Die evangelies se Jesusverhale is dus reeds 'n interpretasie van die Jesusgebeure. Die tyd, konteks en omstandighede waarbinne hierdie vertellings plaasgevind het, het dus 'n invloed op die boodskap en aanbieding van die vertellings. Daar moet dus gewaak word om

die vroeë Christengroepe se interpretasie van die Jesusgebeure te verhef tot werklike gebeure. Malina (1995:98) verwoord hierdie spanning tussen die Jesusbeweging en vroeë Christengroepe soos volg: “In other words, the Gospel story of the early Jesus movement group mirrors a period before the foundation of early Christian groups, yet that story was set down in various forms after the foundation of those Christian groups.”

Vroeë Christengroepe was goed georganiseer en die belange van die groep was vir elke lid van die groep belangrik. Hierdie georganiseerdheid en belangrikheid van die groep se doelwitte begrond Malina (1995:99) in sy teorie dat kleingroepe ontstaan as gevolg van een persoon wat die behoefte aan verandering raaksien. Die persoon wat die behoefte aan hierdie veranderinge raaksien moet dit deel met die ander lede van die groep. Die groepslede sal hierdie voorstelle tot verandering vergelyk met die huidige situasie. Wanneer mense die behoefte aan die verandering deel, sal hulle deel word van die groep en hierdie verandering aan ander bekendmaak of verkondig.

Hierdie proses van identifisering en behoefte aan verandering kan as ‘n vooraf fase in groeppvorming gesien word en sal later saam met Malina se vyf fases bespreek word in § 3.2.2. Ross en Staines (1972:18-40) identifiseer ook ‘n vooraf fase van groeppvorming wat hulle *aware, share, compare, declare* noem.

### **3.2.1 Toestande in groeppvorming**

Malina (1995:99-103) identifiseer vier faktore wat teenwoordig moet wees vir kleingroeppvorming: 1) toestande moet gunstig wees vir verandering; 2) ‘n visie van ‘n nuwe situasie moet bestaan; 3) die hoop moet bestaan om die nuwe situasie suksesvol te implementeer; en 4) die verandering moet geskied binne die sosiale sisteem van die groep en die probleme wat daar in die sosiale sisteem mag wees oplos. Volgens Malina (1995:100) is hierdie vier faktore teenwoordig in die vorming van die beweging rondom Jesus en vroeë Christengroepe.<sup>77</sup> Hierdie vier faktore word vervolgens kortliks bespreek.

---

<sup>77</sup> In Hoofstuk 4 (kyk § 4.3) sal die hierdie vier faktore deur Malina geïdentifiseer bespreek word wanneer die bevindinge van groepsdinamiek, soos gesien vanuit die sosiale wetenskappe, van toepassing gemaak word op die beweging rondom Jesus.

### **3.2.1.1 Gunstige toestande vir verandering**

'n Groep vorm wanneer toestande in die omgewing of in die gedrag van persone met invloed onbevredigend is of die geleentheid tot verandering bied. Die vorming van enige groep is volgens Malina (1995:100) altyd gegrond in die strewe van 'n persoon om iets te verander wanneer die omstandighede daarvoor gunstig is. Hy verwoord dit soos volg: "The formation of any group is always rooted in some person's desire for change perceived as feasible due to presence of conditions favourable for change" (Malina 1995:100).

### **3.2.1.2 Die visie van 'n nuwe situasie**

Wanneer 'n potensiële leier van 'n groep die behoefte aan verandering geïdentifiseer het is dit nie genoeg om verandering te weeg te bring nie. Die potensiële groepleier moet ook 'n visie hê hoe om hierdie verandering van stapel te stuur. Dit beteken dat die potensiële leier hierdie nuwe visie moet kommunikeer aan potensiële groeplede. Die visie moet op so 'n wyse aan potensiële groeplede gekommunikeer word dat die bedoeling van die leier verstaan word en daar met die nuwe visie geassosieer kan word. Die sukses van 'n nuwe beweging lê dus nie net opgesluit in die visie opsigself nie, maar ook en veral in die leier se kommunikasie daarvan aan die potensiële groeplede. Wanneer hierdie visie, al is dit inherent baie goed, verkeerd geformuleer of gekommunikeer word aan die res van die groep sal dit geen waarde hê en nie realiseer nie. Die leier van die groep moet die vermoë hê om die potensiële groeplede te oorreed dat die verandering nodig is, en dat die voorgestelde visie die beste oplossing of alternatief is vir die huidige situasie.

### **3.2.1.3 Hoop op die realisering van 'n nuwe situasie**

Mense sal vrywillig by 'n groep aansluit wanneer hulle oortuig is dat hulle bevrediging sal kry om deel van die groep te wees. Wanneer 'n nuwe visie die potensiaal inhou om potensiële groeplede se omstandighede te verbeter dien dit as sterk motivering om deel van die nuwe groep te word. Dit bring hoop dat 'n hagglike situasie waarin persone hulle bevind moontlik kan verander.

Die organiseerder(s) van 'n groep moet vertrouwe hê in die doel waarvoor die groep gestig word. Hulle moet oortuig wees dat hulle die beoogde verandering kan laat realiseer. Indien die organiseerders van die nuwe groep



geen vertroue in hulle doelwit het nie sal daar onder die lede van die groep nie samehorigheid wees nie. Dit is dus die leier(s) van die groep se verantwoordelikheid om vertroue onder die groepslede te bou en in stand te hou. Ook moet daar aan groepslede die ruimte gegee word om hulle eie oortuigings in te bou in dié van die groep. Op hierdie wyse assosieer groepslede met die groep en word samehorigheid bevorder om die beoogde doel van die groep te bereik.

Die samehorigheid in die groep moet verder nie net bestaan tussen groepslede onderling nie, maar ook tussen die groepslede en die leier(s) van die groep. Indien hierdie samehorigheid nie bestaan nie word 'n gaping geskep tussen die leier(s) en die res van die groep. Dit kan twee resultate tot gevolg hê. Eerstens kan die saak waarvoor hierdie groep staan, of te wel die doel tot verandering (visie), tot niet gaan en die groep ophou om te bestaan. Tweedens kan die beheer van die groep deur leier(s) outoritêr word. In so 'n geval sal die leier(s) van die groep die doel of visie wat gestel is nastreef sonder om die groep met hulle saam te neem. 'n Gaping tussen die groepsleier(s) en –lede kan dus 'n bedreiging inhou vir die sinvolle funksionering van die groep. Die behoefte aan verandering wat deur die potensiële leier van die groep geïdentifiseer is, en op grond waarvan die lede van die groep deel van die groep geword het, is dan nie meer iets wat deur die groep gedeel word nie. Die visie van die leier(s) moet die visie van die groep as geheel wees.

#### **3.2.1.4 Kulturele konteks**

'n Faktor wat bydra tot die vorming van groepe is persone se omstandighede in die gemeenskap waarin hulle hulle bevind. Omstandighede motiveer mense om groepe te vorm. Volgens Malina (1995:101) moet daar aan persone in die samelewing die geleentheid gebied word om groepe te vorm omdat daar veral in komplekse gemeenskappe die behoefte bestaan om aan 'n groep te behoort. In komplekse gemeenskappe, waarin groepe 'n algemene verskynsel is, is die behoefte om aan 'n groep te behoort, die grootste. "...interest in creating and joining a group tended to be greatest if the environs were stimulating, that is, if people lived in a complex society where groups were common and valued" (Malina 1995:101). In samelewings waar die omstandighede vir groeppvorming

nie gunstig is nie, is daar, volgens Malina (1995:102), gewoonlik konflik teenwoordig.

The significant issues here include: frequent contact among potential members; similarity among members; personal preference for working with others rather than for working alone; more benefits available to members than otherwise existing legal requirements for the creation of groups (e.g. the Roman *societas*); and the way of life in a given place supportive of group activity. Conflict would occur in those societies where such circumstances did not exist.

(Malina 1995:101-102)

Uit wat hierbo gesê is kan die gevolgtrekking gemaak word dat mense hulleself na gelang van hulle omstandighede in groepe organiseer. Binne hierdie groepe kan groepslede se oortuigings wat ingebed is in die visie van die groep, met mekaar gedeel word sonder dat dit vir hulle 'n bedreiging inhou.

Wanneer die toestande vir groeppvorming, soos deur Malina geïdentifiseer, nie meer deel is van die groep nie, en wanneer die gaping tussen groepslede onderling en tussen groepslede en die leier(s) van die groep (soos genoem in § 3.2.1.3) te groot word, bestaan die gevaar dat daar konflik in die groep kan ontstaan en dat hierdie groep heel moontlik sal opbreek en die vorming van twee of meer nuwe groepe tot gevolg sal hê. Hierdie groepe sal elk vorm na gelang van nuwe belange en veranderings wat geïdentifiseer is. Elkeen van hierdie groepe sal ook 'n nuwe visie hê. Alhoewel daar verskeie sake is wat nog deur hierdie groepe met mekaar gedeel sal word sal die fokus eerder op die verskille val. Konflik tussen hierdie groepe sal as gevolg van bogenoemde redes 'n realiteit word.

Die identiteit van elke lid van die groep is ingewef in sy kulturele omstandighede. Verskillende omstandighede en kulture het die ontstaan van verskillende groepe tot gevolg. Malina (1995:102) noem hierdie verskynsel *cultural preparedness*. Wanneer groepleiers nie hulle doelwitte vir die groep duidelik formuleer nie en die doelwitte nie bereikbaar en redelik is nie, is so 'n groep nie kultureel gereed (*cultural prepared*) vir verandering nie. Lede van die groep sal dan duidelike, redelike en bereikbare doelwitte in ander groepe gaan soek. Wanneer die doel van die groep egter duidelik is en verstaan en aanvaar word deur die lede van die groep, sal toegewydheid tot groepsaktiwiteite

daardeur gewaarborg word. Die doelwitte van die groep moet egter inpas in die kultuurwaardes van die groep.<sup>78</sup>

Die verskillende omstandighede betrokke in die vorming van groepe kan nie los gesien word van die verskillende fases in groeppvorming soos wat Malina (1995:103-106; 2002:12-13) identifiseer nie. Dit is daarom nodig om aandag te gee aan die verskillende fases van groeppvorming alvorens daar oorgegaan kan word na hoe hierdie omstandighede en fases van groeppvorming van toepassing gemaak kan word op die beweging rondom Jesus en ander groeperinge en bewegings van sy tyd.

Samevattend kan gesê word dat groepe vorm wanneer 'n persoon(e) nie tevrede is met sy huidige situasie nie, genoeg sosiale aansien het om die huidige onaanvaarbare situasie te definieer, die visie het van 'n suksesvolle alternatief, die vermoë het om hierdie visie suksesvol en verstaanbaar aan die groepslede te kommunikeer, vir die potensiële groepslede die hoop op sukses te gee, en leef in 'n kultuur (omstandighede) waarin mense gereed is vir die vorming van groepe en gereed en bereid is om 'n spesifieke rol binne die groep te speel.

### **3.2.2 Fases in groeppvorming**

Na die ontstaan van 'n kleingroep is dit noodsaaklik dat die groep sal ontwikkel, en wel op so 'n wyse dat groeplede gemaklik is met die ontwikkeling wat plaasvind. Hierbo is reeds na verwys dat groepe ontstaan as gevolg van die feit dat iemand, gewoonlik die potensiële groepleier(s), die behoefte aan verandering raaksien. Wanneer die groep egter nie tred hou met die ontwikkeling wat plaasvind nie sal die groep nie sy doel, dit is, om van waarde vir die groeplede te wees en 'n verskil in die samelewing te maak, bereik nie.

Indien 'n groep nie ontwikkel na sy ontstaan nie is die groep se visie gewoonlik uitgedien nog voordat dit werklik gevorm is. Groepe moet dus ontwikkel en dinamies wees in hulle bestaan. 'n Groep kan nie 'n statiese entiteit wees nie.

---

<sup>78</sup> Hierdie saak sal ook in Hoofstuk 4 (kyk § 4.3.1; 4.4.5) breedvoerig bespreek word om te bepaal hoe hierdie faset van groeppvorming verskillende groepe en bewegings in die tyd van Jesus tot gevolg gehad het.

Malina (1995:103-106; 2002:12-13) identifiseer vyf fases in die ontwikkeling van groepe. Hierdie vyf fases noem hy *forming*, *storming*, *norming*, *performing* en *adjourning*.

'n Groep ontstaan wanneer iemand, gewoonlik die potensiële leier van die groep, iets in die gemeenskap raaksien wat nodig het om te verander. Dit kan myns insiens die vooraf fase van groeppvorming genoem word. Die vyf fases wat Malina noem volg dan op hierdie aanvanklike, of te wel, vooraf fase in die vorming van 'n groep. Die rede waarom dit as 'n fase van groeppvorming beskou kan word is omdat daar reeds iets van die identiteit van die voorgestelde groep aanwesig is in die identifisering van dit wat moet verander. Die feit dat verandering moet plaasvind impliseer dat die voorstellers van hierdie verandering nie meer tevrede is met die huidige stand van sake nie. Die huidige situasie is onaanvaarbaar en daar is 'n beter alternatief geïdentifiseer. Die visie wat geformuleer is na aanleiding van die verandering wat moet plaasvind is ingebed in die behoefte aan dit wat moet verander. Die visie sal iets van die identiteit van die groep openbaar. Aangesien hierdie visie van die groep reeds ingebed is in die behoefte van verandering, beteken dit indirek dat iets van die identiteit van die groep weerspieël word in die feit dat iets moet verander en ook in wat dit is wat moet verander.

Daar word nou aandag gegee aan die vyf fases van groeppvorming wat deur Malina geïdentifiseer is.

### **3.2.2.1 *Forming* (Vorming van 'n groep)**

Hierdie is die fase waarin die groep saamgestel word. In hierdie fase toon mense versigtige gedrag (*cautious behaviour*). Die rede hiervoor is dat die groep uit mense met verskillende tipes persoonlikhede bestaan, byvoorbeeld taak georiënteerdes en sosiaal-georiënteerdes. Elke lid van die groep evalueer of die nuwe groep sy of haar persoonlike behoeftes gaan aanspreek. Toegewydheid (*commitment*) in die groep is in hierdie fase nog baie laag aangesien daar nog 'n groot mate van onsekerheid bestaan. Hierdie onsekerheid is daarin geleë dat die mense in die groep mekaar nog nie ken nie en in 'n groot mate mekaar nog nie vertrou nie, al deel hulle dieselfde behoefte aan verandering. Nog 'n rede vir die lae toegewydheid is dat lede mekaar nog moet uitken in terme van wie taak- en wie sosiaal-georiënteerd is.

In die nuwe groep is 'n struktuur nodig. Struktuur gaan in 'n groot mate gesag toeken aan verskillende lede van die groep. Die behoefte aan struktuurering gee dan ook aanleiding tot die volgende fase in die vorming van hierdie groep, te wete *storming*.

### **3.2.2.2 Storming (Strukturering in die groep)**

In die fase van *storming* streef die groeplede na posisies in die groep. Die struktuur van die groep is besig om vorm aan te neem en daar is reeds 'n institutionaliseringsproses te bespeur. Die verhouding tussen groepslede raak meer gemaklik wat tot gevolg het dat emosies vryer uitgedruk word as in die *forming* fase. Sodra emosies vryer uitgedruk word is dit onafwendbaar dat konflik in hierdie fase deel van die groep se dinamiek word. 'n Faktor wat tot die konflik bydrae is juis die strewe na sekere posisies in die groep.

Lede van die groep sal op een of ander wyse ander lede van die groep wat sekere posisies nastreef op een of ander manier moet oortuig dat hulle meer geskik is om sekere posisies in die groep te vul. Die konflik word groter wanneer twee of meer lede van die groep na dieselfde posisie streef wat deur net een lid van die groep gevul kan word.

Omdat die hoofdoel van die groep die behoefte is om hulle visie te laat realiseer gebeur dit dan ook in hierdie fase dat die verskillende tipes persoonlikhede van die verskillende groeplede duidelik in hierdie fase na vore kom. In elkeen se strewe na 'n plek binne die struktuur van die groep lewer elke tipe persoonlikheid 'n bydrae tot die sukses daarvan. Lede van die groep wat vasberade is om die doel van die groep te laat realiseer en daarvan oortuig is dat die doel van die groep redelik en bereikbaar is, asook diegene in die groep wat oortuig daarvan is dat hulle persoonlik iets kan baat in die realisering van die groep se doelwit, sal hulle oortuigings toon in hulle strewe na 'n posisie binne die struktuur van die groep.

'n Groeplid wat net soos die ander daarvan oortuig is dat die doel van die groep bereikbaar is en 'n verskil gaan maak, maar 'n tipe persoonlikheid het wat die leiding aan ander oorlaat en self eerder volg, sal dit ook duidelik laat blyk in hierdie fase van *storming*. Hierdie fase kan dus ook gesien word as die fase waar die lede van die groep mekaar leer ken en weet wat om van mekaar te kan verwag.

In hierdie fase, volgens Malina (1995:104), word toegewydheid in die doel van die groep groter as vroeër wat daartoe lei dat werkverrigting in die groep verhoog.

Die konflik wat in die groep ontstaan het moet egter opgelos word, wat lei tot die volgende fase, naamlik *norming*.

### **3.2.2.3 Norming (Binding tussen lede van die groep)**

Die kenmerk van hierdie fase is dat die konflik wat in die groep bestaan opgelos word. Groeplede besef dat die konflik in die groep tweespalt veroorsaak en dat konflik die bereiking van die doel van die groep in die wiele kan ry. Groeplede besef ook dat almal nie noodwendig met mekaar hoef saam te stem nie en dat daar ruimte moet wees vir verskillende sienings. Malina (2002:12-13) verwoord hierdie aspek van hierdie fase soos volg: “Everyone in the group shares ideas about how to improve the group’s performance. Norming involves group members in the attempt to resolve earlier conflicts, often by negotiating clearer guidelines for group behaviour.”

In die eerste twee van die vyf fases van groeppvorming het die groep mekaar leer ken in terme van elkeen se persoonlikheid. Hulle is nie meer so versigtig vir mekaar nie en vertrou mekaar meer. Die strewe na posisies binne die groep het ook bygedra tot hierdie vertroue. In die derde fase (*norming*) word die band tussen die lede van die groep sterker, en so ook die eenheid van die groep opsigself.

Die band tussen groeplede is veral sterk wanneer die groep se doel sosiale aktiwiteite soos byvoorbeeld godsdiens behels. “In social activity groups such as Christian fictive kin groups ... it is a phase of cohesion. Group members begin to feel more positive about their membership in their particular group.” (Malina 1995:104).

### **3.2.2.4 Performing (Uitvoering)**

Om te bly voortbestaan kan die groep nie staties bly nie en moet die doel wat die groep vir hulle daargestel het tot uitvoering gebring word. Dit gebeur in die *performing* fase. Die oplossing vir die probleem wat vroeër geïdentifiseer is ontvang in hierdie fase aandag. Hierdie kan myns insiens dus ook die fase van die werklike verandering genoem word.

Die produktiwiteit van die groep verhoog in hierdie fase omdat die groep nou saamwerk om hulle doelwit te bereik. Hierdie fase bepaal dus ook die sukses van die groep. In hierdie fase word dit duidelik of die visie wat die groepleier gestel het, en die doel wat die groep op grond daarvan geformuleer het, bereikbaar is en of die groep werklik verstaan het waarom die verandering nodig was.

Wanneer hierdie fase afgehandel is, is die taak van die groep afgehandel. Dit loop uit op die volgende fase waar die groep ontbind (*adjourning*).

### **3.2.2.5 *Adjourning* (Ontbinding)**

In hierdie fase is die doel wat deur die groep gestel is, bereik. Groeplede begin nou wegbeweeg van die oorspronklike doel wat gestel is, en begin ook wegbeweeg van mekaar. Hulle begin hulleself in hierdie fase van mekaar losmaak ter voorbereiding van die ontbinding van die groep wat gaan volg. Alle aktiwiteite van die groeplede in hierdie fase reflekteer hulle pogings om die naderende einde van die groep te kan hanteer. In hierdie fase sal die persoonlikheid van elke lid sterk na vore kom omdat elkeen op sy eie manier hierdie ontbinding sal hanteer.

Myns insiens is daar in hierdie fase ook 'n onsekerheid onder die groeplede. Die groep het tot nou toe aan elke lid 'n geborgenheid en identiteit gegee. Hierdie geborgenheid en identiteit kan uiteraard nie meer gevind word in 'n groep wat nie meer bestaan nie. Vir sommige van die groeplede kan dit dus persoonlike onsekerheid en spanning veroorsaak omdat dit wat aan hulle geborgenheid, sekerheid en identiteit gegee het, nie meer bestaan nie.

Nadat hierdie fase afgehandel is kan daar 'n nuwe fase begin wat Malina nie noem in sy beskrywing van die fases van groeppvorming nie. Hierdie fase is dat die groep weer kan vorm. Die doel wat die vorige groep gehad het is bereik, en op grond daarvan het 'n nuwe doel uitgekristalliseer. Hierdie nuwe doel het die gevolg dat 'n nuwe groep dit sal nastreef. In die proses van die hervorming van die groep sal al die lede van die vorige groep nie noodwendig inskakel nie omdat almal van die vorige groep nie noodwendig die nuwe visie deel nie. Dit wat vroeër die vooraf fase van groeppvorming genoem is, kan dus weer hier plaasvind.



Die sukses van die vorming van 'n nuwe groep, nadat die vorige groep ontbind het, is grotendeels afhanklik van hoe sterk die oortuiging van die vorige groep se lede was en of hulle iets kon baat by die bereiking van die ontbinde groep se doel en visie. Die lede van die ontbinde groep wat wel iets kon baat by die vorige groep sal heel waarskynlik by die nuwe groep aansluit en ook daar 'n bepalende rol speel en invloed hê op die dinamiek in elke fase van die nuwe groep se funksionering.

### **3.3 Groepstrukture**

In hierdie Afdeling word die eerste van drie sake wat inherent deel is van alle groepe, naamlik struktuur, leierskap en mag/otoriteit waarna in §3.1 verwys is, aan die hand van die strukturerings teorie van Anthony Giddens bespreek. Daar sal onder andere gekyk word of hierdie strukturerings teorie van hulp kan wees in die vorming van 'n ampsbegrip wat relevant sal wees in die huidige kontekstuele leefwêreld van die Kerk. Hierdie ampsbegrip sal egter ook getrou moet wees aan Jesus se opdrag tot dissipelskap (navolging) waarin daar 'n implisiete ampsbegrip opgesluit lê, soos beredeneer is in Hoofstuk 2.

Volgens Dreyer (2002:625) toon die strukturerings teorie van Giddens dat die proses om struktuur aan 'n gemeenskap te gee 'n deurlopende aangeleentheid is. Hierdie stelling bevestig dus die relevansie van 'n studie waarin institusionalisering en de-institusionalisering van *charisma* as deel van 'n hedendaagse ampsbeskouing ondersoek word.

#### **3.3.1 Die strukturerings teorie van Anthony Giddens**

Giddens (1990:311) maak die belangrike opmerking dat die konsep van 'n strukturerings teorie slegs 'n meetinstrument is en niks meer nie. 'n Strukturerings teorie kan daarom nie gebruik word as norm vir die daarstelling of vestiging van enige struktuur nie. In 'n navorsingsprojek is dit volgens Giddens nie nodig om die strukturerings teorie in sy geheel toe te pas nie. Sy strukturerings teorie kan volgens hom ook nie op elke moderne gemeenskap onvoorwaardelik toegepas word nie. Wat wel moontlik is, is dat sy strukturerings teorie in relasie tot 'n historiese konteks gebruik kan word.

Die rede hiervoor lê myns insiens in die feit dat strukture van die verlede tot nou dikwels verander. Wat gegeld het in die sosiale struktuur in die tyd van

Jesus geld nie noodwendig in die sosiale struktuur van gemeenskappe vandag nie. Tog is Giddens van mening dat sy werk op die veld van sosiale teorieë steeds relevant is. Clark (1990:24) sluit hierby aan deur Giddens se strukturerings teorie te beoordeel as 'n algemene sosiale teorie wat daarop gemik is om die verstaan van gemeenskappe (*agencies*) en sosiale instellings te bevorder, alhoewel Giddens se teorie 'n sosiologiese eensydigheid toon in die sin dat dit fokus op moderne of gevorderde gemeenskappe. Ten spyte van Clark se voorbehoud, is dit die oortuiging van hierdie studie dat die basis van Giddens se strukturerings teorie insgelyks van toepassing gemaak kan word op gemeenskappe in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld.

Om die strukturerings teorie van Giddens beter verstaan is dit nodig om kennis te neem van die dualismes wat deel daarvan uitmaak. Dreyer (2002:626) identifiseer hierdie dualismes as teorie/*praxis*, aksie/struktuur en makrostruktuur/mikrostruktuur. Giddens se strukturerings teorie is, volgens Swingewood (2000:208-211), 'n poging om hierdie dualisme uit die weg te ruim. Hierdie dualismes is volgens Giddens (1976:120-121) gegrond in die relasie tussen die aksie wat uitgevoer moet word en die struktuur waarin die uitvoerder van die aksie hom bevind.

Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat die struktuur van die groep waaraan 'n persoon behoort 'n wesenlike invloed uitoefen op die wyse waarop hierdie persoon sy aksies uitvoer asook op die aksie self. Die uitvoering van hierdie aksie is verder ook ingebed in waarna vroeër verwys is, te wete die visie en doel van 'n groep. Dit kan dus met sekerheid gesê word dat die visie en struktuur van 'n groep die uitvoering van die groep se aksies sterk beïnvloed.

Aan die een kant van hierdie dualisme lê 'n bepaalde sosiologiese tradisie wat die verhewenheid van objek oor subjek, sosiale struktuur of sosiale sisteem oor die doelmatigheid beklemtoon. Die sosiale struktuur word dus bo die doelmatigheid en belangrikheid van die rolspelers in die sosiale sisteem gestel. Die struktuur is nou die belangrikste en moet ten alle tye in stand gehou word, soms ook ten koste van die rolspelers en visie van die groep.

Aan die anderkant is subjektivisme en individuele tradisies wat die effektiewe funksionering van 'n groep binne 'n bepaalde tradisie kan beperk. Dit is in hierdie geval dus nie die tradisie wat die belangrikste is en ten alle tye en

koste in stand gehou moet word nie, maar eerder aksies van die groep wat kan verseker dat groepslede baat vind by die funksionering van die groep.

Mense binne 'n struktuur word dus vasgevang deur die struktuur self. Dit gaan dus hier oor 'n botsing van belange, naamlik wat die belangrikste is, die struktuur waarbinne die aksie uitgevoer word, of die aksie self. Giddens poog met sy struktureringsteorie om in te beweeg agter hierdie teenstrydigheid tussen die struktuur en die aksies wat uitgevoer word binne hierdie struktuur. Giddens (1979:2) noem dit “an opposition between voluntarism<sup>79</sup> and determinism<sup>80</sup>.”

Giddens waarsku verder dat die dinamiek of aksie in 'n groep nie moet stol in 'n struktuur tydens die groep se poging om sy doelwit te bereik nie. Dit is dus moontlik dat die struktuur en die instandhouding daarvan as so belangrik beskou kan word deur sommige groepslede dat die aksie om die doel wat aan die begin gestel is nie bereik kan word nie. Die groepsdinamiek word dus versmoor deur die instandhouding van die struktuur.

Die sleutelgedagte waarmee Giddens hierdie verskil tussen voluntarisme en determinisme verduidelik is om daarna te verwys as die dualiteit van strukture. Met die dualiteit van strukture bedoel hy dat die sosiale lewe 'n terugkerende (*recursive*) karakter het: die strukturele kenmerk of eienskap van 'n sosiale sisteem is die medium waardeur die sisteem sy doelwit nastreef, asook die uitkoms wat dit tot gevolg het. Giddens (in Horrel 1996:47) beskryf hierdie terugkerende karakter van sosiale sisteme soos volg:

---

<sup>79</sup> Volgens Flew (1983:371) is voluntarisme 'n onderafdeling van metafisika wat van die oortuiging uitgaan dat die aard van die werklikheid die menslike wil is. Dit kan ook gesien word as 'n teorie wat te veel klem plaas op die menslike wil as 'n faktor in die geskiedenis, en te min klem op die doel van geskiedenis. Deist (1992:275) verduidelik voluntarisme as die teorie wat oordeel dat die menslike wil die dryfveer van die heelal is. Hy verwys in hierdie verband ook na die wil van God as die hoogste wil.

<sup>80</sup> Determinisme word deur Deist (1992:69) beskryf as die oortuiging dat 'n mens se houding, besluite en aksies veroorsaak word deur omstandighede buite sy beheer, soos byvoorbeeld genetiese oorerwing en omgewingsfaktore. Alles gebeur op grond van hierdie faktore in ooreenstemming met 'n vooraf bepaalde patroon.

The dualism of subject and object...must cede place to recognition of a *duality* which is implicated in all social reproduction, the *duality of structure*. By the “duality of structure” I refer to the essentially recursive character of social life: the structural properties of social systems are both medium and outcome of the practices that constitute those systems.

(Giddens, in Horrel 1996:47)

Giddens (in Horrel 1996:47-48) verduidelik hierdie konsep deur taal as voorbeeld te gebruik.<sup>81</sup> Wanneer 'n mens 'n sin uitspreek maak jy gebruik van 'n sekere sintaktiese fokus. Op hierdie manier word daar struktuur gegee aan die sin. Die strukturele kenmerke van die taal is dus 'n medium waardeur die uitspraak gegenerer word. Terwyl hierdie sintakties korrekte uitspraak gemaak word, word daar ter gelyker tyd ook bygedra tot die reproduksie van taal in sy geheel. Inherent tot strukture, volgens Giddens, lê daar dus beide moontlikheid en 'n beperking opgesluit.

Na my mening kan hierdie voorbeeld van Giddens soos volg geïnterpreteer word: Deur van struktuur, in hierdie geval sintaktiese fokus, gebruik te maak, gee ek struktuur aan my uitspraak en help die struktuur om dit verstaanbaar te maak. Tog dwing die struktuur my terselfdertyd om nie al my gedagtes in een sin te uiter nie omdat ek moet hou by die sintaktiese fokus, of te wel struktuur, van die taal. So help die struktuur om my uitspraak verstaanbaar te maak, maar beperk dit ook my uitspraak in terme daarvan dat ek nie al my gedagtes in een sin kan uiter nie. Giddens kan dit dus gelyk gegee word wanneer hy sê: “...structure is both enabling and constraining.”

Die fokus en bronne van taal struktureer kommunikasie en word tegelykertyd geproduseer in die proses van kommunikasie. Die fokus en bronne is beide die medium wat betekenis gee aan die kommunikasie en die eindproduk daarvan. Hierdie linguïstiese reëls en bronne kan nie onafhanklik bestaan buite die taal self nie.

Horrel (1996:48) maak die volgende gevolgtrekking oor Giddens se struktureringssteorie: “Thus, in the theory of structuration, ‘structure’ refers to

---

<sup>81</sup> Giddens stel dit duidelik dat hierdie voorbeeld wel tekortkominge het en nie die konsep van sosiale sisteme ten volle kan verduidelik nie. Volgens Giddens kan samelewings deels vergelyk word met taal, maar daar is ook groot verskille tussen die karaktertrekke van taal en samelewingstrukture. Hy gebruik die voorbeeld van taal omdat dit volgens hom die middelpunt van die sosiale lewe is en tog sekere aspekte van menslike interaksie illustreer.

rules and resources instantiated in social systems, but having only a ‘virtual’ existence”.<sup>82</sup> Struktuur verwys dus na die fokus wat in ’n sosiale sisteem bestaan. Dit is abstrak en ontstaan uit fokus wat neergelê word ten einde by te dra tot die orde in ’n sosiale sisteem.

Sosiale strukture ontstaan as gevolg van menslike aktiwiteite wat in ’n sosiale sisteem plaasvind. Op grond hiervan maak Giddens die stelling dat die begrip strukturering verwys na ’n proses wat plaasvind binne die sosiale sisteem met sy eie aktiwiteite. Hierdie proses beskryf hy as “strukturering van sosiale verhoudings oor tyd en ruimte heen”. Soos wat kommunikasie ingebed is in die reëls van taal word sosiale praktyke gestruktureer deur die reëls van ’n sosiale sisteem.

Giddens stel ook dat daar in die struktureringsteorie ’n verband bestaan tussen reproduksie en transformasie. Om dit te verduidelik gebruik hy weer die voorbeeld van taal. Terwyl taal geproduseer word, word dit ook oorgedra. Taal is dus, soos reeds gesê, terselfdertyd die middel wat oorgedra word en die medium waardeur dit oorgedra word. Hy verwoord dit soos volg:

Every act which contributes to the reproduction of structure is also an act of production, a novel enterprise, and as such may initiate change by altering the structure at the same time as it reproduces it – as the meaning of words change in and through their use.

(Giddens 1976:128)

Die betekenis van dieselfde woord verskil dus wanneer dit in verskillende kontekste gebruik word. Hierdie selfde konsep word na my mening ook gevind in die proses van institusionalisering, de-institusionalisering en her-institusionalisering. Wanneer daar in enige sosiale sisteem her-institusionalisering plaasvind (’n herstrukturering), het dit ’n verandering tot gevolg. Dit het ook duidelik geword in die beskrywing van kleingroepvorming hierbo. ’n Groep word gevorm wanneer die behoefte aan verandering geïdentifiseer is en die leier(s) van die nuwe groep hierdie verandering in ’n visie aan die potensiële groepslede verduidelik en hulle so oorreed om deel van die groep te word. Daar vind dus ’n her-institusionalisering plaas op grond

---

<sup>82</sup> Giddens onderskei tussen drie tipes strukture, te wete 1) strukture van betekenis (*structure of signification*), 2) strukture van dominansie (*structure of domination*); en 3) strukture van legitimasie (*structure of legitimation*). Hierdie drie strukture kom volgens Giddens in alle sosiale sisteme voor en is in mekaar verweef.

van verandering deurdat die vorige struktuur (institusionalisering) nie meer relevant is nie en 'n nuwe nodig geword het. Hierdie proses kan voorgestel word in terme van 'n sirkelbeweging. Die behoefte aan verandering word geïdentifiseer, die huidige proses word gede-institusionaliseer om op grond van die verandering weer geïstitusionaliseer te word, totdat daar weer 'n verandering geïdentifiseer word en die proses weer van voor af begin.

Om dit te verduidelik in terme van Giddens se struktureeringsteorie kan gesê word dat die optrede binne 'n sosiale sisteem op grond van sekere reëls 'n struktuur tot gevolg het. Die reëls wat die struktuur vorm is die middel wat oorgedra word in die optrede van die groep en ook die medium waardeur die groep se optrede oorgedra word. Wanneer die reëls verander, sal die optrede van die groep daarmee saam verander en kan dit 'n nuwe struktuur tot gevolg hê. Ook hierdie proses kan beskryf word in terme van 'n sirkelgang omdat institusionalisering en de-institusionalisering, of te wel struktureering en herstruktureering, 'n proses is wat aanhou vir solank as wat die sosiale sisteme waarbinne dit funksioneer, bestaan.

Giddens stel verder dat die bevoegdheid en vermoë van gemeenskappe bindend en beperk is. Hierdie beperking lê enersyds in die omstandighede waarin 'n groep sy aksies uitvoer en andersyds in die gevolge van hierdie aksies. Alhoewel rolspelers in 'n groep bewus is van wat hulle doen en waarom hulle dit doen, sal hulle van sommige van die omstandighede wat hulle aksies beïnvloed, onbewus wees. Ook sal van die gevolge van hulle aksies nie hulle aanvanklike intensie wat hulle gehad het by die uitvoer van hulle aksies, weerspieël nie. Hierdie gevolge wat nie deel van die intensie van die aksie was nie kan verdere aksie van hierdie groep beïnvloed. Hierdeur sê Giddens dat menslike aktiwiteite of aksies die omstandighede kan word waarop toekomstige aksies gebaseer word.

Die gevolgtrekking kan hieruit gemaak word dat dit juis die reëls is, of struktuur wat die reëls tot gevolg het, wat hierdie beperking op gemeenskappe plaas. Deel van die beperktheid lê in die feit dat aksies wat mense uitvoer nie altyd ten volle die aanvanklike doel bereik nie. Deel van die aksie mis die doel. Hierdie deel van die aksie wat die doel mis word anders geïnterpreteer as wat die intensie van die aanvanklike aksie was, en daaroor het die persoon wat die

aksie uitvoer geen beheer nie. 'n Aksie mis die doel wanneer dit nie slaag binne die reëls wat in 'n sekere gemeenskap of groep neergelê is nie.

### 3.3.2 Giddens se gebruik van ideologie

Dit is ook belangrik om te kyk hoe Giddens die term ideologie gebruik en hoe hy dit in verband bring met sy struktureringsteorie. In die verlede is die term ideologie<sup>83</sup> op twee fundamenteel verskillende wyses gebruik. Hierdie gebruik het twee betekenis van ideologie tot gevolg gehad. Thompson (1984:3) onderskei soos volg tussen die twee gebruike of betekenis van die term ideologie: die een betekenis is gegrond in 'n neutrale voorstelling en gebruik "ideologie" as 'n beskrywende term om te verwys na enige sisteem, denke of geloof. Die tweede betekenis is 'n "kritiese" voorstelling wat "ideologie" verbind met 'n proses om asimmetriese verhoudings van mag te handhaaf.

Giddens verskil van Thompson se verstaan van ideologie. Volgens Giddens (1979:6) is ideologie nie 'n sisteem wat teenoor 'n ander geplaas kan word nie. Ideologie is eerder die vermoë van dominante groepe of klasse om hulle eie belange so voor te stel dat asof dit universele belange is. Hierdie groepe of klasse stel hulle eie belange valslik voor as iets wat die hele groep nodig het en wat vir die hele groep tot voordeel sal wees. Uit Giddens se verstaan van ideologie word dit dus duidelik dat dominansie so wesenlik deel van ideologie is dat ideologie nie daarsonder kan bestaan nie.

---

<sup>83</sup> Deist (1992:120) verduidelik ideologie as die denkwys van 'n individu of groep. Hierdie denkwys word beïnvloed deur politiese, religieuse en sosiale faktore. Die invloed van ideologie op 'n persoon kan bewustelik of onbewustelik plaasvind. Ideologie verskaf ook 'n verwysingsraamwerk waarbinne 'n persoon die aksies van ander beoordeel. Flew (1984) gee die betekenis van ideologie aan as enige sisteem van idees en norme wat deur politieke en sosiale aksie gedryf word. In 'n werk van Marx en Engels, *The German ideology*, wat in 1845-1846 geskryf is maar eers in 1932 gepubliseer is, beskryf hulle ideologie as 'n sisteem wat valsheid en versteuring genereer wanneer dit gepropageer word. Hulle het hulle eie werk egter nie as ideologie gesien nie. Elliott (1991:12) beskryf ideologie soos volg: "Ideology is an integrated system of beliefs, assumption and values, not necessarily true or false, which reflects the needs and interest of a group or class at a particular time of history. Because ideologies are modes of consciousness, containing the criteria for interpreting social reality, they help to define as well as to legitimate collective needs and interests. Hence, there is a continuous interaction between ideology and material forced in history." Van Eck (1995:95-96) beskryf ideologie as 'n waardestelsel wat politieke belange intellektueel legitimeer. Terselfdertyd beperk dit die gedrag van hulle wat ondergeskik is aan mag en dominansie van die elite. Ideologie is 'n valse bewussyn (*false consciousness*) en rasioneel omdat dit die belange van sy aanhangers bevorder. Op grond hiervan bevat ideologie ook sekere definisies van realiteit. Ideologie verskraal egter realiteit tot abstraksie.



Vir Thompson (1984:4, 130-131, 134, 141, 146) gaan dit nie oor die dominansie as sulks nie, maar eerder oor die wyses waarop betekenis dien om verhoudings te domineer. Hy stel verder dat die krag van ideologie in enige ideologie se vermoë lê om te diskrimineer tussen die wat sentraal staan in 'n samelewing en die wat nie sentraal staan nie. Na my mening kan hierdie stelling ook verstaan word as dit wat binne die norme van 'n bepaalde samelewing lê, en dit wat buite die norme van die samelewing val.

Eagleton (1991:8-9) weer verduidelik ideologie deur van die volgende voorbeeld gebruik te maak: Wanneer 'n man en vrou om die ontbyttafel stry oor wie die roosterbrood gebrand het, is dit nog nie 'n ideologie nie. Dit word 'n ideologie wanneer die vraag na die verskillende rolle van man en vrou daarby betrek word. Wanneer die man die uitgangspunt sou hê dat dit tradisioneel die rol van die vrou is om kos voor te berei begin die argument trekke toon van 'n ideologie. Indien Eagleton reg verstaan word, kom ideologie ter sprake wanneer 'n situasie geskep word waaruit iemand voordeel trek en dit gegrond word in 'n oortuiging van 'n persoon wat nie noodwendig die aanvaarbare norm van die samelewing weerspieël nie.

Die stelling is vroeër gemaak dat die gevolg van mense se aksies, die werklike intensie daarvan slegs gedeeltelik weerspieël, of glad nie. Giddens (1979:44) klassifiseer Bybeltekste as een van hierdie genoemde aksies. Die werklike intensie van 'n outeur met die skryf van 'n Bybelteks is nie altyd duidelik in die teks nie, en die teks kan ook nuwe betekenis aanneem in 'n nuwe konteks. Giddens dui dit soos volg aan:

One of the main tasks of the study of the text, or indeed cultural products of any kind, must be precisely to examine the divergences which can become instituted between the circumstances of their production, and the meanings sustained by their subsequent escape from the horizon of their creator or creators.

(Giddens, in Horrel 1996:52)

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat Giddens se stelling van dualisme van struktuur aantoon dat vorme van sosiale strukture nie iets is wat buite die handeling van mense lê nie. Sosiale strukture is eerder "fokus" wat voortdurend geproduseer, gereproduseer en getransformeer word in en deur die handeling van groeplede.

Vroeër is die stelling gemaak dat 'n struktuur van 'n groep ontstaan op grond van die fokus van 'n groep wat die optrede van al die groeplede bepaal. Hierdie struktuur kan verander wanneer die reëls van die groep verander. Die struktuur is na my mening dus ingebed en ondergeskik aan die reëls wat in die groep bestaan. Indien fokus geproduseer of gereproduseer word sal die struktuur dus ook geproduseer of gereproduseer word. Dit het na my mening tot gevolg dat institusionalisering, de-institusionalisering en herinstitusionalisering sal plaasvind.

Dit is egter nie net die fokus wat 'n invloed het op die struktuur nie, maar ook die sosiale konteks waarin die groep bestaan. Wanneer die sosiale konteks verander het dit 'n invloed op die reëls van die groep. Indien die reëls gewysig word, het dit weer 'n invloed op die struktuur van die groep. Die sosiale konteks het dus ook 'n sterk invloed op die struktuur van 'n groep.

Herstrukturering is dus 'n aanhoudende proses wat ingebed is in die praktiese (sosiale) eise van 'n samelewing in 'n spesifieke konteks. Ook die kerk, as 'n sosiaal-godsdienstige verskynsel, kan daarom herstrukturering nie vryspring nie. Hierdie proses is ook in die kerk nodig ten einde struktuur te gee om sodoende orde (in die kerk) te handhaaf. Die konkretisering van hierdie orde in die kerk vind neerslag in onder andere 'n kerkorde en in erediensordes. Hierdie gevolgtrekking sal in Hoofstuk 7 breedvoerig bespreek word ten einde die weg te baan vir die institusionalisering van *charisma* as hulpmiddel in die vorming van 'n eietydse ampsbegrip getrou aan die opdrag van Jesus.

### **3.3.3 Kritiek teen Giddens se struktureringsteorie**

Daar word vanuit verskeie oorde kritiek teen Giddens se struktureringsteorie uitgespreek. Hierdie kritici kan basies in vier groepe ingedeel word: 1) dié wat ten gunste is van 'n sosiologiese benadering wat deur Giddens gekritiseer word (Turner 1986:969; 975-977; 1987:157; 160; 1990:107-110; 112-114); 2) diegene wat nuwe alternatiewe benaderings ontwikkel (Archer 1990; Cohen 1989:56-83); 3) dié wat oordeel dat die struktureringsteorie irrelevant is vir enige empiriese navorsing (Gregson 1989, Stinchcombe 1990); en 4) diegene wat oordeel dat struktureringsteorie van Giddens duideliker uitgespel behoort te word (Thompson 1981:ix; 1984:vii; 128; 148-172; 1989: 56-76; Cohen 1987, 1989).

### 3.4 Leierskap

Holmberg (1978:128) is van oortuiging dat leierskap en outoriteit dikwels gelykgestel word aan mekaar. Hierdie gelykstelling maak leierskap deel van die onsigbare struktuur van die groep. Holmberg verwys in hierdie verband na Weber se beskrywing van leierskap waarin verskillende tipes leierskapverhoudinge geklassifiseer word onder “charismatiese outoriteit”.

Holmberg moet gelyk gegee word in sy kritiek teen Weber. Volgens my oordeel kan leierskap en outoriteit nie aan mekaar gelykgestel word nie. Die rede hiervoor is dat outoriteit onderliggend is ten opsigte van leierskap en dat ’n outoriteitsverhouding en leierskapverhouding van mekaar verskil. Die verskil lê in die feit dat ’n outoriteitsverhouding afdwingbaar is en ’n leierskapverhouding vrywillig. Sodra legitimiteit, wat saam met outoriteit in die onsigbare struktuur van ’n groep lê, saam met die outoriteit gebruik word, word die moreel aanvaarbare norm van die samelewing deel van die uitoefening van die outoriteit. Dit plaas die outoriteit in ’n positiewe lig en beteken dat hierdie outoriteit nie meer afgedwing word nie, maar eerder die ruimte laat vir volgelinge om hulle eie keuse uit te oefen ten einde deel van die groep te wees of nie.

In ’n outoriteitsverhouding waar legitimiteit deel van die verhouding is sal groeplede na die leier luister en hom gehoorsaam omdat hulle beseft dat die leier die kundige in sy/haar veld is. Die rede vir hulle gehoorsaamheid sal dus nie wees omdat hulle as gevolg van die leier se outoriteit gedwing word om hom/haar te gehoorsaam nie.

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat alhoewel daar ’n verskil is tussen ’n outoriteitsverhouding en ’n leierskapverhouding, ’n outoriteitsverhouding waarvan legitimiteit deel is wel gesien kan word as ’n leierskapsverhouding. Die gehoorsaamheid in hierdie groep is volgens Holmberg (1978:129) vrywillig en nie onvoorwaardelik soos in ’n outoriteitsverhouding nie. Hy verwoord dit soos volg: “But the real difference between an authority relation and a leadership relation is that while the latter is voluntary, the former is not: the internalised and socially upheld group norm that is a duty to obey the legitimate ruler constrains the subordinates to obey him” (Holmberg 1978:129).

#### 3.4.1 Charismatiese leierskap

Volgens Holmberg (1978:141-142) kan charismatiese leierskap in sy suiwerste vorm gedefinieer word as ’n verhouding tussen ’n leier en sy volgelinge wat

gekenmerk word deur 'n hoë mate van emosionele kognitiewe identifikasie van die groepslede met die leier se doel wat nagestreef word. Emosionele houdings wat ook kenmerke kan wees van ander tipes leierskap verhoudings,<sup>84</sup> word in die geval van charismatiese leierskap verhoog tot 'n baie hoë intensiteit. Voorbeelde hiervan is goedgesindheid en toegeneentheid tot die leier wat ontwikkel in 'n verknogtheid aan die leier. Navolging van die leier kan ontaard in 'n tipe godsdienstige navolging. Bewondering vir die leier verander in 'n oorweldigende ontsag vir die leier. Respek vir die leier verander in hoogagting en eerbied. Die vertroue wat die groeplede in die leier het verander in blindelinge geloof in en navolging van die leier.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Hier kan verwys word na die leierskap van byvoorbeeld Jesus, Napoleon, waansinniges, politieke opswepers en profete (kyk Holmberg 1978:128).

<sup>85</sup> Hier kan verwys word na die leier van die religieuse sektegroep *The Branch Davidians*, David Koresh. David Kores (17 Augustus 1959 - 19 April 1993) is gebore as Vernon Wayne Howell. Hy het homself gesien as die laaste profeet van die *Branch Davidians*. Op 15 Mei 1990, dieselfde jaar wat Koresh leier word van die *Branch Davidians*, verander hy sy naam wettig na David Koresh. Hy het moeilike kinderjare gehad en as student sukkel hy om te lees en skryf as gevolg van disleksie. In sy junior jaar verlaat hy hoërskool en ontvang spesiale onderrig. Hy bestudeer die Bybel en memoriseer groot dele van die Bybel. As deel van die *Southern Baptist Church* voer hy aan dat hy 'n wedergebore Christen is. Kort daarna, op twintigjarige ouderdom, sluit hy aan by die Sewende dag Adventiste, waarvan sy ma ook 'n lidmaat was. Koresh is later uit die kerk geban omdat hy probleme onder die jongmense veroorsaak het. In 1981 sluit hy aan by die *Branch Davidians* in Waco, Texas. Hierdie sektegroep het in die 1950s ontstaan uit 'n ander sektegroep *The Sheperd's Rod* wat in die 1935 afgesplinter het van die Sewende Dag Adventiste. Die *Branch Davidians* vestig in 1955 hulle hoofkwartier tien myl buite Waco, Texas en noem dit Berg Karmel. In 1983 sê Koresh dat hy die gawe van profesie ontvang het. Lois Roden, leier van die groep, laat vir Koresh in 1983 toe om teenoor die groep te begin preek. Koresh se boodskap was in stryd met dit wat die *Branch Davidians* geglo het en ongemak in die groep veroorsaak. George Roden wie se intensie dit was om die volgende leier van die groep te word, het Koresh gesien as 'n indringer. Tydens die magstryd tussen George Roden en David Koresh, dwing Roden wat oordeel dat hy die grootste ondersteuning van die groep het, vir Koresh met geweld van die eiendom af. As gevolg van hierdie gebeure en die wegbeweeg van die oorspronklike filosofie van die groep, splinter 'n groep onder leiding van Charles Joseph Pace af en vestig hulle in Gadsden, Alabama. Koresh en vyf en twintig van sy volgelingen het hulle gevestig in Palestine, Texas. Daar het hulle vir bykans twee jaar in busse en tente gewoon. Koresh het 'n sending onderneem om nuwe lede te werf in Kalifornië, die Verenigde Koninkryk, Israel en Australië. Koresh het, net soos die stigter van die beweging, Victor Houteff, die visie gehad dat hulle die instrumente is waardeur die koninkryk van Dawid weer gevestig moet word. Tot en met 1990 het Koresh geglo dat dit in Israel sal gebeur, maar in 1991 was hy oortuig dat eerder in die VSA sal wees. Volgens hom sal die profesie van Daniël vervul word in Waco en dat *Mount Karmel* die sentrum van die nuwe koninkryk van Dawid sal wees. In Palestine, Texas het Koresh gesorg dat almal wat deel van die beweging was gedwing is om van hom alleen afhanklik te wees. Al die bande met hulke familie moes gebreek word. Teen hierdie tyd het Koresh die boodskap verkondig dat hy 'die Seun van God' is en ook die Lam wat die sewe seëls (Open 5:1) kan oopmaak. Tot en met 1986 leer Koresh dat monogamie die enigste aanvaarbare huwelik is, maar dat poligamie slegs vir hom toegelaat word. Hy preek in September 1986 dat hy geregtig is op 140 vrouens. In 1987 begin George Roden se gewildheid afneem. Hy probeer dit regstel deur vir Koresh uit te daag om dooies op te wek. Roden het 'n liggaam opgegrawe om die opwekking op te oefen. Koresh en sy volgelingen het *Mount Karmel* gekoop nadat dit as gevolg van Roden se agterstallige inkomste belasting te koop aangebied is. Koresh en sy volgelingen het *Mount Karmel* hernoem na *Ranch*

In so geval kan die leier niks verkeerd doen in die oë van sy groep nie. Alles wat die leier sê en al die opdragte wat gegee word word beskou as die absolute waarheid, en word die leier gesien as 'n bron van waarheid en krag.

Die teenstand teen charismatiese leiers is net so intens soos die navolging van sodanige leiers. Holmberg (1978:142) verwoord dit soos volg: "It is not unusual for a charismatic leader to be opposed as vehemently as he (sic!) is supported: to his opponents he may appear a veritable devil, to his followers a demigod."

Die legitimitieit wat tot die onsigbare struktuur van 'n groep behoort, waarna vroeër verwys is, kan in 'n verhouding waar charismatiese leierskap bestaan wel 'n negatiewe betekenis kry. Die groep kan glo dat dit vir 'n leier legitiem is om sy/haar wil af te dwing op die groep en dat ongehoorsaamheid van die groep aan die leier heeltemaal buite die kwessie is.

### 3.5 Mag/otoriteit

Die derde van faset wat universeel in alle groepe teenwoordig is, is mag/otoriteit. Mag/otoriteit was aanwesig in groepe in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing en is steeds aanwesig in groepe vandag. Hierdie verskynsel het nie verdwyn nie, maar leef saam met die mensdom deur die geskiedenis.

Omdat dit bestaan het in die verlede en vandag steeds deel is van groepe se dinamiek bestaan die gevaar dat die Jesusverhaal en dit wat Jesus leer ingedwing kan word in magstrukture van vandag. Dit sou beteken dat die eie unieke mag/otoriteit wat aanwesig was in die beweging rondom Jesus van sy karakter ontnem word en geforseer word om iets te wees wat dit nie is nie, en iets te sê wat nie die bedoeling van die skrywer was nie. Dit is daarom nodig

---

*Apocalypse*. Op 28 Februarie 1993 beleër die *Bureau of Alcohol, Tobacco and Firearms Mount Carmel (Ranch Apocalypse)*. Tydens die beleg stuur Koresh 'n video opname aan die owerheid waarin mense wat saam met hom in die sentrum was, kinders ingesluit, sê dat hulle nie teen hulle wil daar gehou word nie maar dat dit hulle eie keuse is. Hierdie beleg duur 51 dae waarna toestemming gegee word dat Koresh en sy volgelinge met geweld uit die sentrum verwyder moet word. 'n Brand ontstaan en Koresh saam met ses en sestig van sy volgelinge kom om in die brand. Sewentien van die slagoffers was onder die ouderdom van sewentien (kyk Samples, Kenneth et al 1994. *Prophets of the apocalypse: David Koresh and other American Messiahs*. Grand Rapids: Baker; [http://en.wikipedia.org/wiki/David\\_Koresh](http://en.wikipedia.org/wiki/David_Koresh); <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/waco/davidkoresh.html>).

om die mag/otoriteit in die beweging rondom Jesus te ondersoek ten einde daarin iets te identifiseer wat bruikbaar is vir die kerk vandag.

Alvorens mag/otoriteit in die beweging rondom Jesus bespreek word, sal dit die moeite loon om eers ondersoek in te stel na die sosiale wetenskappe se beskrywing daarvan. Hieruit sal dit duidelik word dat daar verskeie vorms van mag/otoriteit bestaan. Uit hierdie verskillende vorms sal verder 'n afleiding gemaak kan word ten opsigte van watter tipe otoriteit in die Jesusbeweging teenwoordig was. Dit sal verder tot hulp wees om die dinamiek binne die Jesusbeweging beter te verstaan en gevolgtrekkings te kan maak ten opsigte van die bedoeling van Jesus se woorde, veral wanneer dit geplaas word binne die konteks van watter tipe mag/otoriteit gefigureer het binne die beweging rondom Jesus.

Die vraag na die tipe mag/otoriteit in die beweging rondom Jesus, ten einde dit beter te verstaan en ook die waarde daarvan vir die kerk vandag, is uiters relevant omdat institusionalisering en de-institusionalisering 'n aanhoudende proses is. Dreyer (2002:625) maak hieroor die volgende stelling: "De-institutionalisation is a post-modern demystifying process, by means of which church and society can be restructured today."

### **3.5.1 Mag en dominansie**

Weber (1968a:61) onderskei tussen mag en dominansie deur onderskeidelik daarna te verwys as *Macht* en *Herrschaft*. Volgens Weber kom mag neer op die moontlikheid dat 'n lid van 'n groep 'n eie agenda het en sy/haar eie wil uitvoer ten spyte van teenstand in die groep. "Power is the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance, regardless of the basis on which this probability rests" (Weber 1968a:53). Dominansie is 'n subkategorie van mag (Weber 1968a:53; 1976:28). Dominansie kom voor wanneer bepaalde lede van 'n groep 'n opdrag wat deur sommige van die groeplede gegee word, gehoorsaam.

Weber oordeel dat otoriteit (*Autorität*) ingebed is in dominansie (*Herrschaft*) en baie meer beperk is as dominansie. Die hoofrede waarom groeplede die leier van die groep in so geval gehoorsaam, is omdat hulle glo in die leier se legitimiteit. Legitimiteit gaan dominansie dus vooraf. 'n Groepleier kan nie dominant in die groep wees indien hy/sy nie legitimiteit het in die oë van



die groepslede nie. Holmberg (1978:125) verwoord dit soos volg: “Domination’ thus signifies a power relation that is legitimate and institutionalized.” Die afleiding kan ook gemaak word dat ’n persoon slegs dominansie as eienskap kan hê in relasie tot ander persone. Die eienskap van dominansie is dus ondergeskik aan die legitimitieit wat iemand as leier het. Indien die leier hierdie legitimitieit of geloofwaardigheid verloor sou dit beteken dat hy daarmee saam ook sy dominansie in ’n groep gaan verloor.

### **3.5.2 Onderskeid tussen mag (dominansie) en outoriteit**

Alhoewel outoriteit in Weber se verstaan daarvan dui op mag, moet mag en outoriteit volgens Holmberg (1978:126) duidelik van mekaar geskei word. Hierdie skeiding vind volgens hom plaas wanneer outoriteit en dominansie van mekaar geskei word. Die rede vir hierdie onderskeid is heel waarskynlik omdat dominansie ’n subkategorie van mag vorm. Om mag en outoriteit van mekaar te skei sal uiteraard ook ’n skeiding tussen outoriteit en dominansie tot gevolg hê. Die verskil tussen outoriteit en dominansie lê volgens Holmberg (1978:126) in die feit dat dominansie ’n kwaliteit is wat behoort tot ’n sosiale sisteem, terwyl outoriteit die kwaliteit is van ’n persoon of groep persone. Hy voer hierdie gedagte verder wanneer hy sê dat outoriteit die manifestasie van sluimerende dominansie is (Holmberg 1978:126).

Alhoewel dominansie tot ’n sosiale sisteem behoort en outoriteit die kwaliteit van ’n persoon is, kan uit Holmberg se gedagte die afleiding gemaak word dat daar wel ’n relasie bestaan tussen outoriteit en dominansie. Hierdie relasie word myns insiens ook gevind in die relasie tussen die groepslede en die groepleier(s). Hierdie relasie manifesteer in die gehoorsaamheid van die groepslede aan die groepleier(s). Die leier gee ’n bevel en die leier en die groepslede verwag dat dit gehoorsaam sal word op grond van die outoriteit van die groepleier(s). Dominansie is dus onderliggend aan die outoriteit van die groepleier(s) se bevel. In hierdie verband verwys Holmberg (1978:126) na die volgende stelling van Hennen-Prigge: “Authority is the manifestation of that latent domination”.

Hierdie soort gehoorsaamheid kan ook gebaseer wees op die feit dat die ondergeskikte groeplid ’n bewys het dat dit die beste is om gehoorsaam te wees aan die opdragte wat aan hom/haar gegee word deur die groepleier(s).



Dit beteken verder dat die groeplid weet dat hy/sy baat kan vind daarby om hierdie opdragte te gehoorsaam. Hierdie bewys wat die groeplid het dat dit in sy eie belang sal wees om die opdragte wat hy ontvang te gehoorsaam, noem Holmberg (1978:127) *Bewährung*.

In 'n groepstruktuur tref (Holmberg 1978:126-128) onderskeid tussen sigbare en onsigbare struktuur. In die sigbare struktuur setel outoriteit en in die onsigbare struktuur dominansie. Die afleiding word hieruit gemaak dat outoriteit, omdat dit setel in die sigbare struktuur, dominant is ten opsigte van dominansie. Die rede vir hierdie afleiding is omdat die outoriteit sigbaar is en sigbaar word in die manier waarop die leier(s) die groep lei. Dominansie is dus, omdat dit setel in die onsigbare struktuur van die groep, ondergeskik aan die outoriteit van die groepleier(s). Dit kan nie 'n invloed uitoefen op die groepslede vanaf die groepleier(s) se kant nie, juis omdat dit nie op die voorgrond staan nie, en deel is van die onsigbare struktuur van die groep.

Dit is interessant dat Holmberg outoriteit in die sigbare struktuur plaas en dominansie in die onsigbare struktuur terwyl hy ook van mening is dat dominansie tot 'n sosiale sisteem behoort en outoriteit 'n eienskap van 'n persoon is. Vir outoriteit om dan uit te styg bo dominansie en sigbaar te word waar dominansie onsigbaar is, sal dit deur 'n sterk persoon gedoen moet word omdat hy/sy as individu kompeteer teen 'n sosiale sisteem.

Dominansie hoef egter nie beperk te word tot 'n sosiale sisteem nie. Dominansie kan ook deel wees van 'n individu se eienskappe. Wanneer 'n groep deur die leier(s) oorreed word dat dit wat vir die een of twee persone die beste sal wees iets is waarby die hele groep sal baat vind, het die groepleier die groep oorreed deur onder andere dominansie. Op grond van wat vroeër gesê is oor ideologie, kan die gevolgtrekking gemaak word dat dominansie deel is van ideologie. In hierdie sin word dominansie negatief beoordeel omdat dit misbruik word ten einde te slaag in die doel wat vir een of twee persone die beste sal wees. Dit is na my mening ook 'n misbruik van outoriteit.

Nog 'n kwaliteit wat deel is van die struktuur van 'n groep is legitimiteit. Holmberg (1978:128) plaas legitimiteit (*legitimacy*) binne die onsigbare struktuur van 'n groep, naamlik dominansie. Hy verduidelik legitimiteit deur daarna te verwys as die kwaliteit om in ooreenstemming te wees met dit wat

die norm is van wat reg is. “Legitimacy is the quality of being in accordance with the norm of ‘rightness’” (Holmberg 1978:128).

Wanneer legitimititeit, soos beskryf deur Holmberg, deel is van die onsigbare struktuur van ’n groep, naamlik dominansie, hoef dominansie nie uit die staanspoor as negatief beoordeel te word nie. Dominansie in ’n groep kan positief wees en bydra tot die welwees van die groep indien dit aanhaak by die legitimititeit wat binne die groep bestaan. So sal dominansie plaasvind, en ook deur die groepleier(s) uitgeoefen word, binne die norm van wat reg is.

Holmberg (1978:133) voer verder aan dat in ’n outoriteitsverhouding groepslede moet beseef dat die onderliggende dominansie in die groep legitiem is. As daar nie aan hierdie eis toegegee word nie, sal een van drie dinge gebeur: daar sal nie meer outoriteit in die groep wees nie, die verhouding tussen die groepleier(s) en groepslede sal tot niet gaan of die verhouding sal verander in ’n ander tipe verhouding. Indien die groepslede glo dat die groepleier(s) die vermoë het om die belange van die groep tot uitvoer te bring, terwyl dit nie so is nie, staan die outoriteit van die groepleier bekend as ’n “valse outoriteit”. Wanneer die groepslede ontdek dat die leier(s) se opinie of waardes geen sosiale geldigheid meer het nie, sal die outoriteit tot niet gaan en sal die groep ophou om te bestaan, of ’n ander leier kry.

Holmberg tref ook ’n onderskeid tussen legitimititeit (*legitimacy*) en wetlikheid (*legality*). Wetlikheid is die kwaliteit om in ooreenstemming te wees met die wet, waar legitimititeit die kwaliteit is om in ooreenstemming te wees met die norm van wat reg is. Wetlikheid veronderstel volgens Holmberg (1978:128) ’n formalisering wat nie noodwendig deur legitimititeit veronderstel word nie en ook nie deel van legitimititeit is nie. Die rede hiervoor is die feit dat die wet meer bindend is as ’n norm wat in ’n sekere situasie sal geld. Wetlikheid/wettigheid pas ook binne ’n groter struktuur wat deur ander strukture in stand gehou word, waar legitimititeit dui op ’n norm wat nie noodwendig deur strukture in stand gehou word nie. Wetlikheid is dus meer geïnstitusionaliseer as legitimititeit.

Tog kan legitimititeit in ’n groep ook institusionalisering tot gevolg hê omdat die norm wat deur ’n groep neergelê is die reëls word waarbinne hierdie groep optree en opereer. Die stelling is reeds vroeër gemaak dat fokus die grootste faktor is in die vorming van ’n struktuur. Dus het legitimititeit, wat nie so

afdwingbaar is soos wetlikheid nie en wat op sig self nie 'n formalisering is nie, tog 'n formalisering, of te wel institusionalisering tot gevolg.

Om outoriteit te sien as 'n vorm van mag is in die verlede sterk gekritiseer omdat die verskil tussen mag en outoriteit nie duidelik gedefinieer kan word nie. Om outoriteit te verduidelik verwys Holmberg na Bendix (1960:295). Bendix analiseer Weber se definisie van dominansie (*Herrschaft*) en lig vyf komponente uit. Hierdie vyf komponente is die leier, die ondergeskiktes, uitdrukking van die leier se wil om die gedrag van die ondergeskiktes te beïnvloed, onderwerping van die ondergeskiktes en die onderskeiding tussen mag en dominansie. Die eerste vier van hierdie komponente is teenwoordig in enige magsverhouding. Dit is slegs wanneer iemand outoriteit uitoefen wanneer die vyfde element deel word van die magsverhouding.

Daar kan dus gesê word dat die onderskeiding tussen sigbare en onsigbare struktuur (mag en dominansie) duidelik gemaak word slegs wanneer outoriteit uitgeoefen word, maar nie wanneer gewone mag in 'n groep uitgeoefen word nie.

Holmberg (1978:127) oordeel verder dat outoriteit ook 'n element van rasionaliteit kan bevat. Die rasionaliteit vind volgens hom neerslag in die magsverhouding tussen die leier en die groepslede. Daar is iets in die leier se persoonlikheid wat maak dat die groepslede aan hom ondergeskik sal wees. Hy oortuig ander om aan hom onderdanig te wees deurdat hy hulle oortuig dat dit vir hulle die beste sal wees. Hierdie magsverhouding kan dan volgens Holmberg (1978:125) beskryf word as 'n verhouding wat bepaal word deur 'n sekere tipe rasionaliteit.

Die opvallendste kenmerk van outoriteit is die verhouding wat daar bestaan tussen outoriteit en rede (Holmberg 1978:127). Outoriteit is gegrond in die vertrouwe wat ondergeskiktes in hulle leier het. Holmberg voer dit ook as rede aan waarom 'n outoriteitsverhouding gewoonlik 'n permanente verhouding is. In hierdie verhoudings is die groeplede se vertrouwe in die kennis van die leier groter as die vertrouwe in hulle eie insig. Dit het tot gevolg dat die groeplede alles wat hulle tot op hierdie stadium geglo het as waar, sal agterlaat en slegs sal vertrou op die leier se insigte en kennis. Die groepslede sien dus die groepleier se kennis en insig as verhewe bo hulle eie kennis. Hulle eie kennis en insig is in hulle oë minderwaardig. Hierdie verskynsel kom gewoonlik voor in

godsdienslike groepe. Die groepslede vertrou die leier in hierdie groepe baie makliker as in ander groepe omdat meta-rasionele opinies baie moeiliker betwyfel word as rasonale opinies.

Holmberg (1978:134-135) som outoriteit ten slotte soos volg op:

To sum up: "Authority" signifies a type of social relation between at least two persons where one is the ruler. The relation is based on a latent structural principle termed "domination" which places the actors in their respective positions. An authority relation is distinguished from power relation by the fact that the subordinate is caused to assent to the ruler's order, not by external constraint or out of sheer calculative interest, but out of conviction. This conviction is part of a socially valid and thus objective body of reason (ratio), which says, both to the ruler and to the subordinate, that the ruler is entitled to give orders and that it is the moral duty of the subordinate to obey and recognize the legitimacy of the ruler's position and orders. The ruler's communications, within the sphere where he is the ruler, are credited with being capable of reason elaboration. This is upheld, not by a permanent and explicit rational demonstration of this capacity, but mostly by indirect means that inspire the subordinate's trust in the ruler's legitimacy.

(Holmberg 1978:134-135)

### **3.5.3 Max Weber se tipologie van outoriteit**

Max Weber (1968:215; 1976:124, kyk ook Dreyer 2002:627) formuleer outoriteit in terme van 'n tipologie wat hy legitieme dominansie noem. Hierdie tipologie van legitieme dominansie bestaan uit rasonale of wetlike dominansie, tradisionele dominansie en charismatiese dominansie.

- **Rasonale of wetlike dominansie**

Die legitiemiteit van hierdie tipe dominansie berus op die aanvaarding van die wetlikheid van fokus en die posisie waarin die leier(s) van 'n groep staan om bevele te kan gee. Hierdie dominansie/otoriteit eksisteer volgens Dreyer (2002:627) deur middel van die implementering en toepassing van wette deur gesagstrukture. Hierdie is dus 'n baie gestruktureerde dominansie met verwysing na die onderskeid wat vroeër getref is tussen legitiemiteit en wetlikheid.

- **Tradisionele dominansie**

Die legitiemiteit van hierdie dominansie berus op 'n gevestigde aanvaarding van eeue-oue tradisies. Die leier(s) wat legitiemiteit uitoefen doen dit onder die

outoriteit van hierdie tradisies. Dit gaan dus hier om die leier(s) wat sy outoriteit beoefen in voortsetting van sekere tradisies. Die outoriteit is dus gesetel in die tradisie en nie in die leier nie. Die leier(s) word dus in 'n mate ook beskerm deur hierdie tradisie om twee redes. Enersyds word die tradisie nie bevraagteken nie, en andersyds streef hy/sy nie die doel na soos wat gestel is toe die groep gevorm is nie, maar gaan dit eerder oor die instandhouding van 'n sekere tradisie. As voorbeeld van hierdie dominansie/otoriteit kan verwys word na die *pater familias* waar 'n persoon outoriteit gehad het as gevolg van sy posisie in die familie en dit word deur die res van die familie so aanvaar.

- Charismatiese dominansie

Die legitimiteit van charismatiese dominansie/otoriteit berus nie op 'n amp, posisie of status nie, maar op die buitengewone individuele kwaliteite van mense (Dreyer 2002:627). In hierdie geval het die leier 'n buitengewone gawe wat die groeplede nie het nie. Hierdie gawe van die groepleier het tot gevolg dat die groeplede die leier aanhang en respek vir die leier het. Die groep se gehoorsaamheid aan die leier is in hierdie geval gesetel in 'n persoonlikheidseienskap, of te wel *charisma* van die leier.

Hierdie outoriteit vind volgens Dreyer (2002:627) gewoonlik neerslag wanneer die gevestigde stelsel uitgedaag word deur byvoorbeeld 'n revolusie. 'n Charismatiese leier vind sy volgelinge in mense wat glo dat dit wat die nuwe leier hulle kan bied baie beter is as die huidige stelsel en dit wat hulle op die oomblik by die huidige stelsel kan baat. Die charismatiese outoriteit van hierdie leier word mettertyd 'n tradisionele en normatiewe outoriteit.

Kritiek wat teen hierdie tipologie van Weber uitgespreek is (Friedrich 1963:235; Sternberger 1968:247), is dat die drie tipes dominansie<sup>86</sup> nie duidelik van mekaar te onderskei is nie.<sup>87</sup> Weber (1968a:262-264; 1976:153-155) het op hierdie kritiek geantwoord deurdat hy hierdie tipering verduidelik as 'n analitiese klassifikasie. Indien Weber se analitiese klassifikasie reg verstaan

---

<sup>86</sup> Rationele of wetlike dominansie; tradisionele dominansie en charismatiese dominansie

<sup>87</sup> Van die kritiek teen Weber se drie tipes van dominansie is dat dit die idee van tradisie vooronderstel wat impliseer dat alle tipes dominansie geheel of gedeeltelik tradisionele dominansie is. Ander kritiek was dat alle vorms van dominansie 'n charismatiese element bevat. Samevattend kan die stelling dus gemaak word dat die kritiek teen hierdie drie tipes dominansie wat Weber identifiseer, is dat dit nie logies onderskeibaar van mekaar is nie.

word beteken dit dat hy juis die verskillende tipes dominansie op so 'n manier van mekaar onderskei het, dat hy in hierdie onderskeid die ooreenkomste tussen die drie verskillende tipes dominansie kan aantoon.

### 3.6 Samevatting

'n Groep ontstaan wanneer iemand, gewoonlik die potensieële groepleier, iets identifiseer wat moet verander. Die sukses van hierdie nuwe groep hang nie net af van wat dit is wat moet verander nie, maar ook hoe die groepleier hierdie verandering of visie aan die groep kommunikeer. Die leier moet die vermoë hê om hierdie verandering of visie so aan die groep te kommunikeer dat hulle daardeur oortuig word dat die verandering wel nodig is.

Groepvorming bestaan gewoonlik uit vyf fases wat voorafgegaan word deur 'n fase wat die 'vooraf fase' genoem kan word. In hierdie 'vooraf fase' word daar reeds iets van die identiteit van die potensieële groeplede sigbaar wanneer dit wat moet verander word, geïdentifiseer word.

Daarna volg die vyf fases (*forming, storming, norming, performing, adjourning*). Die vyfde fase in groepvorming, dié fase waarin die groep ontbind (*adjourning*), dui nie altyd noodwendig die einde aan van die saak waarvoor hierdie groep hom beywer het nie. In hierdie fase word onsekerheid van groepslede 'n werklikheid. Die rede hiervoor is omdat die groep wat aan groepslede geborgenheid en identiteit gegee het, nie meer bestaan nie. Die moontlikheid bestaan dat 'n nuwe groep gevorm kan word waarvan sommige van die lede van die vorige groep deel is.

Drie fasette is universeel tot alle groepe, naamlik struktuur, leierskap en mag. Die struktuur in 'n groep word grotendeels bepaal deur die reëls wat in die groep geld. Die struktuur van die groep het ook 'n sekere orde in die groep tot gevolg. Soms gebeur dit dat die doel van die groep belangriker word as die rolspelers in die groep. Aan die anderkant kan dit ook gebeur dat die struktuur van die groep belangriker kan word as die aksies wat die groep uitvoer. Dit kan die gevolg hê dat die aksies van die groep gesmoor word deur die struktuur en dat alles wat die groep hom ten doel gestel het in 'n struktuur stol.

Wanneer 'n struktuur van 'n bepaalde groep nie meer relevant is nie kan 'n nuwe struktuur in die groep ontstaan. Dit gebeur gewoonlik op grond van reëls wat verander en die situasie van die tyd wat moontlik 'n nuwe struktuur eis. Hier

is ook verwys na die sirkelgang van institusionalisering, de-institusionalisering en her-institusionalisering.

Die onderskeid tussen mag en outoriteit is ook hier van belang. Dominansie en outoriteit is twee komponente wat deel uitmaak van mag. Onderskeid word ook getref tussen sigbare en onsigbare struktuur. Mag en outoriteit kan in die sigbare struktuur ingedeel word en dominansie en legitimiteit in die onsigbare struktuur.

Die proses van die ontstaan van kleingroepe deur die vyf fases wat genoem is, asook die plek van mag en outoriteit binne hierdie groepe sal vervolgens gebruik word om meer duidelikheid te kry oor hoe dit gefunksioneer het in die beweging rondom Jesus, die Pauliniese kerk, die deuterio-Pauliniese kerk, die Pastorale Briewe.



## HOOFSTUK 4

### GROEPSDINAMIEK VAN EN *CHARISMA* IN DIE BEWEGING RONDOM JESUS

Die fokus van hierdie Hoofstuk is om die dinamiek in die beweging rondom Jesus te beskryf in terme van Malina se teorie van kleingroepvorming. Die tipe leierskap wat in hierdie beweging gefunksioneer het, sal ook aan die orde kom. Die tese van hierdie studie is onder andere dat bevindinge in hierdie verband van nut kan wees om die huidige verstaan en funksionering van die amp in die NHKA te evalueer. Hierdie oortuiging word gebaseer op 'n verdere tese wat reeds aan die orde gekom, te wete waar daar van die vooronderstelling uitgegaan word dat daar in Jesus se oproep tot dissipelskap 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is. Hierdie oproep behoort die grense te wees waarbinne die Kerk riglyne stel vir die praktiese uitvoering van die amp binne sy eie unieke omstandighede van vandag.

#### 4.1 Inleiding

Voordat die tekste van die Nuwe Testament ondersoek word om moontlike leierskapstyle te identifiseer is dit eers nodig om 'n toepaslike model oor leierskap daar te stel aan die hand waarvan die dokumente van die Nuwe Testament gelees kan word (Malina 2002:3). Modelle dien as scenario's waarbinne tekste ondersoek kan word. Dit vervul dus 'n heuristiese funksie. Malina (2002:4) is verder van die oortuiging dat, in 'n bewustelike poging om 'n etnosentristiese en anakronistiese lees van die tekste van die Nuwe Testament te vermy, die historiese Jesus ondersoek moet word by wyse van 'n sosiaalwetenskaplike interpretasie. Hiermee bedoel hy dat 'n toepaslike model teruggeprojekteer word na die eerste-eeuse Mediterreense kultuur. Wat in hierdie verband belangrik is, is om te waak teen anakronismes en etnosentrismes wanneer die gekose model teruggeprojekteer word. Om dit te

verhoed stel Malina (2008:5) voor dat tekste deur anti-anachronistiese filters gelees word (kyk Malina 1997:151-178; Elliott 1993;<sup>88</sup> May 1997:199-214).

May (1997:199-203) sluit by Malina aan deur wat Malina betoog op die gelykenisse wat Jesus vertel het van toepassing te maak. Hy sê dat daarteen gewaak moet word om nie die gelykenisse wat Jesus vertel het uit hulle leefwêreld uit te haal en net so in ons leefwêreld van vandag te interpreteer nie. May (1997:199) verwoord dit soos volg:

Even those interpreters who seek to engage some aspect of the social and cultural world of the parable often do so by simply equating the social values in the first-century world with ones in the twentieth-century

---

<sup>88</sup> Elliott waarsku in hierdie verband dat tekste nie buite hulle oorspronklike kontekste gelees moet word nie, maar dat die oorspronklike sosiale, ekonomiese en politiese kontekste in ag geneem moet word. Wanneer dit nie gebeur nie kan daar maklik in die slaggate van etnosentrisme of anachronisme getrap word. Daar bestaan volgens Elliott verskeie hulpmiddels om te verseker dat tekste binne hulle oorspronklike konteks gelees word sodat die boodskap wat bedoel was vir die oorspronklike lesers ook hoorbaar kan word vir lesers vandag. Die hulpmiddels waarna Elliott verwys is tekskritiek (Bybeltekste word gesien as versamelings van tekste, elkeen met 'n eie agtergrond en boodskap), literêre kritiek ('n Bybelteks word bestudeer as 'n literêre produk wat gevorm is deur verskeie literêre gebruike van die skrywers daarvan), historiese kritiek (die bestudering van die teks as 'n historiese dokument wat deur historiese gebeure beïnvloed is), vorm- en tradisiekritiek (die teks word bestudeer as 'n dokument wat bestaan uit verskeie vorms en bronne van kommunikasie in 'n tyd wat die teks waarin dit vervat is voorafgegaan het), redaksiekritiek (bestudeer die teks as 'n kreatiewe kombinasie en redigering van verskeie tradisies) retoriese kritiek (bestudeer die manier waarop die teks saamgestel en gekomponeer is ten einde die leser te oortuig van die saak wat ter sprake is) en teologiese kritiek (bestudeer die teks as 'n verwoording van iemand se geloof in God en verskeie ander religieuse sake). Sosiaal-wetenskaplike kritiek bestudeer die teks beide as refleksie en respons op die sosiale en kulturele milieu waarin dit geproduseer is. Die doel van hierdie kritiek is om die implisiete en eksplisiete betekenis van die teks vas te stel. Die betekenis van die teks is onder andere gevorm deur die sosiale en kulturele sisteme van beide die outeur en die ontvangers. 'n Sosiaalwetenskaplike analise van die teks gaan altyd hand aan hand met die studie van die sosiale en kulturele sisteme waarbinne hierdie tekste geproduseer is en wat die raamwerk vir hulle betekenis vorm. Dit is uiters noodsaaklik om die verskillende tipes kritiek, oftewel filters, op 'n teks toe te pas, juis omdat die antieke tekste nie sommer net verstaanbaar is vir moderne lesers nie omdat die moderne eksegeet ver verwyderd is van die wêreld waarin die teks ontstaan het. Moderne lesers is ver verwyderd van die geografie, kultuur, konteks en taal waarin die oorspronklike Bybelteks geskryf is. Bybeltekste enkodeer elemente van kulture en sisteme wat onverstaanbaar is vir meeste hedendaagse lesers. Baie van die Ou- en Nuwe Testamentiese tekste is geskryf in hoë konteks-gemeenskappe wat beteken dat dit sekere voorkennis van die leser veronderstel. Alles wat die skrywer wil oordra word nie eksplisiet in die teks gesê nie. Daar moet soms tussen die lyne gelees word. Die skrywer aanvaar bloot dat daar sekere dinge is wat die lesers (moet) weet, en ag dit daarom nie nodig om dit pertinent in die teks te noem nie. Die skrywer aanvaar ook dat lesers dit in berekening sal bring wanneer hulle die teks lees. Tekste wat in hoë konteks-gemeenskappe ontstaan het hou veral die gevaar in dat etnosentrisme en anachronisme deel kan word van die verstaan daarvan, veral wanneer genoemde filters nie toegepas word nie. Ook is dit so dat teologiese belange en kwessies in die verlede daartoe geneig het om die uitleg van tekste te domineer (Elliott 1993:12). Die gevolg van so 'n benadering is dat teologiese idees met historiese feite verwar word en dat die historiese, sosiale en kulturele fasette van tekste gereduseer word tot sosiale en kulturele data wat bloot dien as agtergrondinligting.

world.... Any meaning derived from the original intent of the parable must be tied intimately with its social and cultural setting.

(May 1997:199)

May waarsku daarteen dat die sosiale *realia* van 'n gelykenis<sup>89</sup> en die etnosentriese en anakronistiese lees daarvan<sup>90</sup> die betekenis en verstaan van die gelykenis kan verhinder. Sosiale *realia* kan alleen bydra tot 'n beter verstaan van die gelykenis indien dit gesien word in die spesifieke kulturele omstandighede waarin die gelykenis afspeel. Indien dit nie gebeur nie, kan hierdie sosiale *realia* hindernisse wees wat die verstaan van die gelykenis, asook die relevansie en betekenis daarvan vir vandag, negatief beïnvloed.

In actuality, the interpreter filters all the historical facts of the first century through his or her social colander of the twentieth century. This filtering leads to drawing conclusions based upon one's own social and cultural location. The largest obstacle, therefore, in reading parables is the interpreter himself or herself.

(May 1997:201)

Malina voer ook aan dat sosiaal-historiese navorsing vir baie lank slegs eksegeties gerig was en nie historiografies nie. Dit het meegebring dat tekste geïnterpreteer is sonder dat daar moeite gemaak is met dit wat die skrywer in sy konteks bedoel het.

Dit is daarom belangrik dat die model wat gebruik word om die dinamiek en leierskap in die beweging rondom Jesus te ondersoek of te beskryf nie net die teks sal interpreteer nie, maar ook die historiese gebeure en omstandighede (kulturele waardes en norme) waarbinne die Jesusgebeure

---

<sup>89</sup> Met *realia* verwys May na historiese data wat verband hou met die eerste-eeuse Grieks-Romeinse wêreld. Hy noem hierdie *realia description of social facts*. Hierdie *realia* word gevind in argeologie, epigrafiese studies en tekste (kyk May 1997:200-201).

<sup>90</sup> Hierdie verskynsel kom voor wanneer interpreteerders van die gelykenisse en ander Bybeltekste die enigste wêreld wat vir hulle bekend is, naamlik die tyd en plek waarbinne hulle leef, projekteer na 'n spesifieke Bybelteks. In moderne lesers se poging om die teks te interpreteer kan hulle so die teks onverstaanbaar maak vir die oorspronklike lesers. Met die toepaslike sosiale- en leesscenarios in plek kan 'n interpreteerder van die teks die gevoel, die getuienis en die wêreld van die gelykenis (Bybelteks) ervaar. Volgens Malina (1993:7) dui etnosentrisme op iemand se eie kulturele interpretasie van persone, dinge en gebeurtenisse vanuit 'n ander kultuur. Wanneer hierdie etnosentrisme van toepassing gemaak word op geskiedenis word dit anakronisme genoem. Die kultuur, betekenis van dinge en gedrag van mense in die huidige tyd word geprojekteer na mense en gebeurtenisse in die verlede.

afspeel in berekening te bring wanneer die verhaal in sy geheel sosiaalwetenskaplik geïnterpreteer word.<sup>91</sup>

Volgens Malina (2002:4) is daar verskeie vooronderstellings oor sosialisering en kulturalisering wat gegeld het vir samelewings in die middel van die twintigste eeu. Aangesien van hierdie vooronderstelling universeel is ten opsigte van sosialisering en kulturalisering oor die eeue heen, kan van hierdie vooronderstellings ook van toepassing gemaak word op die beweging rondom Jesus. Hierdie vooronderstellings is die volgende: 1) mense word gesosialiseer en gekulturaliseer in 'n sekere sosiale sisteem, op 'n sekere tyd en in 'n sekere plek; 2) as gevolg van hierdie sosialisering en kulturalisering deel lede van die groep hulle opinies met ander groepslede. Hierdie opinies vind uitdrukking in taal, gebare en gewoontes. Die kommunikasie in hierdie groep word deel van die groep se kultuur. Die groep ontwikkel dus 'n tipe kommunikasie wat eie is aan die groep. Vir verskillende sake sal daar terme wees wat eie is aan die groep en so ontwikkel die groep dus hulle eie dialektiek wat net verstaan kan word binne die kultuur van die groep; en 3) groepslede sal sekere voorveronderstellings met hulle saamdra wat bepaal hoe hulle sekere dinge wat hulle waarneem, sal verstaan.

Jesus is gesosialiseer en gekulturaliseer in 'n Joodse kleinboer (*peasant*) gemeenskap. Hierdie gemeenskap is beïnvloed deur die Hellenisme. Jesus se sosialisering en kulturalisering het verder plaasgevind in 'n hoë konteks-gemeenskap.<sup>92</sup> Die verstaan van dokumente wat in so 'n wêreld ontstaan het laat baie aan die verbeelding van die (oorspronklike) lesers oor. Min sake word in detail verduidelik omdat daar aanvaar word dat dit nie vir die bedoelde ontvangers nodig is nie. Om hierdie redes is dit uiters noodsaaklik dat wanneer die tekste van die Nuwe Testament geïnterpreteer word, ook sake soos ontstaanstyd en -plek, en die kulturele waardes wat daar en toe gegeld het, in ag geneem word.

---

<sup>91</sup> Kyk voetnoot 3, 4 en 5 in § 2.1 oor tekstuele, kontekstuele en referensiële wêreld van die teks.

<sup>92</sup> In 'n hoë konteks-gemeenskap speel onuitgesproke kultuurwaardes 'n groter rol in kommunikasie as taal self. Die feit dat daar aanvaar word dat mense sekere dinge weet en dit daarom nie onder woorde gebring word nie, maak 'n groot deel van kommunikasie uit. Ook hier is die gedagte van 'n eie kultuur van 'n groep teenwoordig omdat die sosialisering en kulturalisering van die groep 'n eie manier van kommunikasie tot gevolg het (kyk Rohrbach 2006:559-576).

Die model van Malina wat hierbo beskryf is kan dus gebruik word om iets van die dinamiek en leierskap in die beweging rondom Jesus te verstaan sonder dat hierdie model anakronisties en etnosentristies teruggevoer word na die wêreld van Jesus.

Volgens Malina (2001b:117) het die verhouding tussen Jesus en sy dissipels nie die tradisionele karakter van 'n rabbi en sy volgelinge aangeneem nie. Jesus het 'n politieke faksie bymekaargeroep met die oproep: "Volg My".

Since Jesus was a political faction founder, and the earliest traditions telling of how Jesus founded his faction consist of repeated "follow me" injunctions without discipleship, the quality of relationship of faction members to Jesus would not originally have been that of disciple to teacher. Initially, what Jesus' faction members were to do was to assist Jesus in proclaiming the gospel of the kingdom and healing and exorcising with a view to the kingdom (as for example, in Matt 10:5-15).

(Malina 2001b:117)

Die rede waarom die Jesusbeweging as 'n politieke faksie verstaan moet word is omdat politiek en die familie die twee dominante sosiale instellings in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was. Wanneer iemand dus 'n groep gestig het om hom te help om 'n saak te bevorder, soos in die geval van Jesus waar mense gehelp het om die koninkryk van God te verkondig, kan die vorming van hierdie groep 'n politieke faksie genoem word.<sup>93</sup>

Malina (2002:5-7) noem Jesus se oproep aan ander om Hom te volg een van die historiese sekerhede rondom die lewe van Jesus. Hierdie historiese sekerheid word verder bevestig deurdat daar, na Jesus se lewe op aarde, 'n groep volgelinge van Jesus bestaan het wat tydens Jesus se aardse lewe naby aan Hom geleef het.

Om deel te word van hierdie politieke faksie wat die Jesussaak gedien het was nie so maklik nie. Deelname aan hierdie faksie (as 'n *fictive kinship*) het geïmpliseer dat hulle wat deel geword het van hierdie faksie hulle familiële bande moes versak. Hulle moes dus van bande wat aan hulle identiteit en sekerheid gegee het losbreek en deel word van 'n nuwe groep wat 'n fiktiewe familie (*fictive kin group*) gevorm het. Deur dit te doen het hulle skande oor hulleself en ook oor hulle familie gebring. In wese het hulle hulle identiteit

---

<sup>93</sup> Omdat Jesus 'n teokrasie verkondig het, het sy verkondiging dus ook religieuse en ekonomiese dimensies ingesluit.

verloor, en in die oë van die families waaraan hulle behoort het, *nobodies* geword.

#### 4.2 Die gemeenskap in die tyd van Jesus

Alvorens die dinamiek van die Jesusbeweging bespreek word, kan dit baat om eers 'n paar opmerkings te maak oor die samelewing waarbinne die beweging rondom Jesus bestaan het.

Die wêreld waarin Jesus geleef het, soos reeds hierbo genoem, het twee fokuspunte gehad, naamlik die familie en politiek. Eerste-eeuse Mediterreense persone was deel van 'n kollektiewe gemeenskap. Hulle was nie individualisties nie, maar groepgeoriënteer (kyk Malina 1996:41-61). Hierdie groep was die familie.

Die persone wat deur Jesus geroep is, was manlik. Die rede hiervoor is dat die Jesusverhaal afspeel in 'n samelewing wat dominant patriargaal georiënteerd was. Slegs kinders wat in die vaderlike lyn van die familie was het voorregte gehad.

Groepe het hulleself duidelik afgegrens teenoor ander groepe. Persone wat deel was van die eie groep was deel van die in-groep, en persone buite die groep is beskou as deel van 'n uit-groep. Dit wat eie was aan 'n groep (in-groep) is gesien as die norm (rolverwagting) waarbinne lede van die betrokke groep in die samelewing moes optree. Die reëls van die in-groep was dus die norm wat vir die lede van hierdie groep gegeld het wanneer hulle as individue en as groep na buite geleef het.

Die *peasant* se wêreldbeskouing was temporeel georiënteerd, en hulle het ruimte territoriaal geïnterpreteer. Dit beteken dat hulle gefokus het op die onmiddellike verlede en hede. Kennis van die verre verlede en die verre toekoms was nie vir mense beskore om iets van te weet nie. Slegs God het daarvan kennis gehad.

Die persone wat deel uitgemaak het van die Jesusbeweging was daarop gerig om die teokrasie wat Jesus verkondig het aan Israel te verkondig. Hierdie taak is uitgevoer in 'n landelike (plattelandse) gemeenskap. Hierdie landelike gemeenskap (*peasantry*) was onderworpe aan magsuitbuiting, wreedheid en afdreiging deur die *elite*. Om nie 'n slagoffer van genoemde omstandighede te

word nie was dit vir *peasants* nodig om uit die *elite* van die gemeenskap 'n beskermheer te kry.

In die eerste eeuse Mediterreense wêreld was beskermheer-onderdaan verhoudings algemeen. Persone wat in regeerposisies was het aan ander elite grond uitgedeel of hulle aangestel in politieke posisies. Op hierdie manier het hulle dus van die ander elite lojaliteit en ondersteuning gekry vir hulle eie politieke planne. Hierdie het ook neerslag gevind in die verhouding tussen die Jode en Rome. Keiser Oktavianus en later Augustus het Herodes Antipas aangestel as tetrarg van Galilea. Herodes Antipas was dus verplig om sy beskermheer in alles te ondersteun. Verder het dit ook beteken dat hy Rome se belange eerste gestel het bo dié van sy eie mense. Die tempelelite het ook hulle onderdanigheid aan Rome as beskermheer bewys deurdat hulle die bevel van Rome, naamlik dat daar elke dag 'n gebed en 'n offer in die tempel gebring word vir Rome, gehoorsaam (kyk Carter 2007:5). Horsley (1993:110) voer aan dat die tempelelite ook sonder uitsondering die kant van Rome gekies het wanneer daar konflik tussen die landvolk en Rome sou wees.

Nog 'n vlak waarop hierdie beskermheer-onderdaan gestalte gekry het was tussen die elite en byvoorbeeld die landvolk, kleinboere en armes. Hierdie mense het onder die broodlyn geleef. Wanneer die elite in so 'n verhouding tree met die nie-elite het dit vir die elite 'n verhoging in hulle eer en status beteken. Vir die nie-elite was dit 'n moontlikheid om bo die broodlyn te lewe. Teenoor die lewens van die nie-elite is die elite se lewens gekenmerk deur oorvloed. Uit hierdie beskermheer-onderdaan verhoudings het die elite beheer en sosiale mag gekry oor ander.

Vir beskermhere het die beskermheer-onderdaan verhouding dikwels na twee kante toe gesny. Van Eck (2008b:1742) verduidelik hierdie stelling soos volg:

Elite het dikwels as "beskermhere" opgetree deur die befondsing van openbare feeste, speles, die bou van openbare fasiliteite en die uitdeel van kos, en soms weer as onderdaan van 'n bepaalde beskermheer deur die oprig van byvoorbeeld 'n standbeeld tot eer van die betrokke beskermheer. Die doel van hierdie "bydraes" was niks anders as 'n verhoging van eie status nie.

(Van Eck 2008b:1742)



### **4.3 Hoe pas die omstandighede wat groeppvorming voorafgaan in in die vorming van die beweging rondom Jesus?**

Hierbo (kyk § 3.2; 3.2.1) is reeds verwys na die faktore wat aanleiding gee tot die vorming van kleingroepe, te wete toestande wat gunstig is vir verandering, die bestaan van 'n visie oor 'n moontlike alternatiewe situasie, hoop dat die nuwe situasie suksesvol geïmplementeer kan word, en dat die verandering moet kan geskied binne die sosiale sisteem waarin die groep hulle bevind (Malina 1995:100-102). Tydens die ontstaan van die groep rondom Jesus, en later ook die ontstaan van ander vroeë Christengroepe, was al hierdie toestande teenwoordig (Malina 1995:100). In wat direk volg word daar aandag gee aan hierdie vier toestande wat betref die ontstaan van die groep rondom Jesus.

#### **4.3.1 Gunstige toestande vir verandering**

Die eerste toestand wat ideaal is vir die vorming van 'n nuwe groep is dat 'n geleentheid vir verandering teenwoordig moet wees. Hierdie geleentheid word 'n moontlikheid wanneer die gedrag van die samelewing of sekere groepe in die samelewing nie meer 'n effektiewe doel dien in die samelewing nie. Sekere optredes wat vir die samelewing aanvaarbaar is bloot omdat dit deel is van 'n tradisie, eerder as wat dit funksioneel is en bydrae tot die welwees van die gemeenskap, skep 'n toestand wat gunstig is vir verandering. Hierdie verandering is gegrond in 'n persoon se strewe om dit te verander.

Wat die beweging rondom Jesus betref, het Jesus raakgesien dat iets moes verander (Malina 1995:100). Die verandering wat Jesus in die oog gehad het, was reeds met die prediking en dooppraktyk van Johannes die Doper aan die gang gesit. Jesus sit Johannes die Doper se werk voort met sy eie groep dissipels nadat Johannes die Doper gearresteer is. Malina (1995:100) verwoord dit soos volg: "Upon John's arrest, Jesus proceeds to recruit a faction to carry out the programme suggested by John. This was a political programme premised on the need for Israelites to get their lives in order in face of God's impending takeover of the country."

Myns insiens vind bogenoemde standpunt van Malina ondersteuning in die Sinoptiese evangelies. Eerstens kan verwys word na Jesus se uitsprake "Julle het gehoor dat daar gesê is... maar Ek sê vir julle..." (kyk Matt 5:21; 27;

33; 38; 43). Hierdie uitsprake van Jesus bevestig dat die toestand vir verandering gunstig was. In die tweede plek kan verwys word na Jesus se uitspraak in Markus 7:6-13 waar Jesus met die Fariseërs praat oor die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte wat hulle belangriker ag as die wet van God. In hierdie uitspraak van Jesus is dit ook duidelik dat Hy afskeid wil neem van die verlede. Derdens kan hier ook verwys word na wat vroeër oor simboliese- en sosiale universum gesê is (kyk voetnoot 40 in § 2.3).

Anders as die tempelgodsdienste het Jesus God in terme van sy barmhartigheid verstaan, en nie in terme van sy heiligheid nie. Logies het dit 'n gevolg gehad dat Jesus anders oor die samelewing gedink het. Jesus het dus raakgesien dat die tempelgodsdienst se verstaan van God en die misnoeë wat die landvolk daarmee gehad het, 'n toestand was wat gunstige was vir verandering. Die verandering wat moes plaasvind is dat God eerder verstaan moet word in terme van sy barmhartigheid en liefde. Jesus het dus hierdie saak gesien as die tradisie wat moet verander.

Maghebbers het verskeie vorms van legitimering ingespan om legitieme mag te regverdig. Hierdie regeerders het hierdie gedagte so ver gevoer dat hulle aangetoon het dat dit hulle “goddelike” reg en in sommige gevalle opdrag was om te regeer (Herzog 2005:56). Die regeerders het hierdie legitimititeit verder gevoer deur daarop aanspraak te maak dat die gode hulle goedgesind is. Hiervan is Rome 'n goeie voorbeeld. Rome het daarop aanspraak gemaak dat hulle deur die gode – veral Jupiter – uitgekies is om te regeer. Deel van die ideologie van Rome was dat hierdie gode na hulle sal omsien en dat die Romeinse Ryk daarom nooit 'n einde sal hê nie. Rome het hulle ideologie verder gelegitimeer deur hulle eie keiserkultus daar te stel. Hierdie keiserkultus het tempels, beelde, monumente, alles tot eer van die keiser, asook aanbidding van die keiser ingesluit. Horsley (1993:8) wys daarop dat daar daagliks van die tempel in Jerusalem verwag is om 'n gebed en 'n offer aan die keiser te bring.

Die ideologie van die tempelelite het die volgende behels. Wanneer die skuld van die landvolk teenoor die tempel te groot geword het, is hulle land van hulle afgeneem om hulle skuld te dek. Dit het tot gevolg gehad dat die landvolk dagloners geword het en so hulle plek in die tradisionele sosiale struktuur verloor het. Dit het gelei tot spanning tussen die elite en die landvolk het die blaam ontvang vir hierdie praktyk van die tempelelite waarmee die landvolk

uitgebuit is. Die tempelelite het 'n ideologie ontwikkel wat in Herzog (2005:145-146) beskryf word as 'n ideologie van 'blaming the victim'. Deur hierdie ideologie het die tempelelite hulleself van alle blaam onthef. Hierdie ideologie het verder tot gevolg gehad dat die tempelelite nie die landvolk se skuld afgeskryf het tydens die jaar van die jubilee nie en dat hulleself aan hierdie optrede van hulle goddelike sanksie verleen het (kyk Herzog 2005:146). Die elite het ook die pelgrimstogte na Jerusalem en die tempel ingespan om hulle eie belang te bevorder en te regverdig. Van Eck (2008b:1743) verwys soos volg hierna:

Ook die belangrike pelgrimstogte na Jerusalem en die tempel is deur die elite ideologies ingespan om hulle eie belange te bevorder en te legitimeer: deur liturgie en ritueel is die Groot Tradisie telkens inge oefen, die landvolk se verbintenis tot die tempel herbevestig, en die tempeleconomie (die gee van tiendes en offers) gemistifiseer.

(Van Eck 2008b:1743)

Die Groot Tradisie<sup>94</sup> is dus deur die elite gemistifiseer en misbruik tot hulle eie voordeel.

As gevolg van die verskil in ideologie van die elite en die landvolk en ook weens die feit dat die elite hulle ideologie ten alle tye geregverdig het, was ekonomiese uitbuiting aan die orde van die dag. In hierdie uitbuiting het die tempel 'n sentrale rol gespeel. Al het die landvolk in Galilea buite die jurisdiksie van Judea gewoon, was hulle steeds onderworpe aan die eise van die tempel (kyk Van Eck 2008:1740). Wat die rol van die tempel in ekonomiese uitbuiting was, som Van Eck (2008:1745) dit soos volg op:

---

<sup>94</sup> Die Tora is deur die elite op 'n manier geïnterpreteer deur klem te lê op die godsdienstige en sosiale reinheid, die gee van tiendes en offers. Dit was 'n interpretasie waardeur hulle die landvolk uitgebuit en hulleself verryk het. Hierdeur het hulle ook die ekonomiese uitbuiting van die landvolk gelegitimeer. Hulle het hierdie gebruik ook gemistifiseer wat beteken dat hulle deur die misbruik die mag hulle, volgens hulleself op 'n legitieme manier verkry het, Goddelike sanksie te verleen aan die ekonomiese uitbuiting van die landvolk (kyk Herzog 2005:60). Die Groot Tradisie was die vergestaltung van die waardes en norme wat substansie gegee het aan die idelae van die Israelitiese gemeenskap. As die draers van die Groot Tradisie het die tempelelite politieke beheer gehad met twee spesifieke funksies naamlik die insameleing van belasting en om orde te handhaaf op grond van die Tora. Die elite was dus die draers van die Groot Tradisie. Die nie-elite was die draers van die Klein Tradisie. Die Klein Tradisie was vereenvoudigde en nie meer relevante uitdrukking van die ideale wat deur die draers van die Groot Tradisie daargestel is nie (kyk Malina 2001:87-88). Verder onderskei Malina (2001:87) tussen vier groepe indie sameleing naamlik die *elites*, *city non-elite*, *villigars* en die *lowest non-elites*. Hy voer aan (Malina 2001:88) dat die *elites* die draers was van die Groot Tradisie en die *city non-elites* en *villigars* draers was van die Klein Tradisie.

Daar moes dus tussen hulle wat godsdienstig en sosiaal rein en onrein was onderskei word – ‘n reinheidskode wat gekonsentreer het op die tempel en die priesters. Hierdie ideologie het die tempel beheer gegee oor die landvolk en aan hulle die “reg” verleen om tiendes en offers te eis. As onderdaan van hulle beskermheer Rome het die tempelelite egter geen legitimiteit gehad in terme van “die perspektief van onder af nie”.

(Van Eck 2008:1745)

Teenoor die ideologie van die elite het die landvolk ook hulle eie ideologie gehad. Hierdie ideologie was gegrond in die bevryding uit Egipte en die beloofde land wat God as gawe aan die volk gegee het. Die landvolk oordeel dat die land nie aan die regerende elite behoort nie maar aan Jahweh. Dit is daarom ook Jahweh se reg om die land te verdeel en nie die reg van die regerende elite nie. Palestina is deur God aan die landvolk gegee tot seën van almal. Hierdie seën tot almal vind gestalte in die deel en uitdeel van die opbrengs van die land sodat mense nie behoefteig is nie. Binne die konteks van die beskermheer-onderdaan verhouding het die landvolk vir God as die landheer beskou en hulle self as die huurders. As huurders moes hulle daarom ook die oesreste op die land los sodat daar vir die wat nood het kos is om op te tel. Hulle moes ook jaarliks hulle tiendes offer om God se seën voortdurend te ervaar. Elke drie jaar moes hulle ‘n tiende van hulle oes vir die armes gee en elke sewende jaar die land onbewerk laat. Elke vyftigste jaar word land wat verloor is aan die oorspronklike eienaar teruggegee.

Die landvolk het wat hierdie ideologie betref, aan die kortste end getrek omdat hulle voortdurend moes meeding teen die elite wat deur hulle eie ideologie hulle optrede gelegitimeer het.

Uit bogenoemde is dit dus duidelik dat die botsende ideologieë in die eerste-eeuse Palestina gelei het tot konflik en geweld.

#### **4.3.2 Die visie van ‘n nuwe situasie**

Die stigter van die groep visualiseer hoe die huidige toestand verbeter kan word wanneer die nodige verandering plaasvind. Dit sal van geen waarde wees indien die stigter/leier van die groep ‘n duidelike en werkbare visie vir die groep het maar nie die vermoë om die visie suksesvol aan die groep oor te dra nie.

Die stigter/leier van die groep moet die visie op so 'n wyse oordra dat die groep die visie 'sien' en dit deel met die leier.

Die visie wat Jesus gehad het was reeds gewortel in die boodskap wat Johannes die Doper verkondig het. Teen die tyd dat Jesus sy dissipels geroep het om Hom te volg, het Hy reeds hierdie visie gehad en kon Hy dit aan hulle oordra sodat ook hulle die visie van hierdie nuwe groep kon 'sien'. Jesus se visie word volgens Malina (1995:100-101) duidelik wanneer Hy aan sy dissipels die opdrag gee om te preek en te genees in Markus 6:7-13; Matteus 10:1-11; Lukas 9:1-5.

Die visie wat Jesus gehad het was ook die vergestaltung van die koninkryk van God. Hierdie visie het deel uitgemaak van sy prediking en veral neerslag gevind in die gelykenisse<sup>95</sup> wat Hy vertel het.

Die vertel van gelykenisse was deel van Jesus se strategie om mense sy visie te laat 'sien'. Jesus het aan sy hoorders 'n ander manier daargestel om na alledaagse dinge te kyk. Hy het sy hoorders laat sien wat agter die alledaagse lê (Funk 2006:172). Jesus het alledaagse terme en spreektaal gebruik om te praat oor God se koninkryk. Op hierdie manier het Hy dit verstaanbaar gemaak vir sy gehoor. In die gelykenisse wat Hy vertel het, het Hy nie gebruik gemaak van persoonlike belydenisse of die Skrif direk aangehaal nie. Hy het ook nie vrae wat aan Hom gestel is direk geantwoord nie (Funk 2006:172-175). Jesus se visie was om mense God se koninkryk te laat sien (Funk 2007:89). Die gelykenisse wat Jesus vertel het, het ingesny teen die grein van dit wat sosiaal en godsdienstig aanvaarbaar was. Dit wat Jesus vertel het het loodreg gestaan teenoor dit wat aanvaarbaar was in die samelewing van sy tyd. Deur sy gelykenisse is mense geskok. Dit het die aanvaarbare manier van doen bevraagteken (kyk Beutner 2007:2; Hoover 2001:92; 94; Lauglin 2000:91; Scott 2007:108). Borg (2006:47) voer aan dat Jesus se gelykenisse uitlokkend, versteurend en revolusionêr was. Sy gelykenisse vloei voort uit sy waarnemings en die toestande van die lewe van die landvolk. As alternatief hiervoor het Hy die koninkryk van God verkondig. Hy verkondig dit as radikale kritiek op die samelewing van die dominante sosiale instellings van sy dag.

---

<sup>95</sup> Volgens Beutner (2007:2) is 'n gelykenis 'n metafoer wat hoorders uitnooi om hulle visie van 'n saak te herformuleer in 'n manier wat anders is as dit waaraan hulle voorheen gewoond was en wat die norm van die samelewing was.

Jesus se verkondiging van God se koninkryk was die vergestaltung van sy visie hoe die wêreld sal lyk wanneer God koning was, en nie Caesar nie. Van Eck (2009:319) wys daarop dat Jesus hierdie nuwe wêreld dan ook die koninkryk van God noem. Hierdie koninkryk daag alle ander koninkryke van die wêreld uit. Van Eck (2009:319) kom dan tot die slotsom dat Jesus se gelykenisse getipeer kan word as vergelykings of atipiese verhale wat die visie daarstel van 'n nie-apokaliptiese koninkryk wat op sy beurt weer die nuwe visie daar stel van die huidige wêreld. Dit gebeur op 'n manier wat buitengewoon vreemd is vir die samelewing van die eerte eeuse Mediterreense wêreld.

Voorbeelde van Jesus se gelykenisse wat hier gegee kan word is waar Jesus vertel van die groot oes en min arbeiders (Matt 9:36-39); Jesus se verklaring van die gelykenis van die saaiër (Matt 13:18-23; Mark 4:13-20; Luk 8:11-15); die gelykenis van die onkruid tussen die koring (Matt 13:24-30); die gelykenis van die mosterdsaad (Matt 13:31-32; Markus 4:30-32; Luk 13:18-19); gelykenis van die suurdeeg (Matt 13:33); die gelykenis van die saad wat self groei (Mark 4:26-29); die verklaring van die gelykenis van die onkruid (Matt 13:36-43); gelykenisse waar die koninkryk van God vergelyk word met 'n saailand, handelaar wat opsoek is na geie pêrels en 'n treknet was in die see gegooi word om vis mee te vang (Matt 13:44-50); vergelyking van die Fariseërs wat hulle bekeer (Matt 13:52); die gelykenis oor die plig om te vergewe (Matt 18:23-35); die gelykenis van die arbeiders in die wingerd (Matt 20:1-16); die gelykenis van die bruilof (Matt 22:1-14; Luk 14:15-24); die gelykenis van die tien meisies (Matt 25:1-13).

### **4.3.3 Hoop vir sukses**

Persone sluit aan by die groep omdat hulle oortuig is daarvan dat lidmaatskap van hierdie groep vir hulle bevrediging sal bring. Hier kan verwys word na Jakobus en Johannes wat vir Jesus vra of hulle aan sy linker- en regterkant kan sit wanneer Hy eendag regeer (Matt 20:20-23; Mark 10:35-40). Die dissipels het die vooruitsig gehad dat hulle daarby kan baat deur by hierdie groep aan te sluit. Jesus maak dit egter aan hulle duidelik dat hulle dit heeltemal verkeerd verstaan en dat dit nie gaan oor 'n posisie van mag nie. Hierdie versoek van Jakobus en Johannes het by die ander tien dissipels (res van die kleingroep) 'n gevoel van verontwaardiging ontlok (Mark 10:35-45).

Die stigter van die groep moet verder glo dat die lede wat by die groep aansluit die doel wat vir die groep gestel is tot uitvoering sal kan bring. Daar sal dus samehorigheid in die groep moet bestaan. Die leier van die groep is ook verantwoordelik om vertroue in die groep te bou. Hierdie vertroue moet, myns insiens, bestaan in die leier, maar ook tussen groeplede onderling.

Wanneer lede van die groep sien dat die visie wat vir die groep gestel is besig is om te realiseer, bou dit lede se geloof en vertroue in die groep se funksie en in die leier van die groep. Hierdie geloof en oortuiging van die werkbaarheid van die doel van die groep moet in die groep teenwoordig wees. In die groep rondom Jesus het die genesing, eksorsismes en verkondiging van Jesus hierdie rol vervul (Malina 2002:13).

'n Aanduiding dat Jesus se nuwe visie van die koninkryk van God besig was om te realiseer kan eerstens gesien word in die strydgesprekke tussen Jesus en die Joodse leiers (Matt 9:1-8; 10-13; 14-17; 12:1-8; 9-14; 22-32; 38-42; 16:1-4; 15:1-9; 16:1-4; 17:24-27; 19:1-12; 21:12-17; 23-27; 45-46; 22:15-22; 23-33; 34-40; 41-46; 23:13-28; 29-36; Mark 2:1-12; 16-17; 18-22; 23-28; 3:1-6; 20-30; 43-45; 7:1-13; 10:1-12; 11:15-19; 27-33; 12:12; 13-17; 18-27; 28-34; 35-37; 40; Luk 5:17-26; 27-32; 33-39; 6:1-5; 6-11; 7:17-32; 11:14-23; 39-42; 47-51; 12:10; 54-56; 19:39-40; 45-48; 20:1-8; 19; 20-26; 27-40; 25-28; 41-44; 47-51) en tweedens in die skare wat na Jesus geluister het, het met gesag van Hom gepraat en Hom gevolg (Matt 5:1; 7:28-29; 22:33; 8:1; 18; 9:33; 12:23; 13:2; 15:1; 31; 20:29; Mark 1:45; 2:13; 3:7; 4:1; 5:24; 6:33; 7:14; 8:1; 34; 9:15; 25; 10:46; 12:37; Luk 5:1; 11; 8:4; 13:17; 18:35-36).

#### **4.3.4 Kulturele konteks**

Omstandighede in die samelewing moedig persone aan om nuwe groeperinge te vorm. Heel moontlik dien die manier waarop groepe funksioneer geen doel meer nie. Baie van dit wat gedoen word is uitgedien en het min of geen betekenis meer nie. Die samelewing vind geen aanklank meer by die manier waarop take verrig word of die inhoud van die take sigself nie. Daarom is dit nodig dat verandering plaasvind. Hierdie verandering is ingebed in die vorming van 'n nuwe groep. Die vorming van hierdie nuwe groep skep 'n nuwe sosiale aktiwiteit waarvan mense deel kan wees.



Dit is belangrik om in gedagte te hou dat die beweging rondom Jesus nie geïsoleer was in die samelewing nie, maar dat dit 'n beweging is wat bestaan het tussen ander bewegings of sosiale groeperinge<sup>96</sup> wat hulle eie oortuigings gehad het. Hierdie bewegings het 'n politieke of godsdienstige doel gehad. Dit het in hierdie bewegings ook gegaan oor die verstaan van sekere sake binne die godsdiens van Israel. Mense wat op dieselfde manier oor sake gedink het, dieselfde visie gehad het, saam geglo het in die bereikbaarheid van die doel/visie wat gestel is, en geloof gehad het in ander groeplede en die leier van hulle groep, het saam gegroep. Omdat hierdie verskillende groeperinge in dieselfde samelewing bestaan het, kan die stelling gemaak word dat die sosiale en kulturele omstandighede wat die noodsaak vir die vorming van nuwe groepe tot gevolg gehad het, ook van toepassing is op die beweging rondom Jesus.

Dwarsdeur Markus se verhaal van Jesus is groeppvorming ook duidelik te bespeur. Eerstens kan verwys word na groeppvorming tussen die Fariseërs en Herodiane teen Jesus om van Hom ontslae te raak. Nadat Jesus op die Sabbat 'n man se gebreklik hand genees, wil die Fariseërs en Herodiane 'n komplot teen Hom smee om van Hom ontslae te raak. (Mark 3:6). Wanneer Jesus in die gelykenis van die boere en die wingerd (Mark 12:1-12) daarop sinspeel dat die moordenaars in die gelykenis dui op die Fariseërs, het die Fariseërs 'n plan gesoek om Jesus te laat vang en so van Hom ontslae te raak (Mark 12:12-13). Tweedens kan gewys word op saamgroepering van die Joodse leiers tydens Jesus se verhoor. Die priesterhoofde, familiehoofde en skrifgeleerdes het almal saamgekom om Jesus te verhoor (Mark 14:53). Saam met die Joodse Raad het hulle 'n aanklag teen Hom probeer kry op grond waarvan Hy ter dood veroordeel kon word (Mark 14:55). Nadat Jesus verhoor is, is die uitspraak *eenparig* deur die familiehoofde, priesterhoofde, skrifgeleerdes en Joodse Raad gemaak dat Jesus se optrede die dood verdien (Mark 14: 64-65). Derdens kan gewys word na die verhouding tussen die Joodse Raad en Pilatus. Die Joodse Raad het vir Jesus geboei en Hom aan Pilatus uitgelewer sodat Pilatus die uitspraak kan lewer waarin Jesus ter dood veroordeel word (Mark 15:1). Laastens kan gewys word op die verhouding tussen die Joodse

---

<sup>96</sup> Fariseërs, Sadduseërs, Hasmoniërs, Herodiane en die Qumrangemeenskap.

leiers en die skare wanneer hulle die skare opsteek om teen Jesus te kies en te vra dat Pilatus vir Barabbas moet vrylaat (Mark 15:11).

#### **4.4 Hoe pas Malina se vyf fases van groeppvorming in in die beweging rondom Jesus?**

In § 3.2.2 is die vyf fases in groeppvorming soos deur Malina (1995:103-106; 2002:12-14) geïdentifiseer, bespreek. Die opmerking is gemaak dat daar 'n fase is wat hierdie vyf fases voorafgaan, te wete die behoefte aan verandering. In wat in hierdie Afdeling volg word aangetoon dat die vyf fases deur Malina genoem, asook die vooraf fase wat geïdentifiseer is, teenwoordig was in die vorming van die beweging rondom Jesus. Aandag word gegee aan die werking van die groep as eenheid, maar ook die onderlinge verhoudinge tussen lede van die groep.

Omdat daar in hierdie studie gepoog word om die ontwikkeling in ampsbegrip vanaf die vroeë kerk tot en met die huidige situasie te meet aan Jesus se oproep tot dissipelskap kan dit nie anders dat die beweging rondom Jesus vanuit hierdie hoek hanteer sal word nie.

Malina (1995:106), in sy onderskeiding tussen verskillende soorte kleingroepe, oordeel dat groepe wat nie net na hulle eie belange omsien nie maar ook 'n ander saak verkondig en voorstaan buitengroepe of instrumentele groepe genoem kan word. Omdat die beweging rondom Jesus die koninkryk van God verkondig het en nie sy eie belange voorop gestel het en verkondig het nie, kan hierdie beweging 'n instrumentele groep genoem word. Die beweging rondom Jesus was gerig op Israel en het gepoog om Israel se verstaan van God te verander. Die doel van hierdie groep was religieus van aard.

The group recruited by Jesus was an instrumental group, a faction with extra-group objectives. The Gospel tradition tells of the Jesus group with a mission to Israelite society as a whole, in Galilee as well as in Perea and Judea. This datum indicates that the Jesus group sought to change Israelite society as a whole. When the change envisioned by a group is societal, the change involved is a social movement. The group supporting and implementing the change is a social movement organization.

(Malina 1995:106)

Die beweging rondom Jesus was nie uitsluitlik religieus in sy oogmerke nie, aangesien die religieuse instelling in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld ingebed was in die familiale-, ekonomiese- en politieke instellings. Malina is dus korrek wanneer hy stel dat die beweging rondom Jesus sosiaal georiënteerd was en as 'n sosiale beweging beskou kan word. Hierdie beweging het dit ook ten doel gehad om sosiale verandering te bewerkstellig en te implementeer.

Die verhaal van Jesus se werk begin met die vorming van 'n kleingroep waar Hy die dissipels roep.<sup>97</sup> Die beweging rondom Jesus het ontstaan omdat Jesus die visie gehad van iets wat moet verander (kyk Malina 2002:11). Die groep wat Hy stig, stig Hy om Hom te help om hierdie visie wat Hy het tot uitvoer te bring. Die manier waarop daar oor God gedink is, het nie ooreengestem met die manier waarop Jesus daarvoor gedink het nie. Dit moes verander ten einde nuwe betekenis daaraan te gee terwyl die essensie van die saak behoue bly. Dit wat in die verlede gewerk het moet “vertaal” word in terme van die huidige situasie. Daarom is dit van belang dat die beweging rondom Jesus bekyk deur die bril van die vyf fases in kleingroepvorming.

Jesus het Hom gerig op Israel. Israel se verstaan van God was in terme van die skeppingsorde. God het alles georden en is daarom 'n God van orde. Hy is heilig en daarom moet sy volk ook heilig lewe. Hierdie verstaan van God het in die samelewing 'n bepaalde orde geïmpliseer. Van Eck (1995:181-182) identifiseer in hierdie verband die sogenaamde *maps of persons*,<sup>98</sup> *maps of time*,<sup>99</sup> *maps of places*<sup>100</sup> en *maps of things*.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> Kyk Matteus 4:18-22; Markus 1:16-20 en Lukas 5:1-11.

<sup>98</sup> Hierdie *map of persons* is deur die Fariseërs toegepas deur net te eet saam met diegene wat kulties rein soos hulle was. Hulle het Jesus hieroor gekonfronteer omdat Hy saam met tollenaars en sondaars eet (Matt 9:10-11; Mark 2:15; Luk 5:29). Jesus se tafelgemeenskap met hierdie “sondaars” het vir die fariseërs beteken dat Hy ook deel van die sosiaal-veragtes was. Jode het ook nie saam met heidene geëet nie. Selfs waar rein persone saamgeëet het was daar statusverskille teenwoordig in terme van tafelplassings en die soort en hoeveelheid kos wat aan sekere persone bedien is (kyk Neyrey 1991:364; Van Eck 1995:181).

<sup>99</sup> *Maps of time* verwys onder andere na sekere maaltye wat op sekere tye geëet moes word soos die Paasmaaltyd. Tydens 'n maaltyd was daar ook sekere tye waarop sekere geregte voorgesit moes word (kyk Douglas 1972:66; Van Eck 1995:182).

<sup>100</sup> Die verstaan van 'n geordende heelal is oorgedra na reëlins wat getref is ten opsigte van waar persone sit tydens 'n maaltyd. 'n Fariseër sou besorg gewees het oor die plek waar hy geëet het om daardeur te verseker dat alle reinheidsmaatreëls ten opsigte van die voorbereiding van die voedsel, asook die nodige reinigingsmaatreëls nagekom sou kon word. Jesus se vermeerdering van die brood in 'n afgeleë plek – saam met almal wat teenwoordig

Die verandering wat Jesus in sy visie geïdentifiseer het was dat God eerder in terme van sy barmhartigheid verstaan moes word. Hierdie verstaan van God het geïmpliseer dat die sosiale grense – deur die tempel daargestel – tussen mense afgebreek moet word, dat daar nie meer verskillende klasse van rein en onrein sou wees nie. In die nuwe huisgesin van God wat Jesus kom verkondig het, word daar nie onderskeid getref tussen goed en sleg, ryk en arm, Israeliet en heiden nie. Van Eck (1995:339-340) verwys hierna deur dit, in navolging van Crossan (1991), 'n *open commensality* te noem:

The startling element of the way Jesus ate was the principle of open commensality. His meals were inclusive; the place where 'nobodies' became somebodies in the kingdom. In terms of the food that was eaten and the seating arrangements at these meals, it was clear in the new household there is neither hierarchical status nor class. It was a situation of egalitarian commensality. Jesus' meals also symbolized the availability of the kingdom and the Patron. The sharing of food in an egalitarian situation where everyone was welcome thus symbolized something of the normal household of the extended family in everyday life: Reciprocal relations, solidarity, hospitality and service.

(Van Eck 1995:339-340)

Al die grense wat bestaan in die samelewing word afgebreek voor God. God se liefde teenoor mense moet in mense se daaglikse lewe sigbaar word.

As deel van hierdie verandering wat deel uitgemaak het van Jesus se visie kan ook verwys word na die eskatologiese verwagting wat die Jodedom in die eerste eeu. Jakobus en Johannes se versoek aan Jesus om aan sy regterkant en linkerkant te sit wanneer Hy as koning heers (kyk Mark 10:37), asook die vraag na wanneer Hy weer die koninkryk van Israel gaan oprig (kyk Mark 13:4), maak dit duidelik dat die mense rondom Jesus 'n apokalipties-eskatologiese verwagting gehad het. As kind van sy tyd is dit heel moontlik die

---

was – kon nie aan hierdie voorwaardes voldoen nie. Daar sou byvoorbeeld nie water vir almal gewees het om die reinigingsrituele uit te voer voordat daar geëet is nie (kyk Neyrey 1991:366; Van Eck 1995:181-182; Van Staden 1991:216-220).

<sup>101</sup>Alle soorte kos is geklassifiseer. Sommige kossoorte was vanselfsprekend onrein (Lev 11:1-47). Ander kossoorte moes op 'n sekere manier voorberei word en ander kon deur tiendes wat daarvoor betaal word, rein verklaar word. Die kwessie oor rein en onrein kos het ook gegeld vir die middele wat gebruik is om die kos in voor te berei en waaruit dit geëet is. Slegs sekere onderwerpe van bespreking is toegelaat aan tafel en sommige onderwerpe was 'n vereiste. Tydens 'n familiemaal sou die geselskap gaan oor dit wat vir die familie opbouend is. Daar sou nie tydens hierdie maaltyd kritiek teenoor mekaar uitgespreek word nie (kyk Neyrey 1991:365-366; Van Eck 1995:181).

eskatologiese verwagting wat vir Jesus geleer is toe Hy 'n kind was. Die eskatologie wat Jesus egter verkondig het was 'n etiese eskatologie. Dit het dus nie gegaan oor 'n politieke oorwinning van die huidige juk waaronder God se volk geleef het nie, maar die leef van die koninkryk hier en nou.

Jesus het dus die visie van verandering gehad in terme van die Jodedom se verstaan van God asook hulle eskatologiese verwagting. Deur te verkondig waarna hierbo verwys is het Jesus in sy prediking vir mense 'n ander moontlikheid daargestel hoe om vir God te verstaan en hulle lewens daarvolgens in te rig. Jesus was nie die enigste prediker nie. Vanuit ander oorde is daar soortgelyke oplossings aangebied. Mense moes die keuse maak vir wat Jesus hulle leer of die onderrig wat hulle uit ander oorde ontvang.<sup>102</sup> Wanneer mense hulle kon identifiseer met wat Jesus hulle leer, het hulle besluit om deel te word van die beweging rondom Jesus en te leef soos wat God van hulle vra.

Vervolgens word daarop gewys hoe die teorie van elke fase van kleingroepvorming neerslag vind binne die beweging rondom Jesus.

#### **4.4.1 Groepvorming (*forming*)**

In hierdie fase word die groep saamgestel. Hierdie fase word duidelik in die beweging rondom Jesus wanneer Jesus persone roep om Hom te volg (vgl Matt 4:18-22; Mark 1:16-20; Luk 5:1-11). Wanneer Jesus hierdie mense roep om Hom te volg word dit duidelik dat die groep waarvan hulle deel word reeds 'n goed omlynde funksie het om te verrig. Jesus roep persone terwyl Hy seker is van 'n visie vir die groep wat besig is om gevorm te word.

In hierdie fase is daar by die lede van die groep onsekerheid. Die rede vir hierdie onsekerheid is dat daar nog nie waarborge bestaan of die visie van die groep haalbaar is nie en ook dat die lede van die groep mekaar nog nie ken nie. Daar bestaan onsekerheid of lede van die groep hulle sal skaar by die visie

---

<sup>102</sup> Wat Jesus in sy oproep tot dissipelskap vir mense gevra en wat die sosiale norm van die tyd was, was twee verskillende sake. Jesus het gevra dat mense wat agter Hom wil aankom die belangrikste sosiale instelling, naamlik die familie, moet versak en deel word van die nuwe familie van God. Mense moes dus die keuse maak of hulle bereid was om hulle te identifiseer met hierdie verandering wat die visie van Jesus was, of nie. Wanneer hulle daarmee geïdentifiseer het, het hulle deel geword van die beweging rondom Jesus. Dit het beteken dat die verandering wat aanvanklik geïdentifiseer is, en waarmee hulle hulleself kon identifiseer, 'n verandering in hulle lewens tot gevolg gehad het.

en doel van die groep en of hulle nie hulle eie doelwitte wil bereik deur van die groep gebruik te maak nie. Daar is dus 'n onsekerheid oor die suiwerheid van motiewe waarom lede wel by die groep aansluit. Malina (2001a:208) beskryf die gedrag in hierdie fase van groeppvorming as tentatief, terughoudend en eksperimenteel.

At this stage, members of both types of groups, that is the task-orientated and the social type, are anxious and uncertain about belonging to the group. They exhibit typical cautious behaviour. Each member cautiously tries to ascertain whether the group will meet his or her needs. The behaviour of group members towards each other is tentative, commitment in the group is low.

(Malina 2001a:208)

Hier kan na die volgende voorbeelde in die beweging rondom Jesus verwys word wat kenmerkend is van die vorming fase van 'n kleingroep. Die eerste voorbeeld is waar Jesus se dissipels en van die mense wat saam met hulle by Jesus was terwyl Hy die gelykenis van die saaiër vertel het, Hom begin uitvra oor die betekenis van die gelykenis (Mark 4:10). Hulle het steeds nie geweet wat Jesus met hierdie gelykenis bedoel het nie (Mark 4:11; 13) en dit was nodig dat Jesus hierdie gelykenis vir hulle verduidelik. Tweedens kan verwys word na die storm wat losbars terwyl Jesus en sy dissipels in die skuit was (Mark 4:35-41). Die dissipels word bang en maak vir Jesus wakker. In hulle vraag of Hy nie omgee of hulle vergaan nie hoor Jesus hulle vrees en kleingelowigheid. Hy maak dan die storm stil en in die vraag van die dissipels wat volg (Mark 4:41) word dit duidelik dat hulle nog steeds nie verstaan wie Jesus werklik is nie. Laastens word verwys na die vermeerdering van die brood (Mark 7:35-44; 8:1-10). Wanneer Jesus vir sy dissipels sê dat die skare honger is, dan soek die dissipels brood om die skare mee te voed. Hulle verstaan nie dat Jesus self die brood uit die hemel is wat mense se honger stil nie.

In al drie hierdie voorbeelde is dit duidelik dat die groep/beweging rondom Jesus nog in die eerste fase van groeppvorming is. Hulle is nog nie seker wat hulle elkeen se doel of plek in die groep is nie. Hulle sien ook nog nie hulle leier raak vir wie Hy werklik is nie.

Lede voeg hulle tot die beweging rondom Jesus omdat hulle geroep word en nie uit eie besluit nie. Tog was die beweging rondom Jesus nie 'n



eksklusiewe groep nie. Dit was 'n groep met 'n openheid na buite. Lidmaatskap tot die beweging rondom Jesus het bestaan uit 'n binneste en buitenste sirkel. Die binneste sirkel het bestaan uit die twaalf dissipels wat Jesus gevolg het en die buitenste sirkel uit hulle wie se fisiese navolging van Jesus tyd en plekgebonde was (Mark 2:13; 3:7; 5:24; 9:25; 10:46).

#### **4.4.2 Strukturering (*storming*)**

Tydens hierdie fase is elke lid in die groep op soek na 'n posisie in die groep. Dit het tot gevolg dat interaksie tussen die groepslede plaasvind wat daartoe lei dat interpersoonlike verhoudings begin ontwikkel. Namate hierdie interpersoonlike verhoudings ontwikkel word die verhouding tussen groepslede meer gemaklik en emosies word vryer uitgedruk. Die onderlinge samewerking tussen lede van die groep is in hierdie fase baie traag. Groepslede is meer selfgeldend juis om deur die nastreef van die groep se doel hulle eie belange te bevorder of te bereik.

Die volgende vertellings in die Sinoptiese evangelies kan hier as voorbeelde dien: die dissipels se dispuut oor wie die belangrikste is in die koninkryk van die hemel (Mark 9:33-37; Matt 18:1-5; Luk 9:46-48), die versoek van Jakobus en Johannes om aan Jesus se linker- en regterkant te sit wanneer Hy uit die hemel regeer. In die vraag van hierdie twee dissipels is dit duidelik dat hulle vir Jesus iets vra waarby hulle self kan baat vind. Die verhouding tussen hierdie twee dissipels en die res van die dissipelkring ly skade deurdat hulle op grond van wat hulle vra self wil baat vind en nie dink aan die res van die groep nie (Mark 10:41; (Matt 20:20-23 [hulle ma vra dit vir Jesus]), 'n algemene argument oor voorrang (Mark 10:41-44; Matt 20:24-27; Luk 22:24-27) en die besorgdheid oor beloning (Mark 10:28-31; Matt 19:27-30; Luk 18:28-30) (kyk Malina 2001a:208-209). Nog 'n voorbeeld van een van die groepslede uit wie se optrede dit duidelik is dat hy self by iets baat is Judas wat betaal word om vir Jesus verraai (Mark 14:43-46; Matt 27:3). 'n Vertelling waar emosie vrylik uitgedruk word is wanneer Petrus vir Jesus eenkant toe neem en Hom berispe nadat Jesus sy lyding en dood aankondig (Mark 8:32-33; Matt 16:22-23). Hierdie optrede van Petrus is dan ook 'n poging om Jesus te oortuig om die doel van die groep te verander sodat die lede van die groep self kan baat vind daarby (Malina 2001a:209).



Toegewydheid in die beweging rondom Jesus het groter geword as vroeër. Die rede vir die toename in toegewydheid is weens die feit dat elkeen op soek is na dit wat hy self kan wen uit die nastreef van die groep se doel. Nadat Jesus en sy dissipels die paasmaaltyd geëet het en hulle uitgaan na die Olyfberg, sê Jesus vir sy dissipels dat hulle as groep uitmekaar gaan spat. Petrus ontken dit ten sterkste deur te sê dat hy nooit vir Jesus in die steek sal laat nie, selfs al doen al die ander dissipels dit. Ook in hierdie optrede van Petrus word dit duidelik dat hy homself afbaken teen die res van die groep en dat hy by Jesus sal bly (Mark 14:29). Wanneer Jesus gevange geneem word in die tuin van Getsemanè kom daar 'n klomp mense met stokke en swaarde daar aan om Jesus te vang. Een van Jesus se volgelingen wat by hulle was het na 'n swaard gegryp en die oor van die hoëpriester se slaaf afgeknap (Mark 14:47). Hierdie gebeure dui ook op die hoë toegewydheid van die lede van die groep rondom Jesus.

#### **4.4.3 Groepsbewustheid (*norming*)**

Lede erken dat konflik wat in die groep bestaan opgelos moet word anders sal dit die effektiewe funksionering van die groep beïnvloed. Die belange van die groep is nou sterker as die belange van individue. Die bewustheid dat die nastreef en bereiking van die groep se doel belangriker is as dié van die groeplede, word 'n werklikheid by elke groepslid (Matt 10:5-25; Mark 3:13-15; 6:7-11; Luk 9:1-5) In hierdie gedeeltes gee Jesus duidelike opdragte aan sy dissipels. Jesus se visie, naamlik die verkondiging van die koninkryk van God, maak deel uit van die opdrag wat aan die dissipels gegee word. Jesus verduidelik ook aan hulle die gevolge wanneer hulle as groep sy visie uitleef. Laastens vat Jesus die essensie daarvan saam om deel te wees van die nuwe huishouding van God deur daarop te wys dat die strewe na mag en om hoër as iemand anders geag te word, nie deel uitmaak van sy visie nie.

In groepe waar dit gaan oor sosiale aktiwiteite, soos in die beweging rondom Jesus, is hierdie 'n fase van kohesie (Malina 1995:104). Die band tussen lede van die groep word sterker omdat elkeen hom assosieer met die visie van die groep en hierdie visie ook sy eie maak.

Ruimte word gelaat vir verskille onder groepslede. Sou daar konflik ontstaan as gevolg van hierdie verskille is die belangrikste om eers die konflik

op te los anders belemmer dit die effektiewe funksionering van die groep.

Toegewydheid aan die groep is op hierdie stadium baie groot.

Hier kan weer gewys word op Petrus se optrede wanneer hy sê dat hy nooit vir Jesus in die steek sal laat nie (Mark 14:29). Nog 'n voorbeeld is wanneer een van hulle wat by Jesus was toe Hy gevange geneem is, die oor van die hoëpriester se slaaf afkap (Mark 14:47).

#### **4.4.4 Uitvoering (*performing*)**

Die doel waarvoor die groep gestig is word nou uitgevoer. Markus 6:12-13 en Lukas 9:6 dien as getuienis dat die beweging rondom Jesus ook hierdie fase van groepvorming bereik het. Hierdie teksgedeelte beskryf die taak wat die dissipels verrig het as deel van die uitvoering van die visie wat Jesus gehad het. Op grond van Markus 6:12-13 en Lukas 9:6 kan die gevolgtrekking gemaak word dat die dissipels die essensie van Jesus se boodskap en visie uitgevoer het. In Markus 1:15 het Jesus die kernboodskap van sy prediking gegee. Hierdie boodskap kontinueer nou in die prediking van die dissipels in Markus 6:12-13. Die doel waarvoor die beweging rondom Jesus “gestig” is, was volgens Malina (2001:117) verkondiging en genesing. Uit die dissipels se optrede so pas beskryf word dit inderdaad duidelik.

Genesings het volgens Malina (2002:13) plaasgevind binne die konteks van politieke religie. Dit beteken dat dié wat gesagsposisies gehad het, soos byvoorbeeld die Fariseërs en Sadduseërs, bedreig gevoel het deur die beweging rondom Jesus se optrede (*performing*). Hieroor maak Malina (2001a:210) die volgende opmerking: “Thus, what the performing consisted of, by all accounts, was proclamation and healing. Healing took place in a context of political religion, hence readily threatened those in authority.” Hierdie was die gesag waarmee die beweging rondom Jesus opgetree het en wat die aandag van die leiers in Jerusalem op Jesus en sy dissipels geplaas het.

#### **4.4.5 Ontbinding (*adjourning*)**

In meeste gevalle word die doel waarvoor kleingroepe gestig is of die visie wat tydens die stigting geformuleer is, bereik. Groepslede begin hulle nou voorberei op die ontbinding van die groep. Hulle optrede reflekteer hulle pogings om die naderende einde van die groep te hanteer.

Wat die beweging rondom Jesus betref, was dit die kruisiging van Jesus wat gelei het tot die ontbinding van die beweging rondom Jesus (Malina 1995:105). Hierdie fase van die beweging rondom Jesus was skielik en vinnig (Mark 14:27, 50-51; Matt 26:31, 56; Luk 22:31-34).

Na Jesus se opstanding uit die dood het hierdie groep weer begin funksioneer. Dit was egter nie nodig vir 'n tweede vorming (*forming*) nie omdat die groep reeds gevorm is toe Jesus hulle geroep het om Hom te volg. Die *norming* fase het weer begin wanneer Maria Magdalena, Maria die ma van Jakobus en Salomè by die leë graf aankom en die opdrag kry om vir die dissipels te gaan vertel dat Jesus opgestaan het en hulle vooruit gaan na Galilea soos wat Hy vir hulle gesê het dit sal gebeur (Mark 16:6-7). Jesus het ook aan twee dissipels verskyn terwyl hulle oppad was (Mark 16:12). Daarna het Hy aan die elf verskyn terwyl hulle aan tafel was. Tydens hierdie verskyning het Hy aan hulle die opdrag gegee om die evangelie te verkondig (Mark 16:14-15).

Volgens Malina (2002:14) was Jesus se opstanding uit die dood die impetus vir die groepsbewustheid wat onder die dissipels ontstaan na sy opstanding. Malina stel dit soos volg:

But with the experience of the Risen Jesus, a feedback loop enters the process with new norming and subsequent performing, as described telescopically in the final sections of Matthew and Luke, but at length in the opening of Acts. The new norms point to a shift from political concerns, to fictive kinship concerns...Thus in the development of Christianity, the adjournment of the Jesus movement group signalled by the crucifixion of Jesus loops back to renewed norming and performing for former Jesus faction members, around whom Christian fictive kin groups emerge. The trigger event for this loopback was their experience of Jesus after his death, an experience understood as the work of God, now perceived as 'He who raised Jesus from the dead' (Acts 3:15; Rom. 8:11).

(Malina 1995:105)

Wanneer in gedagte gehou word dat dit in die geval van die beweging rondom Jesus dieselfde lede was wat na sy opstanding die evangelie verkondig het, kan Malina gelyk gegee word dat die tweede siklus in die lewe van die groep begin by *norming* of *performing*.

Die stelling kan dus gemaak word dat in die tweede siklus van die groep die vorming- (*forming*) en struktureringsfase (*storming*) van die groep ingebed

is in die groepsbewustheid- (*norming*) en uitvoeringsfase (*performing*) van groeppvorming.

Volgens Malina (1995:101) weerspieël die dokumente van die Nuwe Testament die fases van strukturering (*storming*) en groepsbewustheid (*norming*) in die beweging rondom Jesus. Navorsers bestudeer hierdie dokumente asof dit reeds in die uitvoeringsfase (*performing*) is. Hierteen moet gewaak word. As moontlike rede hiervoor voer hy aan dat die kerk wat hierdie dokumente bestudeer en antwoorde daarin soek vir sy eie situasie in die fase is van uitvoering (*performing*).

Malina se argument kan myns insiens verstaan word as 'n poging om te sê dat die beweging rondom Jesus in die fases was van strukturering (*storming*) en groepsbewustheid (*norming*). Wat ons dus in die evangelies mee te doen het, is 'n riglyn wat deur die skrywers van die evangelie, na aanleiding van die Jesussaak, daargestel is. In die strukturering (*storming*) en groepsbewustheid (*norming*) fases word 'n moontlike struktuur daargestel waarbinne die funksionering van die Jesussaak geïmplementeer kan word. Die fase van groepsbewustheid (*norming*), soos wat ons dit vind in die Jesusverhaal, kan van toepassing gemaak word op die situasie van vandag. Die kerk kan die beweging rondom Jesus se fases van strukturering (*storming*) en groepsbewustheid (*norming*) gebruik om betekenis te gee aan sy uitvoering (*performing*) in 'n wêreld vandag wat ver verwyderd is van dié waarin die beweging rondom Jesus gefunksioneer het.

Hierdie gedagte sluit ook aan by die uitgangspunt van hierdie studie naamlik dat die wesenlike van die amp vandag steeds gevind kan word in Jesus se oproep tot dissipelskap.

#### **4.4.6 'n Tweede groepsbewustheid (*norming*)**

Nadat Jesus gevange geneem is spat sy dissipels uitmekaar. Dit is die begin van die vyfde fase (*adjourning*) in die beweging rondom Jesus. Omdat die dissipels bang was dat hulle met Jesus geassosieer word en die lot van sy kruisiging ook hulle lot word, is die opbreek van die groep skielik. Malina (2002:14) stel dit soos volg:

In the Gospel story, the performing phase comes to a rather abrupt end, marked by the crucifixion of Jesus. With regard to Jesus' core group, the postcrucifixion stories attest liberally to preparations for adjourning, quashed by the appearance of the risen Jesus, an altered state of consciousness experience.

(Malina 2002:14)

Nadat die groep weer bymekaargekom het na Jesus se opstanding uit die dood (Mark 16:14) begin die derde fase van groeppvorming naamlik groepsbewustheid (*norming*), weer in hierdie groep. Die aanvanklike visie wat die groep gehad het voor die eerste vorming het nou na die Jesus se opstanding uit die dood en sy verskyning aan die dissipels nuwe momentum gekry. Dit was die begin van 'n tweede *performing*-fase van die groep. Die lede van die "tweede" groep is met die uitsondering van Judas dieselfde. Alhoewel die omstandighede anders is as dié waarin die eerste groep ontstaan en funksioneer het, bly die saak waaroor dit gaan dieselfde. Tussen die eerste groep en die tweede groep, wat ook 'n voor-Pase en na-Pase groep genoem kan word, bestaan daar dus 'n saaklike kontinuïteit. Hierdie saaklike kontinuïteit is gegrond in die visie van die eerste groep wat gefunksioneer het terwyl Jesus geleef het. Die Jesussaak gaan dus voort in hierdie nuwe beweging.

Volgens Malina (2002:14) het die tweede fase van groeppvorming (*storming*) waartydens die groep 'n selfbewustheid ontwikkel gevolg na die vorming van die 'tweede' groep. Dit het volgens Malina (2002:14-15) gelei tot 'n nuwe groep wat hy 'n Jesus-Messiasgroep noem. Hierdie fase lei myns insiens tot die ontstaan van die eerste vroeë Christengroepe.

Omstandighede wat verander en lei tot ontbinding van groepe en die "tweede" vorming daarvan is iets wat vanaf die tyd van Jesus deur die kerkgeskiedenis tot vandag steeds bestaan. Daarom is dit vandag steeds 'n werklikheid dat groepe ontbind, maar ook 'n nodigheid dat hulle op grond van nuwe omstandighede weer vorm en 'n nuwe groepsbewustheid of groeidentiteit vorm. Tydens hierdie prosesse, wat die kerk betref, is dit van uiterste belang dat die Jesussaak steeds gehandhaaf sal word. Alhoewel die nuwe groep in 'n samelewing en kultuur bestaan wat ver verwyderd is van die eerste beweging rondom Jesus is dit steeds nodig dat die saaklike kontinuïteit tussen die eerste beweging rondom Jesus en die huidige groep bestaan.

In die volgende hoofstukke gaan gepoog word om die vraag te antwoord of daar 'n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die Jesusaak en die Pauliniese kerk, die kerk in die era na Paulus, die verstaan van die kerk volgens die Reformatoriese kerkreg en die NHKA. Die antwoord op hierdie vraag sal dan gebruik word om die ampsbegrip in die NHKA van naderby te bekyk, en om hierdie ampsbegrip te meet aan Jesus se opdrag tot dissipelskap ten einde 'n gevolgtrekking te maak of die saaklike kontinuïteit wat daar tussen die kerk vandag en die Jesusaak bestaan ook neerslag vind in die kerk se ampsbegrip.

#### **4.5 Die institusionalisering van *charisma***

Omdat hierdie studie fokus op die institusionalisering en de-institusionalisering van *charisma* binne die grense van Jesus se oproep tot dissipelskap, en daarmee verder poog om die huidige ampsbegrip van die NHKA daaraan te meet sal dit die moeite loon om kortliks 'n oorsig te gee wat onder die begrip *charisma* verstaan word.

Louw en Nida (1989:569-570) onderskei tussen drie verskillende betekenis van *xa/risma*. Die woord *xa/risma* kan verwys na materiële middele wanneer dit gebruik word om 'n bydrae te beskryf (bv 1 Kor 16:3). In die tweede plek kan *xa/risma* verwys na omkoopgeld om daardeur iemand se guns te wen (bv .Hand 24:27), en derdens kan dit verwys na geestelike gawes. Hierdie geestelike gawes word gebruik tot opbou van die gemeente. 'n Persoon wat in besit is van hierdie gawe nadat hy dit ontvang het behoort dit dus te gebruik om die groep waaraan so 'n persoon behoort tot diens te wees. Paulus verwys na hierdie gawes in Romeine 1:11 en 6:23. Lede van 'n groep volg 'n leier op grond van bepaalde gawes wat hy ontvang het.

Volgens Holmberg (1978:138) is *charisma* nie 'n psigologiese eienskap en daarom deel van 'n mens se persoonlikheid nie. Hy stel dat *charisma* 'n sosiologie fenomeen is wat nie los van 'n sekere konteks bestaan nie. As daar nie 'n groep is wat dieselfde belange en visie met mekaar deel nie kan daar, volgens Holmberg, nie iets soos *charisma* bestaan nie. Holmberg (1978:138) verwoord dit soos volg: "Charisma is not an individual psychological trait but a strictly social phenomenon; without acknowledgement from a group of believers charisma simply does not exist."

Op grond hiervan word daar dikwels verwys na charismatiese leiers, dit is, leiers wat 'n besondere band met hulle navolgers het. In pre-moderne samelewings het dit veral voorgekom in godsdienstige groepe waar die groepslede op grond van die leier se *charisma* hulleself met hom kon assosieer. Op grond van lede se eie *charisma* voer Holmberg (1978:139) aan dat hulle nader aan hulle leier sal beweeg en so getroue volgelinge van die leier sal word. Hierdie groepe het geen reëls om konflik of probleme wat in die groep mag ontstaan, te hanteer nie. Wanneer konflik of probleme wel opduik word dit op 'n charismatiese wyse hanteer. Hiermee word bedoel dat die leier sy outoriteit as leier gebruik om die probleem te hanteer. Charismatiese leierskap is buitengewoon en die *charisma* van die leier lei daartoe dat sy wysheid aanvaar word bo konvensionele wysheid. Dit beteken dat die optrede en wysheid van en die verhouding tussen die charismatiese leier en sy groepslede verhef is bo kritiek van dit wat die samelewing as normatief sou reken. Holmberg (1978:139) beskryf dit soos volg:

Charismatic authority is thus “extra-ordinary” (“auser-alltäglich”) to an extreme degree and consequently sharply opposed to rational and traditional authority which are everyday forms of authority. In the charismatic group the hitherto prevailing everyday rationality and tradition in economic conduct, regular work, family life, religious custom is despised and repudiated and replaced by a totally new way of life.

(Holmberg 1978:139)

#### **4.6 Weber se beskrywing van charismatiese outoriteit**

Wanneer outoriteit beskryf word as charismatiese outoriteit word daarmee geïmpliseer dat die term *charisma* toegepas kan word op sekere kwaliteite van 'n leier se persoonlikheid. Die leier van 'n bepaalde groep of beweging tree dan op met charismatiese outoriteit. Die leier word as buitengewoon beskou. Verder word die leier ook gesien as iemand wat toegerus is met buitengewone kwaliteite wat gewone mense nie besit nie. Dit waarmee hy toegerus is word beskou as van goddelike oorsprong. Holmberg (1978:138) stem verder met Weber saam dat die basis van egte *charisma* nie gekonstitueer word deur sosiale geldigheid nie, maar eerder deur die feit dat die charismatiese leier sy *charisma* persoonlik kondoneer. Hy stel dit soos volg: “But the basis of genuine charisma is not constituted by its social validation (‘I am/he is sent by God



because people think so'), but quite the opposite ('I am/he is sent by God, so they/we must obey me/him unconditionally)."

*Charisma* is dus deel van 'n leier se persoonlikheid en vind neerslag in sy optrede en leiding wat Hy aan 'n groep gee. 'n Leier gebruik ook sy/haar *charisma* om 'n groep sy/haar visie te laat 'sien'.

Groepe wat ontstaan as gevolg van die *charisma* van 'n leier kan verdeel word in twee sirkels van navolgers. Die binneste sirkel staan bekend as "staff". Daar is ook 'n wyer sirkel van navolgers. Met verwysing na die beweging rondom Jesus kan gesê word dat die dissipels die binneste kring gevorm het, en dat die skare met wie Jesus telkens te doen gehad het die wyer sirkel was. Die wat die binneste kring uitmaak word deur die leier geroep omdat hy potensiaal in hulle raaksien.

In 'n groep wat deur 'n charismatiese leier gelei word bestaan daar geen administratiewe struktuur of sisteem van formele reëls nie. Teregwysings en vermanings word gemaak soos nodig wanneer dit na vore kom. Oordele in hierdie verband word op grond van die *charisma* van die groepleier beskou as goddelike oordele of openbarings. Charismatiese outoriteit is buitengewoon en word gestel teenoor rasoniese en tradisionele outoriteit.

Holmberg (1978:139) maak verder die belangrike opmerking dat charismatiese outoriteit vreemd is vir alledaagse strukture en roetine. Die outoriteit van die charismatiese leier is anti-ekonomies, anti-geïnstusionaliseer en uiters persoonlik. Daarom is *charisma* in sy suiwerste vorm iets wat onstabiel is en ook nie 'n lang lewensduur het nie aangesien dit nie baie lank neem voordat ook hierdie soort leierskap getradisionaliseer of geïnstusionaliseer word nie. "The hot flowing lava of the charismatic eruption soon cools and hardens into structures of normal solidity"

(Holmberg 1978:139)

#### **4.7 'n Gewysigde weergawe van Weber se konsep van charismatiese outoriteit**

Holmberg is een van diegene wat krities staan teenoor Weber se beskrywing van charismatiese outoriteit. In 'n kritiese bespreking van Weber se beskrywing van charismatiese outoriteit poog Holmberg (1978:140-148) om 'n nuwe gewysigde en komplimenterende weergawe van Weber se konsep van

charismatiese outoriteit daar te stel. Hy maak in hierdie verband vyf kritiese opmerkings wat hieronder kortliks bespreek word.

#### **4.7.1 Psigologiese en/of sosiologiese definiëring van *charisma***

Holmberg begin sy konstruktiewe kritiek teen Weber deur te verwys na Weber se definisie van die charismatiese fenomeen as ossillerend tussen die psigologiese en sosiologiese aspekte daarvan. Soms word dit gedefinieer as 'n persoonlike eienskap van 'n leier met verwysing na 'n magiese krag wat die leier het. Hierdie persoonlike eienskap het tot gevolg dat groepslede toegewyd is teenoor hulle leier en op grond daarvan voel hulle verplig om hulle leier te gehoorsaam. Ander kere beskryf Weber *charisma* deur te sê dat dit nie kan bestaan sonder sosiologiese geldigheid nie. Die leier se *charisma* is dan afhanklik van die navolgers se erkenning daarvan. Dit kan dus nie bestaan los van 'n sosiale groep nie. *Charisma* is dus volgens laasgenoemde opmerking nie 'n persoonlikheidseienskap nie, maar eerder 'n sosiologiese fenomeen. In die eersgenoemde geval is *charisma* iets wat empiries getoets kan word, en in laasgenoemde geval is dit gegrond in dit wat die groep van hulle leier glo.

Die vraag na die psigologie van charismatiese leierskap is volgens Holmberg (1978:140) belangrik, maar moet losgemaak word van die funksionering daarvan. Hy verwoord dit soos volg: "The question of charismatic leadership is important in itself but must be separated from the question of how charismatic authority functions" (Holmberg 1978:140).

Dit is dus duidelik dat, volgens Holmberg, Weber nie duidelik genoeg onderskeid tref tussen *charisma* as 'n persoonlikheidseienskap van 'n leier of 'n sosiologiese fenomeen nie. Dit veroorsaak verwarring in Weber se konsep van charismatiese outoriteit.

#### **4.7.2 Die belang van die charismatiese groep**

Uit Weber se werk blyk dit dat charismatiese leierskap 'n verskynsel is wat na vore kom as 'n antwoord op die situasie van 'n sosiale krisis of verwarring. Volgens Holmberg ontwikkel Weber hierdie faset van sy verstaan van charismatiese leierskap nie verder nie (kyk Weber 1968a:1111-1121; 1976:654-661).

Die groep rondom 'n charismatiese leier bestaan uit persone wie se nood en behoeftes nie bevredig is deur die huidige gemeenskap en sosiale instellings nie. Die charismatiese leier bring hierdie behoefte onder woorde en definieer hulle situasie as onhoudbaar. Hy ontwikkel vir hierdie groep 'n nuwe stel waardes, 'n nuwe manier van lewe, 'n nuwe uitkyk op die wêreld, 'n nuwe sosiale of religieuse orde en 'n belofte om die behoefte van die groep te bevredig. Volgens hierdie beskrywing kan *charisma* dus beskou word as die historiese produk van interaksie tussen 'n leier met spesiale eienskappe en 'n situasie van nood. In hierdie geval is *charisma* dus 'n sosiologiese fenomeen.

#### **4.7.3 Charismatiese leierskap en charismatiese outoriteit**

Weber se konsep van *charisma* is, volgens Holmberg (1978:141-142), nie spesifiek genoeg in die sin dat dit duidelik genoeg onderskei tussen charismatiese outoriteit (kyk § 3.5) en charismatiese leierskap (kyk § 3.4.1) nie. Holmberg definieer charismatiese leierskap in sy suiwerste vorm as 'n verhouding tussen 'n leier en sy volgelinge wat gekenmerk word deur 'n hoë mate van emosionele en kognitiewe identifikasie van die navolgers met die leier en sy doel. Die emosionele houding, wat ook kenmerkend kan wees van ander tipes leierskap, word in die geval van charismatiese leierskap verhoog tot 'n baie hoë intensiteit. As voorbeeld kan gewys word op vertroue in die leier wat vervang word met 'n blindelinge navolging. In die oë van die navolgers kan die leier niks verkeerd doen nie. Wat hy sê of voorskryf word aanvaar as die absolute waarheid. Dit dien ook as rede waarom 'n charismatiese leier teenkanting kry met dieselfde intensiteit as waarmee die leier nagevolg word. "It is not unusual for a charismatic leader to be opposed as vehemently as he is supported; to his opponents he may appear a veritable devil, to his followers a demigod" (Holmberg 1978:142).

Holmberg identifiseer twee soorte charismatiese outoriteit. Eerstens redeneer hy dat wanneer charismatiese outoriteit ter sprake kom, die klem nie val op die feit dat daar 'n verandering plaasvind nie, maar eerder op die navolgers wat die resultaat is van die charismatiese uitbarsting wat deur die leier veroorsaak is. Hierdie groep volg nie die leier na op grond van 'n emosionele ervaring of denkbeeldige vrees wat bestaan nie. Hulle navolging

van die leier is eerder gesetel in die feit dat hulle glo dit is legitiem vir die leier om sy denke op sy navolginge af te dwing en dat dit onaanvaarbaar is vir hulle om ongehoorsaam aan hom te wees. In religieuse groepe het hierdie gedagte tot gevolg dat die leier homself sien as iemand wat meer is as 'n gewone mens.

Tweedens stel hy dat nie alle charismatiese outoriteit 'n revolusionêre en inspirerende tipe van leierskap tot gevolg het nie. Hier kan verwys word na 'n leier wat nie 'n nuwe visie of boodskap verkondig nie maar slegs die ou visie en boodskap met behulp van sy charismatiese leierskap in stand hou.

#### **4.7.4 Charisma en die wêreld van idees, norme en vertroue**

Volgens Holmberg (1978:143) is die vraag na die inhoud van 'n spesifieke *charisma* nie deel van Weber se verstaan van *charisma* nie. Weber verduidelik ook nie waarom 'n charismatiese leier se volgeling hom met groot ywer volg nie. Holmberg stel dat 'n charismatiese leier nie 'n sosiale fenomeen is wat pas in enige konteks nie. Sy *charisma* pas eerder in 'n sekere historiese konteks en dien 'n spesifieke doel ten einde relevant te wees binne hierdie konteks.

Weber (1968b:253-267) verduidelik tog dat daar 'n verhouding bestaan tussen *charisma* en die wêreld van idees en waardes wanneer hy na 'n charismatiese leier verwys as "profeet". Weber verstaan "profeet" as 'n individuele draer van *charisma*. Op grond van die "profeet" se missie dra hy 'n goddelike of religieuse lering oor.

Volgens Weber (1968b:253-254) is 'n "profeet" vanuit 'n sosiale perspektief die volgende:

We shall understand "prophet" to mean a purely individual bearer of charisma, who by virtue of his mission proclaims a religious doctrine or divine commandment. No radical distinction will be drawn between a "renewer of religion" who preaches an older revelation, actual or suspicious, and a "founder of religion" who claims to bring completely new deliverances. The two types merge into one another. In any case, the formation of a new religious community need not be the result of doctrinal preaching by prophets, since it may be produced by the activities of non-prophetic reformers.

(Weber 1968b:253)

For our purpose here, the personal call is the decisive element distinguishing the prophet from the priest. The latter lays claim to

authority by virtue of his service in the sacred tradition, while the prophet's claim is based on personal revelation and charisma.

(Weber 1968b:254)

Die "profeet" wat die boodskap bring is uiters belangrik as medium, en die boodskap self word gesien as buitengewoon omdat dit 'n mededeling van God is. By magte van sy "bonatuurlike" gawe kan die charismatiese leier die bestaande instellings en tradisies sistap. Die boodskap wat hy bring is 'n hernude kontak met God as die basis van sy religieuse tradisie. Jesus en die profete van die Ou Testament kan hier as voorbeelde genoem word.

Die inhoud van 'n charismatiese leier se boodskap moet volgens Holmberg spesifiek wees. Hierdie boodskap word bepaal deur die kultuur waarbinne dit gebring word. Dit gebeur in noue kontak met wat die groep glo die middelpunt (*the sacred*) is van die doel waarom hulle bestaan. Slegs wanneer 'n boodskap op hierdie manier deur 'n charismatiese leier oorgedra word sal dit 'n effek hê op sy navolgers. Weber beskryf hierdie effek op die navolgers as 'n revolusie van binne die groep, oftewel 'n sentrale ommekeer van die nagvolgers se gesindheid.

Holmberg (1978:144) voer aan dat die feit dat Weber nie die inhoud of geldigheid van *charisma* beskryf nie tot gevolg het dat hy die element van emosie en irrasionaliteit tot so 'n mate beklemtoon dat hy dit eintlik gelykstel aan ondeurdagte wegvlug van rede. Op grond van hierdie oortuiging definieer Holmberg (1978:145) *charisma* soos volg:

Charisma may be defined concisely as contact with "the sacred", which is clearly observable in the figure of a prophet. But the manifestation of contact with "the sacred" may occur, not only in individual persons, but also in roles, institutions, belief systems, families or strata of society.

(Holmberg 1978:145)

#### **4.7.5 Die konstruktiewe impuls van *charisma***

In § 4.7.2 en § 4.7.3 is reeds verwys na die verhouding tussen 'n charismatiese leier en sy volgelinge as 'n sterk emosionele verhouding. Hierdie verhouding is volgens Holmberg (1978:146) irrasioneel omdat dit gebou is op die aanname

dat die leier in 'n buitengewoon intieme verhouding staan tot dit wat die sentrum vorm van die samelewing se simboliese universum (kyk voetnoot 40 by § 2.3). Die volgelinge van die charismatiese leier moet 'n idee van God hê alvorens hulle hulle leier kan erken as 'n spreekbuis van God. Op grond van hierdie idee of kennis van God kan volgelinge uitsprake van hulle leier erken as uitsprake van God. In so 'n geval assosieer hulle maklik met hierdie uitsprake.

Holmberg (1978:146) wys daarop dat Weber die revolusionêre eienskap van *charisma* beskryf maar nie die ander eienskappe daarvan nie. Die eienskappe van charisma wat Weber nalaat om te noem, beskryf Holmberg as: "... the collective effort to establish a charismatically legitimate society – or church, or party, etc. – which will possess a greater authenticity" (Holmberg 1978:146). Holmberg (1978:146) definieer 'n charismatiese beweging soos volg: "It is an attempt to build a society (church, party) anew, from the 'roots', in principle nothing less than the founding anew of a society." Die beste manier waarop 'n leier aan sy volgelinge kan toon dat hy toegerus is met *charisma* is volgens Weber nie dat hy wonderwerke moet kan doen nie, maar dat hy aan sy volgelinge die geleentheid sal gee om goed te lewe. Dit het ook tot gevolg dat 'n groep sal voortbestaan.

Eisenstadt (1968:xxi) maak die volgende opmerking oor Weber se konsep van *charisma* van die amp<sup>103</sup>:

As is well known, these concepts, especially that of the charisma of the office, have been used by Weber to denote the process through which the charismatic characteristics are transferred from the unique personality or the unstructured group to orderly institutional reality.

(Eisenstadt 1968:xxi)

Met verwysing na Weber se konsep van charisma van die amp (*Amtcharisma*) voer Eisenstadt (1968:xxi) aan dat die kritieke aspek van 'n charismatiese

---

<sup>103</sup> Eisenstadt (1968:xxi) toon aan dat Weber saam met die konsep van „*charisma* van die amp“ ook na ander konsepte van *charisma* verwys. Hierdie konsepte is „*charisma* of office“ (*Amtcharisma*), of kinship (*Geltcharisma*) of heredity charisma (*Erbcharisma*), or of “contact *charisma*”. Hierdie konsepte, veral dié van „*charisma* van die amp“ word deur Weber gebruik om die proses te beskryf waardeur charismatiese eienskappe verander word van 'n ongestruktureerde groep na 'n ordelike institusionele werklikheid.

persoonlikheid of groep nie net is om buitengewone kwaliteite te hê nie, maar om die groep te herorganiseer en weer orde te kry in die simboliese en kognitiewe orde wat potensieel inherent deel is van die doelwitte van hierdie groep. Hy verwoord dit soos volg:

The very coining of these terms indicates that the test of any great charismatic leader lies not only in his ability to create a single event or great movement, but also in his ability to leave a continuous impact on an institutional structure – to transform any given institutional setting by infusing into it some of his charismatic vision, by investing the regular, orderly offices, or aspects of social organization, with some of his charismatic qualities and aura. Thus here the dichotomy between the charismatic and the orderly regular routine of social organization seems to be obliterated – to be revived again only in situations of extreme and intensive social disorganization and change.

(Eisenstadt 1968:xxi)

Wat betref die funksie van die struktuur van 'n charismatiese groep hou Weber vol dat charismatiese outoriteit nie 'n vormlose toestand impliseer nie, maar eerder 'n definitiewe sosiale struktuur met 'n “*staff*”, diens wat verrig word en materiële betekenis wat doeltreffend is vir die leier se missie.

Die ontstaan van 'n groep is nie 'n toevallige gevolg van 'n algemene belang in die charismatiese leier se boodskap en missie nie. Die leier en volgelinge sien die groep eerder as elitisties, 'n groep wat die werklikheid verander, of 'n bo-menslike groep wat prioriteit het bo alle menslike sosiale verpligtinge.

Sodra 'n charismatiese groep homself sien as 'n elite-groep het hy reeds begin om homself in 'n nuwe bron van charisma te verander. Die bewys hiervan is die aanhoudende bestaan van charismatiese groepe na die dood van oorspronklike leiers.

#### **4.8 Die institusionalisering van *charisma* in die beweging rondom Jesus**

Volgens Theissen (1999:6-7) bring 'n charismatiese leier 'n nuwe boodskap wat radikaal verskil van die “huidige” en as revolusionêr beskou kan word. Hierdie “nuwe” boodskap kan konflik in die gemeenskap tot gevolg hê weens die feit



dat dit radikaal en revolusionêr is. Daar bestaan verder volgens hom ook 'n verband tussen stigma en *charisma*.<sup>104</sup>

The stigmatising of the charismatic by the world around can even increase his influence: if he survives rejection by social and moral contempt and negative sanctions, he puts the “system” which repudiates him in question all the way more tenaciously. This *connection between stigma and charisma* emerges from a pure form in primitive Christianity: in particular the crucified Jesus – who suffered one of the cruellest kinds of death, *mors turpissima crucis* – has here become the ruler of the world and the decisive authority. The Roman officials and soldiers who condemned Him and executed him between two criminals could not guess that 300 years later the Roman Empire would convert to him and would confess him the judge of dead and living.

(Theissen 1999:6-7; oorspronklike beklemtoning)

Verder wys Theissen (1999:7) ook op die verband tussen *charisma* en krisis:

Charismatics who have an innovative effect develop in times of upheaval, when many people are ready to forsake traditional convictions and adopt new orientations. Here I need make only two obvious points: crises are not just times of impoverishment but times of change. Even times of economic boom can shake traditional values and orientations. Furthermore crises are not just experienced by the lower strata. They embrace all social strata – and here oppositions between strata or classes are almost always an element in the crisis.

(Theissen 1999:7)

Dit het verder tot gevolg dat die groep wat hierdie “nuwe” boodskap aanhang weens die radikaliteit daarvan afgegrens word van ander groepe en heel dikwels uit die samelewing geskuif word as gevolg van die feit dat wat hulle glo en verkondig nie inpas in die norm wat neergelê is waarin die samelewing glo nie. Hierdie verskynsel was baie duidelik in die beweging rondom Jesus. Weber (1968:246-254,1121-1148) noem die ontwikkeling van 'n charismatiese groep na 'n geïnstitusioneerde liggaam of organisasie die *Varalltäglichsung des Charisma*. Holmberg (1978:162-195) noem hierdie verskynsel die institusioneering van charismatiese outoriteit. Hy bestudeer hierdie verskynsel vanuit 'n sosiologiese perspektief en deel die proses van institusioneering in drie fases, naamlik die begin van die institusioneeringsproses, legitimasie en die derde fase kumulatiewe institusioneering. Hierdie drie fases kan kortliks soos volg beskryf word.

---

<sup>104</sup> Die verband tussen stigma en *charisma* is ook breedvoerig deur Wolfgang Lipp beskryf in verskeie publikasies.

- Die begin van die institutionaliseringsproses

Gewoontes veroorsaak herhaaldelike patrone in mense se gedrag. Hierdie gewoontes is die impetus vir die institutionalisering wat plaasvind binne 'n groep. Die instituut wat ontstaan word verteenwoordig deur verskillende rolspelers binne die instituut. Institutionalisering beperk mense se vryheid omdat daar kontrole uitgeoefen word binne die instituut en mense binne bepaalde strukture handel. Dit is vir hulle wat deel uitmaak van die instituut moeilik om teen die sisteem in te gaan. Hulle moet die reëls volg wat geld binne hierdie instituut.

'n Instituut beperk dus mense se vryheid maar verskaf terselfdertyd 'n struktuur waarbinne geleef kan word en waarbinne hulle wat deel van die instituut is geborge voel. Persone wat bydra tot die struktuur of instituut word na verwys in 'n anonieme "hulle". Hoe meer anoniem die persone word wat die struktuur/instituut beheer hoe moeiliker word dit om die struktuur/instituut te bevraagteken. Die rede is omdat niemand daarvoor verantwoordelik is nie omdat die "hulle" wat in beheer is toenemend anoniem word.

- Legitimasie

Wanneer dit wat as fundamenteel beskou word in 'n groep en die waardestelsel wat binne die geïnstitutionaliseerde groep funksioneer gebruik word om sisteme te verduidelik, waarde daaraan toe te ken of dit geldig te verklaar, vind legitimasië plaas. Dit wat reeds deel is van die groep, byvoorbeeld die visie, kan dus gebruik word om 'n ander visie of optrede van die groep te regverdig (te legitimeer). Hierdie legitimasië is dus gegrond in dit waarvoor die groep staan en die visie of doel wat hulle nastreef. Hierdie verstaan van sake word aan nuwe lede van die groep verduidelik en so word hulle in die groep gesosialiseer. Omdat die nuwe lede hulle vereenselwig met die visie van die groep aanvaar hulle die wyse waarop legitimasië plaasvind in die res van die groep. Volgens Holmberg (1978:171) vind hierdie legitimasië op vier wyses plaas, te wete 1) deur woordeskat; 2) deur eenvoudige wysheid wat gevind word in morele slagspreuke, uitdrukkings en liedjies; 3) deur teorieë wat die institutionalisering van dit waarvoor die groep staan geldig maak; en 4) deur tradisies wat die groep verenig. Hierdie vier sake beskryf Holmberg (1978:171) as 'n groep se *symbolic universe* (kyk weer voetnoot 40).

- Kumulatiewe institutionalisering

In hierdie fase groei en verander die instituut. Dit word meer en meer kompleks. Indien die instituut nie groei en verander nie vervlak dit en sal stadig maar seker verdwyn.

’n Goeie voorbeeld van hierdie kumulatiewe effek kan gesien word in wat Holmberg (1978:173) beskryf as *the institutionalisation of the institutionalisation process of double institutionalisation*. Wanneer hierdie proses van toepassing gemaak word op die kerk as instituut verwys dit na interpretasies van Skrifgedeeltes wat later neerslag vind in dogmas, ampsbeskouings en amptelike prosedures wat in die kerk neergelê word. Hierdie dien dus as die eerste fase van die proses van institutionalisering. Die tweede fase van die proses van institutionalisering, die *institutionalisation of the institutionalisation process*, vind plaas wanneer hierdie dogmas, ampsbeskouing en amptelike prosedure deel word van sosiale interaksie tussen mense. Die derde fase van die proses is die manifestasie van die eerste fase. Die dogmas (eerste fase van die institutionaliseringsproses) vind neerslag in die prediking (tweede fase van die institutionaliseringsproses).

Holmberg (1978:173) is van mening dat kerklike gesag ’n voorbeeld is van dubbele institutionalisering. Hy verwoord dit soos volg:

Law is not the only case of double institutionalization. Other examples are provided by the political and sacral institutions (in the limited sense of this term), for instance the authority of church leaders in doctrinal, cultic and disciplinary matters, or even the existence of specific rules for how to treat those who deviate from a given norm of belief or conduct.

(Holmberg 1978:173)

#### **4.9 ’n Voorlopige definisie van institutionalisering en de-institutional- isering van *charisma***

Op grond van bogenoemde kan institutionalisering en de-institutionalising voorlopig soos volg gedefinieer word: Institutionalisering vind plaas binne ’n spesifieke sosiale konteks wanneer ’n bepaalde vorm van gedrag, gegrond op *charisma*, die impuls veroorsaak waarvolgens ’n groep homself afgrens van die res van die samelewing, aan homself identiteit gee en homself inrig in ’n struktuur om op so ’n wyse ’n sekere situasie in sy konkrete omstandighede aan te spreek op grond van ’n nuwe en radikale visie en boodskap.

Wanneer die situasie en eis van die samelewing verander, word die struktuur wat aanvanklik geskep is gewysig om aan te pas by die nuwe omstandighede, deurdat die visie herformuleer word. Die nuwe visie het tot gevolg dat *charisma* gede-institusioneel word en na aanleiding van nuwe omstandighede en visie weer geïnstitusioneel word.

#### 4.10 Samevattend

Samevattend kan die volgende stellings oor die groepsdinamiek in die beweging rondom Jesus gemaak word:

Om die vraag te beantwoord of Jesus 'n charismatiese leier was of nie is dit nodig om die boodskap wat Jesus verkondig het in gedagte te hou. Die Jode se verstaan van God en Jesus se boodskap oor hoe God verstaan moet word is hier van uiterste belang. Wanneer Jesus se verstaan van God en die van die Jode met mekaar vergelyk word is dit duidelik dat Jesus 'n radikale nuwe boodskap gebring het. Hier kan verwys word na die woorde wat dikwels deur Jesus gebruik is: "Julle het gehoor dat daar gesê is...maar Ek sê vir julle...". Die verband tussen die simboliese en sosiale universum van die Jode en van Jesus is hier ook van belang. Op grond van die feit dat Jesus 'n nuwe radikale boodskap gebring het en dat sy boodskap uiterste reaksies uitgelok het na beide kante van die spektrum kan verder afgelei word dat Jesus heel waarskynlik 'n charismatiese leier was.

Die toets vir 'n charismatiese leier lê myns insiens daarin of 'n groep of beweging nog voortbestaan na die dood van sy leier, oftewel na die *adjourning* fase. Dit was wel die geval met die beweging rondom Jesus. Hieruit word dit volgens my ook duidelik dat *charisma* 'n persoonlikheidseienskap is. Dit kan egter nie funksioneer wanneer 'n persoon/leier nie in relasie tot 'n groep staan nie. Na die *adjourning* fase van die beweging rondom Jesus het hierdie *charisma* as sosiologiese fenomeen steeds bly voortbestaan en is dit aangevuur deur Jesus se opstanding uit die dood. Daarom kon dit deur nuwe leiers gedryf word as 'n ou visie en boodskap wat in stand gehou word.

Omdat die beweging rondom Jesus voortbestaan het na sy dood kan die oortuiging ook gestel word dat daar 'n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die

beweging rondom Jesus en die kerk vandag, oftewel Jesus se oproep tot dissipelskap en die ampsbegrip van die kerk vandag.

In die beweging rondom Jesus was *charisma* nie geïnstusionaliseer nie. Gemeet aan die voorlopige definisie van institusionalisering (kyk § 4.4) het die beweging rondom Jesus hom nie afgesonder van die res van die samelewing nie. Inteendeel: daar was steeds 'n openheid na alle mense (Dunn 1977:161-163; Van Eck 1995:377-385).

Verder het daar geen struktuur bestaan waarvolgens reëls toegepas is nie. Daar het nie 'n stel uitgewerkte reëls bestaan waarvolgens konflik hanteer is nie. Konflik is hanteer soos nodig met kriterium dit wat Jesus geleer het God verwag hoe daar binne sy nuwe huisgesin (*fictive kin group*) opgetree moet word (kyk § 4.4).

Die anonimiteit wat deel is van geïnstusionaliseerde bewegings het nie deel uitgemaak van die beweging rondom Jesus nie. Dit was altyd duidelik wat die bron van Jesus se prediking was, te wete sy verstaan van God en sy oortuiging dat sy Vader teenwoordig was by alle mense. Dit was duidelik wat God gevra het. Jesus se uitspraak “Julle het gehoor... maar Ek sê vir julle...” het enige anonimiteit weggeneem. Hierdie is een van die redes hoekom daar nie institusionalisering plaasgevind het in die beweging rondom Jesus nie. Daar was nooit 'n “hulle” teenwoordig wat as legitimiteit vir die bestaan van die groep gedien het nie. Jesus het dit altyd duidelik gemaak dat wat Hy leer van God af kom.

In Malina se teorie oor die vorm van kleingroepe word daar gewedwyer vir bepaalde posisies in die groep. Dit was ook die geval in die beweging rondom Jesus. Alhoewel daar nie institusionalisering plaasgevind het in hierdie groep nie het persone steeds gewedwyer vir sekere posisies. Wanneer institusionalisering reeds in 'n groep plaasgevind het word daar steeds gewedwyer terwyl die verskillende posisies reeds geskep is, wat nie die geval is in 'n groep waar institusionalisering nog nie plaasgevind het nie. Die wedwyering om posisies te vul in geïnstusionaliseerde groepe is meer ordelik as in groepe waar institusionalisering nog nie plaasgevind het nie. In geïnstusionaliseerde groepe is daar 'n sekere orde en riglyne waarvolgens hierdie posisies gevul word. Die struktuur help en beskerm dus die persone wat vir hierdie posisies wedwyer.

Wat die dinamiek van die beweging rondom Jesus (nie-geïnstusionaliseerde groep) vir die kerk (geïnstusionaliseerde groep) duidelik wil maak is dat lede van die groep dit gegun moet word om sekere posisies in te neem wanneer hierdie persone hulle bereid verklaar om diensbaar te wees. In hierdie geval moet mense se bereidwilligheid en goeie bedoelings aanvaar word omdat daar nie 'n maatstaf bestaan om hierdie bedoelings te meet nie.

Jesus het ook 'n ruimte gebied waar mense veilig kan voel alhoewel die beweging rondom Jesus nie 'n instituut was nie. Mense se *bona fides* en gehoorsaamheid aan God was genoeg om deel van hierdie groep te wees en daar veiligheid en geborgenheid te beleef. Die kerk as instituut het die plek geword waar hierdie geborgenheid vandag ervaar behoort te word. Die kerk as instituut moet daarom daarteen waak om iets anders in die plek van God se genade te stel wat hierdie geborgenheid kan verskaf. Dieselfde is ook van toepassing op die amp in die kerk. Wanneer die amp bloot 'n (mags)posisie word wat bekleed word gaan die werklike betekenis van diensbaarheid in gehoorsame navolging van God verlore. Die werklike betekenis van ampswerk moenie deur strukture en sisteme versmoor word nie. Die beweging rondom Jesus was immers 'n charismatiese groep met 'n charismatiese leier.

Die instusionalisering van die kerk is die gevolg van die skep van gesagstrukture in die vroeë kerk. Hierdie gesagstrukture het nie bestaan in die beweging rondom Jesus nie. Die twaalf dissipels het nie gesagsposisies bekleed nie. Dissipelskap was wat van hulle verwag is. Slegs Jesus het as charismatiese leier 'n bepaalde gesagsposisie gehad. Hierdie gesag was nie gesien in die lig van dieselfde gesag en mag wat maghebbers van die wêreld het nie. Dit kan eerder gesien word as 'n gesag wat van God kom, of dat Jesus gehandel het volgens die gesag van God. Hierdie gesag van Jesus is deur die strukture van die vroeë kerk geïnstusionaliseer en is deur die gesag van die Bybel gelegitimeer (kyk § 4.5). Jesus wat in die samelewing van sy tyd gesien is as die charismatiese Messias is deur die kerk getransformeer tot Jesus wat Koning is. Hier het dus 'n proses van dubbele instusionalisering plaasgevind soos wat vroeër ook beskryf is.

Volgens Dreyer (2002:627) moet daarteen gewaak word dat die oop einde en voortdurende verandering van omstandighede nie lei tot 'n geslote sisteem waar die evangelie verander in 'n reël wat deur kerkleiers gebruik word nie.

Wanneer dit gebeur verdwyn die wese van die evangelie dikwels iewers tussen al die magstrukture. De-institusionalisering is 'n postmoderne proses waardeur ook die kerk en gemeenskap vandag hulleself aanhoudend moet herstruktureer om aan te pas by 'n veranderende wêreld. Die uitdaging vir die kerk lê daarin om haarself voortdurend aan te pas en steeds haar identiteit te behou as kerk van Christus. Hierdie aanpassing mag niks verander aan die saaklike kontinuïteit tussen Jesus en die boodskap wat die kerk bring nie. Die kerk moet haar voortdurend, in die pogings om in pas te wees met die wêreld, meet aan Christus se oproep tot dissipelskap.



## HOOFSTUK 5

### INSTITUSIONALISERING VAN *CHARISMA* IN DIE NUWE TESTAMENT EN DIE VROEË KERK

In hierdie hoofstuk word gepoog om die kerkbegrip van die Pauliniese- en deuteropauliniese briewe en die kerkbegrip van die vroeë kerk te skets teen die agtergrond van die institusionalisering van *charisma*. In hierdie beskrywing word daar van die vooronderstelling uitgegaan dat ampsbegrip, sowel as die institusionalisering en de-institusionalisering van *charisma*, in die verlenging lê van kerkbegrip.

Paulus se verstaan van die Christusgebeure, sy eie unieke roepingsbewustheid as apostel en sy verstaan van die kerk vorm die grondslag vir sy verstaan van die bedieninge in die kerk. In die woorde van Pelser (1990:8): “Dat Paulus se verstaan van die wese en funksie van die bedieninge van sentrale betekenis is vir enige ondersoek van bedieninge in die nuwe Testament, het geen bewysvoering nodig nie.” Die Pauliniese kerkbegrip is duidelik van uiterste belang vir die verstaan van ‘n hedendaagse ampsbegrip. Daarom word daar by Paulus begin. ‘n Verdere rede hoekom die Pauliniese ekklesiologie eerste aan die beurt kom is om te bepaal of daar ‘n saaklike kontinuïteit aangetoon kan word tussen Jesus se oproep tot dissipelskap en Paulus se verstaan van die kerk.

#### 5.1 Institusionalisering van *charisma* by Paulus

##### 5.1.1 Pauliniese ekklesiologie

Volgens Pelser (1995:647) sentreer Paulus se kerkbegrip rondom twee gedagtes, te wete die verbondenheid van mense onderling en aan Christus, en die gedagte dat kerkbegrip te make het met die Godsvolk as deel van die nageslag van Abraham.

Die eerste [gedagte – RJJ] is die kerk as die deur die Gees deurdrenkte en beheerste, en daarom charismaties toegeruste, *saamwees* van mense, ‘n *saamwees* wat gegrond is in hulle verbondenheid aan Christus (hulle in-Christus-wees). Die tweede [gedagte – RJJ] hoewel minder prominent, is dié van die *Godsvolk* as heilshistoriese konsep waardeur die kontinuïteit van God se heilshandelinge uitgedruk word. Dit word hoofsaaklik verwoord in onderskeidelik die gedagte van gelowiges as

ware kinders van Abraham en die beeld van die *mak olyfboom* (Israel) waarop die takke van die wilde olyf (die nie-Joodse gelowiges) geënt is.

(Pelser 1995:647; oorspronklike beklemtoning)

Die onderlinge verbondenheid van mense aan mekaar is volgens Paulus begrond in die verbondenheid aan Christus. Dit word saamgevat in die “in Christus” gedagte wat prominent voorkom in die Pauliniese teologie en wat Paulus onder woorde bring met sy *e)n Xristw~|* formule<sup>105</sup>. Hierdie gedagte vorm ‘n prominente rol in die teologie van Paulus, veral in sy denke oor die ekklesiologie.

Alhoewel hierdie onderlinge verbondenheid tussen mense gegrond is in hulle verbondenheid aan Christus, is dit volgens Paulus egter steeds die Heilige Gees wat die kerk in stand hou. Pelser is daarom van mening dat by Paulus die kerk ‘n charismaties toegeruste gemeenskap is omdat dit deur die Gees beheer en deurdrenk is (Pelser 1995:647).

Hierdie saamwees van mense in Christus kan volgens Paulus slegs in stand gehou word wanneer die Heilige Gees aan verskillende mense verskillende gawes gee. Verder kan die kerk volgens Paulus nie bestaan sonder gawes wat deur die Gees aan mense gegee word nie (Rom 12:6-8; 1 Kor 12:8; 10; 13:2)

Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat die kerk, volgens Paulus se verstaan daarvan, ‘n charismatiese gemeenskap is. Dit beteken nie dat die kerk net gebou is op die gawes wat mense beoefen binne die kerk nie, maar dat Heilige Gees steeds werksaam is met die uitdeel van hierdie gawes en daar waar dit beoefen word.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Die *e)n Xristw~|* formule is eg Paulinies. Dit kom tagtig keer voor in die outentieke briewe van Paulus. Volgens Van Aarde (2004a:79) het hierdie formule egter nie orals dieselfde betekenis nie. Die betekenis dat die gelowige op een of ander manier aan Christus verbind is, is baie prominent. Paulus gebruik hierdie formule byvoorbeeld in Romeine 6:11. Met verwysing na die doop van die gelowige (die gelowiges is gedoop in die dood van Christus). Aangesien die gelowiges op grond van hulle doop met Christus een geword het kan almal wat “in Christus” is ook deel in die heerlijkheid van sy opstanding en in ‘n lewe daarna.

<sup>106</sup> Indien hierdie lyn deurgetrek word na die kerk vandag en na dit wat in vorige hoofstukke (kyk § 4.7; 4.8) gesê is oor institusionalisering van *charisma*, beteken dit logies dat die kerk vandag nie sonder die *charisma* wat deur die Heilige Gees gegee word kan bestaan nie. Verder is dit ook duidelik dat die Gees werksaam moet wees in die kerk.

Die tweede gedagte wat in die kerkbegrip van Paulus sterk funksioneer is dat die kerk te make het met die Godsvolk as deel van die nageslag van Abraham. Paulus noem die Godsvolk die nageslag van Abraham (Gal 3:1-10) omdat dit volgens Paulus die lyn is waardeur die kontinuïteit van God se verlossings- en heilshandeling met sy volk loop. Hieroor maak Paulus 'n baie sterk saak uit in Galasiërs 3.<sup>107</sup> Hy gebruik die term Godsvolk slegs wanneer hy oor die kerk praat in teenstelling met die ongelowige Israel (Gal 3:6-7). Dit gaan vir Paulus met die gebruik van hierdie terme oor die kerk wat bestaan uit Jode en nie-Jode.

Op grond van bogenoemde kan die gevolgtrekking gemaak word dat daar 'n fyn balans moet bestaan tussen *charisma* en die gebruik daarvan in die kerk. *Charisma* word gegee deur die Heilige Gees en moet deur mense in die kerk gebruik word. Hierdie *charisma* kan binne bepaalde strukture neerslag vind ten einde orde in die kerk te verseker. Die fyn balans waarna verwys word is dat die werk van die Heilige Gees, as gewer van die gawes, nie gesmoor moet word in 'n struktuur of sekere werkswyse wat gevolg word in die uitleef van hierdie gawes nie. Die institusionalisering van *charisma* moet nie die Gewer van die gawes op die agtergrond skuif nie. Dit is belangrik dat die Heilige Gees deel is van die werking van die *charisma*, oftewel die institusionalisering daarvan.

### **5.1.2 Die kerk as liggaam van Christus**

Die metafoer van die kerk as die liggaam van Christus wat deur Paulus gebruik word is sekerlik die bekendste beeld waarmee die kerk beskryf word in die Nuwe Testament (kyk Rom 7:4; 12:5; 1 Kor 6:15; 12:12: 27). Volgens Yorke (1991:123) bestaan daar die moontlikheid dat dit nie Paulus is wat hierdie

---

<sup>107</sup> In van die Pauliniese gemeentes was daar Judeërs wat Paulus geopponeer het. Hierdie persone was van die oortuiging dat Joodse afkoms en gebruike soos die besnydenis en ander Joodse voorskrifte gehandhaaf moes word om deel te kan wees van die Godsvolk. Paulus gebruik die figuur van Abraham omdat Abraham onder die Jode groot aansien gehad het as aartsvader. Paulus stel dat iemand deel word van die nageslag van Abraham wanneer jy in die nakomeling van Abraham, Jesus Christus, glo en met Hom verenig is deur die doop. Hulle wat glo, en nie deur wetsonderhouding van sonde verlos wil word nie, is deel van die nageslag van Abraham en daarom deel van die Godsvolk (Gal 3:7).

beeld geskep het om daarmee sy kerkbegrip uit te druk nie.<sup>108</sup> Yorke (1991:123) waarsku ook daarteen dat hierdie beeld van die kerk nie geïsoleer moet word van ander beelde wat in die Nuwe Testament gebruik word om die kerk mee te beskryf nie.

Clowney, for example, has put his finger on the abiding problem caused by our over-evaluating of any ecclesiological metaphor at the expense of any others in the N.T. as a whole. In his words: "So long as one metaphor is isolated and made a model, men [sic] are free to tailor the church to their errors and prejudices." One inference that can and should be drawn from our study is that overall, *sw~ma* is no closer to the divine than the others.

(Yorke 1991:123)

Wanneer Paulus die liggaammetafoor gebruik om sy kerkbegrip mee uit te druk is dit belangrik om te verstaan in watter sin hy dit gebruik. Gebruik Paulus hierdie metafoor om daarmee te sê die kerk *is* die liggaam van Christus, of om te sê dat die kerk *vergelyk* kan word met die liggaam van Christus? Myns insiens wil Paulus met hierdie metafoor nie iets van die aard of die wese van die kerk sê nie, maar gebruik hy dit in die paranetiese sin van die woord om iets van die dinamiek en funksionering van die kerk tot woorde te bring. So verstaan hou die liggaammetafoor verband met institusionalisering. In die liggaammetafoor is daar reeds iets sigbaar van 'n visie van 'n groepleier, naamlik dat 'n groep as 'n eenheid moet funksioneer. Hierdie visie staan ook in kontinuïteit met Jesus se oproep tot dissipelskap omdat die visie wat onderliggend aan die liggaammetafoor is, naamlik dié van eenheid en gelykheid, ook deel uitmaak van Jesus se oproep tot dissipelskap (kyk § 2.4). Verder is daar duidelik 'n saaklike kontinuïteit tussen Paulus se

---

<sup>108</sup> In hierdie verband bestaan daar verskeie standpunte oor die herkoms van hierdie metafoor. Sommige navorsers is van oordeel dat die liggaammetafoor sy oorsprong het in die gnostiese denke. Die gnostiese beskouing in hierdie verband was dat die siel van die mens ingekerker was in die liggaam. Slegs wanneer die "hoof" van die "oermensverlosser" die dele van die siel wat ingekerker is in die liggaam verlos deur dit met homself te verenig en te versoen, kan die mens verlos word. Paulus en die skrywer van Kolossense is heel moontlik deur hierdie beskouing van die gnostiek beïnvloed. 'n Ander moontlike oorsprong van hierdie metafoor is dat dit gesien moet word teen die Ou Testamentiese agtergrond waar 'n stamvader tot so 'n mate gesien is as verteenwoordigend van sy nageslag dat na die nageslag verwys word by name van die stamvader. So word byvoorbeeld dikwels na die volk Israel verwys as die nageslag van Jakob. Jakob word 'n "korporatiewe persoonlikheid" soos Christus as 'n "korporatiewe persoonlikheid" sy kerk, sy liggaam, verteenwoordig. 'n Verdere siening is dat die liggaam van Christus daarop dui dat die kerk 'n mistieke eenheid met Christus vorm. Hierdie siening stel dat die liggaammetafoor doodeenvoudig beteken dat die kerk aan Christus behoort (kyk Van Aarde 2004a:95).

liggaammetafoor en Jesus se daarstel van die nuwe huisgesin van God (as 'n *fictive kingroup*).

Met Paulus se paranetiese gebruik van die liggaammetafoor wil hy meer sê as net dat die kerk aan Christus behoort. Van Aarde (2004a:95-97) stel dat die kerk nie gekonstitueer word deur die somtotaal van sy lede nie, maar deur die feit dat almal daarin opgeneem word. Die gelowige word deur die doop deel van hierdie liggaam.

Wat egter seker lyk, is dat Paulus met hierdie begrip uitdrukking probeer gee het aan 'n realiteit wat meer is as bloot dat die kerk aan Christus behoort. Wat ook seker blyk te wees, is dat die gelowige volgens [1 Korintiërs] 12:13 deur die doop lid van hierdie liggaam word en dat hierdie liggaam dus aan die dopeling voorafgaan. Dit beteken, as ons Paulus reg verstaan, dat die kerk altyd vóór die gelowige daar was en altyd vóór hulle daar sal wees. Dit is derhalwe nie die somtotaal van die gelowiges wat die kerk konstitueer nie, inteendeel, hulle word in die reeds bestaande kerk opgeneem.

(Van Aarde 2004a:95-96)

Van Aarde (2004a:96) is verder van oortuiging dat Paulus die liggaammetafoor ingevoer het in sy denke oor die kerk omdat daar onder "lidmate" van die kerk 'n kompeterende aanspraak gemaak is op *charismata*.

Yorke (1991:124) stem nie saam met die gedagte dat die kerk as liggaam van Christus beteken dat die kerk aan Christus verbind is nie. Dit is nie die liggaam van Christus wat Paulus in hierdie metafoor as *tertium comparationis* gebruik nie, maar die liggaam van die mens:

In the Pauline corpus, the human *sw~ma*, and not Christ's personal *sw~ma*, is used consistently as the *tertium comparationis* for the church as *sw~ma* and any "solution" which suggests a mystical or metaphorical relationship between Christ's personal *sw~ma* and the church as *sw~ma* or by extension, any "solution" which implies a psychological understanding of *kefalh* in relation to Christ and the church, his *sw~ma* will not do.

(Yorke:1991:124)

In hierdie verband is dit nodig om weer van Käsemann se standpunt oor die liggaammetafoor kennis te neem. Volgens Käsemann (1933:170-171) vorm die kerk as liggaam van Christus nie die sentrum van die Pauliniese teologie nie. Dit dien volgens Käsemann slegs as 'n hulpmiddel waardeur Paulus iets wil sê

van die eenheid en verskeidenheid wat in die kerk van sy tyd bestaan het. Die organismegeedagte van die liggaammetafoor sluit volgens Käsemann nie aan by die Pauliniese antropologie<sup>109</sup>, sakramentsteologie<sup>110</sup> en Christologie<sup>111</sup> nie.

---

<sup>109</sup> Volgens Käsemann is Paulus se antropologie gegrond in sy verstaan van die Christusgebeure deurdat die mens verlos is in Christus. Alhoewel Christus die mag van die sonde en dood oorwin het funksioneer hierdie sake baie prominent in Paulus se antropologie. Die mens se lewe word volgens Paulus gedomineer deur hierdie twee magte wat deur Christus oorwin is. Die feit dat Christus hierdie magte oorwin het en dat die mens se lewe tog daardeur gedomineer word het 'n spanning in die Pauliniese antropologie tot gevolg. Paulus beskryf hierdie spanning deur gebruik te maak van die begrippe *sw~ma* en *sa/rc* teenoor *pneu~ma*. Die begrippe *sw~ma* en *sa/rc* dui vir Paulus op die liggaamlikheid, sondigheid en verganklikheid van die mens. Die gelowiges wat liggaamlik met Christus verbind is deur sy opstanding gaan op grond daarvan van 'n premortale na postmortale bestaan oor. Christus se oorwinning van die dood gee aan die mens 'n "geestelike liggaamlikheid" (*sw~ma pneumatiko/n*) waarin die mens in sy postmortale bestaansidentiteit vind. Die *sw~ma* is vir Paulus die kruispunt tussen die vindingrykheid van die mens in die wêreld en handeling van God met mense. Terwyl die mens liggaam is en 'n liggaam het, omvat en bestem God se heilsdaad in Jesus Christus die liggaam en daarmee die konkrete wese en geskiedenis van die mens. Die *sw~ma* merk die begin van die omvattende beskrywing van die mens se wese waar die magte van die sondige wêreld en God se heilsplan vir die mens saamkom. Vir Paulus beteken die *sw~ma* die gelykmaking van die wese van die mens, sy selfverstaan en die insluiting van die mens in God se heilshandeling. Om Paulus se gebruik van *sa/rc* te verstaan is dit nodig om in te sien dat hy dit plaas binne die konteks van Jesus se menswording. Die menswording, dood en opstanding van Jesus neem die mag van die sonde weg waar dit werksaam is in die vlees. Die gelowige is nog steeds blootgestel aan die sonde maar leef nie meer in die mag daarvan nie. Die terme wat Paulus gebruik is dat die mens *e)n sarki/* en nie *kata\ sarka/* leef nie (kyk Schnelle 2003:565-571).

<sup>110</sup> Paulus se verstaan van die sakramente beteken vir hom 'n deelkry aan Christus. Die nagmaal is vir hom nie die geestelike eet van die liggaam en geestelike drink van die bloed van Christus nie. Vir hom gaan dit eerder oor die deelkry aan die verlossing van Christus wat deur sy dood bewerkstellig is en die nuwe heilsbedeling wat deur sy bloed tot stand gebring is. Paulus verstaan die viering van die nagmaal ook as verkondiging van die dood van die Here totdat Hy weer kom. So bind Paulus in die nagmaal die drie dimensies van tyd te wete verlede, hede en toekoms, in die viering van die nagmaal saam. Die betekenis van die dood van Christus (verlede) realiseer vir die gelowige in die hede en maak 'n nuwe pad oop na die toekoms. Wie volgens Paulus nie onderskeid tref tussen wêreldse maaltye en die feit dat hy by die nagmaal met die liggaam van Christus te doen het nie, maak homself skuldig aan sonde teen die liggaam en bloed van die Here (1 Kor 11:27). Paulus het dus 'n magiese karakter aan die nagmaal toegeken asof die miskennings of misbruik daarvan ramspoedige gevolge vir die oortreder sou inhou (Van Aarde 2004a:93-95). Paulus bring die doop in verband met die dood van Christus. Iemand wat gedoop word en so in die kerk ingelyf word, is gedoop in die dood van Jesus Christus. Dit dui op die deelhê aan die dood van Christus en die heerlikheid van sy opstanding. Daar is dus by Paulus 'n noue verband tussen sy sakramentsteologie en Christologie.

<sup>111</sup> Vir Paulus is Christologie en soteriologie in mekaar verweef. Dit gaan vir hom nie oor die persoon of wese van Christus nie, maar eerder oor wat Hy kom doen het tydens sy lewe op aarde (kyk Gal 1:4; 1:6; 2:4; 2:20; 3:13; 4:4). Volgens Paulus het dit wat Christus kom doen het, Hy "vir ons" gedoen. Schnelle (2003:502-507) noem hierdie dood "vir ons" 'n *stellvertretender Tod, für uns*. Christus se kruisdood het volgens Paulus vir alle mense geskied en dit dien tot verlossing van almal wat in Hom glo (kyk 2 Kor 5:14, 15; Gal 2:20; Rom 8:23). Hierdie kruisdood van Christus (as objektiewe gebeure van verlossing), kan alleen deur ons subjektief ervaar word wanneer ons hierdie gebeure deur die geloof ons eie maak (Van Aarde 2004a:74). Vir Paulus vorm die opstanding van Jesus die sentrale en mees omstrede deel van sy Christologie (Schnelle 2003:464) Die in-Christus-wees van die gelowige is vir Paulus baie belangrik omdat die gelowige hiermee 'n nuwe lewensruimte betree waar hy deel in Christus se



Hy druk hierdie oortuiging soos volg uit: “Nun ergibt sich, daß 1 Kor 12:14-21, von fast der gesamten theologischen Interpretation als Zentrum der paulinischen Vorstellung vom Christusleibe angesehen, in Wirklichkeit nur eine Hilfslinie ist” (Käsemann 1933:170-171).

‘n Meer resente opmerking van Kertelge (1977) sluit hierby aan:

Daneben ist in 1 Kor 12,4. 5 von der Vielfalt der “Charismen” und “Dienste” in der Gemeinde die Rede, durch die diese ihre Lebensfunktion wahrnimmt. Paulus stellt sodann die gegenseitigen Beziehungen zwischen den einzelnen Funktion im Bilde vom Leib und seinen Gliedern dar und führt so zu der Vorstellung von der Kirche als dem “Leib Christi” (12:27).

(Kertelge 1977:3)

Kertelge is dus ook van oortuiging dat, in terme van die bedieninge en gawes wat Paulus in 1 Korintiërs 12:27 noem, die kerk as een liggaam met baie lede funksioneer.

Paulus se gebruik van die liggaammetafoor toon na my mening dat daar reeds trekke van institusionalisering teenwoordig is al was dit ingebed in ‘n abstrakte metafoor en nie in ‘n konkrete struktuur wat geskep is nie. Die eerste trekke van Malina se teorie oor kleingroepvorming (die vorming-fase) is ook reeds hier teenwoordig.<sup>112</sup> Die institusionalisering van *charisma* is hier dus

---

dood en die heerlijkheid van sy opstanding. In 2 Korintiërs 5:14 maak Paulus ‘n belangrike opmerking oor die betekenis van Christus se kruisdood wanneer hy sê: “...dat een vir almal gesterwe het, wat beteken dat almal gesterwe het. Deur Christus se kruisdood het God die mens met Hom versoen.” Ons vind ook ‘n goeie beskrywing van Paulus se Christologie in die Christushimne in Filippense 2:6-11 wat deur Paulus oorgeneem is. Dit word vandag algemeen aanvaar dat hierdie himne nie deur Paulus *ad hoc* gekomponeer is nie, maar dat reeds bekend was in die tyd wat Paulus Filippense geskryf het. Verder bestaan daar ook eenstemmigheid dat Paulus, op grond van sy eie verstaan van die Christusgebeure, ‘n toevoeging tot hierdie himne gemaak het in Filippense 2:8, te wete “ja, die dood aan die kruis.” As deel van Paulus se Christologie vind sy kruisteologie ook hier duidelik neerslag. Uit Paulus se Christologie blyk dit duidelik dat om in Christus te glo beteken om vanuit ‘n situasie van verslaafdheid aan sonde, bevry en opgehef te word tot ‘n situasie waar ‘n mens met Christus deel in ‘n situasie van heerskappy oor die sonde en dood (Van Aarde 2004a:114). Die verlossing in Jesus Christus is iets wat die mens, volgens Paulus, nie verdien nie, so ook die geloof in hierdie verlossing. Die verlossende geloof in Jesus Christus is alleen moontlik op grond van die voorafgaande verlossingshandeling van God in Christus. Dit is ook belangrik om daarop te let dat teenoor wetsonderhouding as menslike poging gestel word dat God se verlossingshandeling sy genadehandeling is waardeur Hy mense, sonder dat hulle dit verdien, (gratis) met Homself versoen (kyk Rom 3:24; 5:17; Van Aarde 2004a:126-127).

<sup>112</sup> Hier kan verwys word na die volgende kenmerke van die vormingsfase (*forming*) van die groep. Eerstens is die gedrag van groeplede versigtig omdat hulle mekaar nog nie ken nie en ook nie weet of hulle mekaar kan vertrou nie. As gevolg van die vertrou wat nog nie daar is nie is gedrag terughoudend. Tweedens is die toegewydheid in die groep baie laag en dit gaan nog



reeds in die beginfase. Paulus se gebruik van die liggaammetafoor impliseer ook dat daar 'n sekere orde in die gemeente sal wees deurdat hy die chaos wat kon heers van mense wat aanspraak maak op sekere *charismata* en sekere *charismata* ook beter en hoër ag as ander, wou uitskakel. Hierdie aansprake op sekere *charismata* en die feit dat sekere *charismata* hoër geag is as ander het nie net onordelikheid in die gemeente tot gevolg gehad nie, maar ook die gevolg dat mense hulleself bo ander verhef het. Hierdie kompeterende aanspraak op *charismata* het die eenheid van die gemeente bedreig. Hierdie bedreiging het onder andere aanleiding gegee tot Paulus se gebruik van die liggaammetafoor om daardeur die gedagte van eenheid by die gemeente tuis te bring. Die *charismata* moet eerder komplementêrend as kompetêrend gebruik word.

Gemeet aan Jesus se oproep tot dissipelskap was dit juis nie belangrik om groot te wees in die oë van die wêreld nie, maar eerder om klein te wees in die oë van die wêreld en groot te wees in die koninkryk van God. Paulus se verstaan van die gebruik van *charismata* sluit duidelik hier by Jesus aan: die persoon wat 'n *charisma* ontvang het moet dit gebruik om diensbaar te wees, eerder om dit te gebruik as selfverheffing.

### **5.1.3 Paulus se verstaan en gebruik van *charisma***

Omdat die eerste getuïenis van bediening in die Nuwe Testament voorkom in die Pauliniese gemeentes is dit die logiese vertrekpunt om ondersoek in te stel na Paulus se verstaan van *charisma*, sy gebruik daarvan en ook hoe dit neerslag gevind het in die Pauliniese gemeentes.

Volgens Paulus het elke Christengelowige bepaalde *charismata* wat in die bediening in die gemeente gebruik kan word (kyk 1 Kor 12:8; 10-11). Wanneer Paulus na hierdie bediening verwys op grond van bepaalde *charismata* sluit hy alle "lidmate" van die gemeente daarby in en maak nie onderskeid in die sin dat net sekere van die "lidmate" van die gemeente diens lewer nie. Nie net sekere het dus *charismata* ontvang nie. Die feit dat daar aan almal *charismata* gegee

---

nie vir die lede daarvoor dat die groep se doelwitte bereik moet word nie, maar eerder of hulle persoonlik kan baat by die doelwitte wat daar vir die groep gestel is. Daar bestaan nog nie 'n groepsbewustheid nie en dit gaan op hierdie stadium nog oor persoonlike behoeftes wat aangespreek word. Ook bestaan daar 'n onsekerheid tussen lede omdat hulle mekaar nog nie ken nie. Derdens bestaan daar ook nog geen duidelik gedefinieerde struktuur nie.

is wat aangewend moet word tot diens van die gemeente bewerk eenheid in die gemeente. Almal in die gemeente aanvaar verantwoordelikheid vir die dienslewering wat in die gemeente plaasvind.

Hierdie eenheid op grond van die *charismata* en dienslewering gee aan die groep identiteit en 'n doel waarheen hulle oppad is. Wanneer dit in verband gebring word met die vyf fases wat teenwoordig is by Malina se teorie van kleingroepvorming is dit duidelik dat 'n groep hier besig is om te ontstaan wat gemeenskaplike grond vind in die lede se *charismata* onderling en die behoefte om op grond daarvan diens te lewer. Daar is dus 'n gemeenskaplike doel wat neerslag vind in die visie van die groepleier, dit is, om die evangelie van Jesus Christus te verkondig. Die verkondiging van die evangelie kan dus gestel word as die doel waarna die groep streef wanneer die lede op grond van hulle *charismata*, diens lewer in die gemeente.

Vir Paulus is geen *charisma* verhewe bo of belangriker as 'n ander nie. Die gelykheid van *charismata* moet volgens Paulus bydra tot die eenheid in die gemeente. Hierdie is baie duidelik uit Paulus se beoordeling van die *charisma* van spreek in tale (1 Kor 12:28). Die beoefening van hierdie gawe het die eenheid in die gemeente bedreig. Die eenheid in die kerk, wat volgens Paulus 'n eenheid "in Christus" is op grond van die doop deur die Gees, is 'n eenheid wat ten alle koste in stand gehou moet word. Daarom mag geen *charisma* hoër geag word as 'n ander nie en is daar geen plek vir 'n hiërargie as gevolg van verskillende *charismata* wat belangriker as ander beskou word nie. Paulus maak dit in 1 Korintiërs 12 baie duidelik dat geen gawe bo 'n ander verhef is nie. Ook die gawe van spreek in tale moet gebruik word om die liggaam van Christus op te bou.<sup>113</sup>

Paulus se beskouing van die gelykheid van *charismata* staan na my mening in 'n saaklike kontinuïteit met die Jesussaak. Ook in die beweging rondom Jesus was daar geen hiërargie nie. Jesus het, intendeel, by verskeie geleenthede sy dissipels se strewe na 'n hiërargie afgewys (kyk Matt 20:20-23; Mark 10:35-40).

---

<sup>113</sup> In hierdie verband is dit interessant om op te merk dat die gedagte van die gelykheid van *charismata* deurskemer in die huidige beskouing van die NHKA dat geen amp bo 'n ander verhef is nie. In Hoofstuk 7 word hierdie saak breedvoerig bespreek.

Paulus sien *charisma* ook op 'n ander vlak as net in die praktiese bediening in die gemeente. Orde en die regte leiding in die gemeente is ook vir Paulus van uiterste belang, soveel so dat hy ook die vermoë om orde in die gemeente te handhaaf en die regte leiding te kan gee sien as 'n gawe van die Gees. In hierdie verband gebruik Paulus die term *kube/rnhsij* (kubernesis) wat, volgens Louw en Nida (1989:466) dui op “die vermoë om te lei” of “die vermoë om ander te laat volg”. Roloff (1978:520) maak in hierdie verband die volgende opmerking:

Auch jede von Natur aus dem Menschen eignende Fähigkeit kann, wenn sie so vom Geist in Dienst genommen wird, zum Charisma werdens in diesem Sinne vermag Paulus seinen in der Berufung durch den Auferstandenen gegründeten Apostolat ebenso als Charisma anzusehen wie die bescheidenen Dienste der Kassenführung und Verwaltung (*kube, rnhsij*) in der Ortsgemeinde (I Kor 12,28).

(Roloff 1978:520)

Om dus die regte leiding te gee ten einde te verseker dat die gemeente nie staties is nie, maar dinamies, is volgens Paulus ook 'n gawe uit die hand van God. *Charismata* kom dus van God en word deur sy Gees aan mense gee.

Dunn (1981:111) voer in hierdie verband aan dat *charismata* by Paulus 'n spesifieke uitdrukking van genade of manifestasie van die Gees beteken. *Charismata* is dinamies in die sin dat dit oorgaan tot 'n sekere dienswerk wat gedoen word onder leiding van die Heilige Gees. Dunn beskryf hierdie uitdrukking of manifestasie soos volg:

Charisma in Paul properly means a *particular* expression of charis (grace), some particular act of service, some particular activity, some particular manifestation of Spirit. It is an *event* not an aptitude, a transcendent gift given in and for a particular instance, not a human talent or ability always 'on tap'. The unity of the body of Christ thus consists in the interplay of these diverse charismata. *Christian community exists only in the living interplay of charismatic ministry*, in the concrete manifestations of grace, in the actual being of doing for others in word and deed.

(Dunn 1981:111)

'n Christelike gemeenskap bestaan dus slegs in terme van 'n lewende interaksie van charismatiese bedieninge wat 'n manifestasie is van God se genade aan mense .

Voortdurende manifestasie van die bediening in die Pauliniese gemeentes was van uiterste belang. Die wederkoms het nie so gou plaasgevind as wat die mense van die tyd dit verwag het nie. Die gereelde manifestasie van die *charismata* wat neerslag gevind het in verskillende bediening het daartoe bygedra dat die voortbestaan van die gemeente nie bedreig is as gevolg van die uitbly van die wederkoms nie. Deur die manifestasie van die *charismata*, oftewel die dienswerk wat verrig is op grond van die *charismata*, het God die gemeente in stand gehou en die voortbestaan van die kerk verseker. Daarom is die voortdurende manifestasie van *charismata* vir Paulus van uiterste belang vir die welwees van die kerk.

Verder wys Paulus daarop dat wanneer *charismata* oorgaan in dienswerk dit 'n onbekwame persoon is wat deur God geroep is. Hierdie onbekwame persoon het egter van God die genade ontvang om op 'n bekwame wyse hierdie dienswerk te verrig. Ook die krag om hierdie dienswerk te verrig is deel van die wonder van God se genade. Wanneer dienswerk dus gestalte vind in die verskillende bediening van die kerk geskied dit in dankbaarheid teenoor God vir sy genade.

Dit is belangrik om daarop te let dat Paulus dienswerk in die verlengstuk van *charisma* plaas. *Charismata* wat God aan mense gee lê vir hom die grondslag vir enige diens wat in die gemeente (en dus ook kerk) verrig word. Dienswerk kan nie sonder *charisma* bestaan nie. Dienswerk is afhanklik van *charisma* en *charisma* maak die bediening in die kerk moontlik. Käsemann (1960b:109) en Hahn (1979:427) stem hiermee saam:

Während es im NT kein wirkliches Äquivalent für unsern heutigen kirchlichen Amtsbegriff gibt, findet sich doch in der paulinischen und unmittelbar nachpaulinischen Theologie ein Begriff, der Wesen und Aufgabe aller kirchlicher Dienste und Funktion theologisch präzise und umfassend beschreibt, nämlich Charisma. Das Gewicht dieses Begriffes für das Verständnis nicht nur der paulinischen Lehre von der Kirche, sondern der gesamten Theologie des Apostels tritt damit zutage, daß wir mit größter Sicherheit behaupten dürfen, erst Paulus habe ihn technisch gebraucht und in die theologische Sprache eingeführt.

(Käsemann 1960b:109)

Scheidet *diakonia* als übergeordneter Begriff weitgehend aus, dann bleibt zu überlegen, ob nicht der *charisma*-Begriff hierfür sehr viel besser geeignet ist. Zwar kommt er in diesem Sinn nur relativ selten im

Neuen Testament vor. Nur ist dann auf das Interpretationsgefüge sehr genau zu achten, um Fehldeutungen, wie sie heute bisweilen begegnen, zu vermeiden. Dazu müssen jetzt die ekklesiologischen und pneumatologischen Bezüge der paulinischen Charismalehre untersucht werden.

(Hahn 1979:427)

Ook Schweitzer (1987:44-47) oordeel dat daar by Paulus 'n korrelasie bestaan tussen *charisma* en dienswerk wat in die gemeente verrig word.

Paulus se beskouing van *charisma* impliseer dus dat dit moet oorgaan tot konkrete diens in die gemeente en aan medegelowiges. Hierdie gedagte van Paulus word ook duidelik in die verhouding beskryf tussen *pneumatika*<sup>114</sup> en *charisma*<sup>115</sup>. Paulus gebruik beide hierdie begrippe in 1 Korintiërs 12:1 en 4. Sy gebruik van *pneumatika* dui op persone wat gawes ontvang het, op grond van die gawes ekstasies geraak het, en die gawe nie beoefen het tot diens van ander of die gemeente nie. *Charismata*, daarteenoor, is gawes wat van persone van die Gees ontvang het en dat persone wat dit ontvang het dit gebruik om diensbaar in die gemeente te wees. Paulus maak heel waarskynlik die onderskeid tussen hierdie twee terme omdat in die Hellenistiese milieu baie klem geplaas is op die ekstasiese element in die *pneumatika*. Pelser (1990:8-9) verwoord dit soos volg:

Hy [Paulus – RJJ] wou met die keuse van *charismata* teenoor *pneumatika* juis beklemtoon dat dit in die bediening nie gaan om 'n manifestasie van die entoesiastiese-bonatuurlike nie, maar om die opbou van die liggaam van Christus. Daar is klaarblyklik nog 'n belangriker rede waarom Paulus vir *charismata* gekies het. Dit is omdat hy van die oortuiging uitgegaan het dat die basiese *charisma* waarop alle *charismata* berus en betrekking het, die *charisma* is van die ewige lewe wat God in Jesus Christus gee.

(Pelser 1990:8-9; oorspronklike beklemtoning)

Op grond van God se genade ontvang persone gawes wat Hy deur sy Gees aan hulle gee. Hierdie gawes plaas 'n verantwoordelikheid op so 'n iemand om

---

<sup>114</sup> Louw en Nida (1989:143, 323-324) verduidelik die begrip *pneumatiko/n* as dit wat dui op iemand wat God se Gees ontvang het, maar ook op geestelike waarde. Dit kan dus ook dui op geestelike gawes wat mense ontvang.

<sup>115</sup> Volgens Louw & Nida (1989:569-570) is *xarisma/* afgelei van die woord *xarizomai/* wat beteken om in oorfloed te gee. Die "gee" waarna dit verwys moet nie verstaan word in terme van 'n transaksie wat afgehandel word nie, maar God wat uit genade aan mense gee. Dit is daarom ook met hierdie gesindheid wat mense teenoor mekaar diensbaar moet wees.

die gawes wat ontvang is uit te leef in diensbaarheid teenoor ander en in gehoorsaamheid en dankbaarheid teenoor God. Paulus noem hierdie gawes pertinent in Romeine 12:6-8 en 1 Korintiërs 12:28.

Oor Paulus se bedoeling met *charismata* maak Karl Barth (1968:445) in sy kommentaar oor Romeine die volgende opmerking: “He it is Who disturbs every family gathering, every scheme for the reunion of Christendom, every human co-operation. And He disturbs, because He is the Peace that is above every estrangement and cleavage and faction.” Ook Barth is dus van mening dat alle gawes van God kom. Wanneer God aan persone gawes gee versteur Hy as’ t ware die gang van so iemand se lewe. Met “versteuring” bedoel Barth dat wanneer God aan iemand ‘n gawe gee en so iemand dit ontdek, dit onmiddellik ‘n verantwoordelikheid op jou plaas om dit te gebruik in diens van God en die gemeente tot uitbou van God se koninkryk.

Volgens my oortuiging is om Jesus te volg en gehoorsaam voor God te leef ook ‘n gawe uit die hand van God. In so ‘n verstaan lê daar ‘n saaklike kontinuïteit tussen Jesus se oproep tot dissipelskap en Barth se verduideliking van die versteuring (verantwoordelikheid) wat plaasvind wanneer God aan iemand sekere *charismata* gee.

#### **5.1.4 Paulus se ampsbegrip op grond van sy verstaan van charisma**

In ‘n poging om vas te stel of Paulus ‘n “ampsbegrip” daargestel het op grond van sy verstaan van *charisma* moet in gedagte gehou word dat geen hiërargiese denke by Paulus gevind kan word nie. Alle *charismata* en bediening is gesien as gelyk en nie een was verhewe bo ‘n ander nie.

Soos reeds aangetoon was Paulus van oortuiging dat elke gelowige in die gemeente bepaalde *charismata* ontvang het. Käsemann (1964:248) voer aan dat daar tussen hulle wat *charismata* ontvang het onderskei kan word tussen “priester” en “ampsdraer”. Ten spyte van hierdie onderskeid moet almal hulle gawes in die gemeente aanwend. Hy stel dit soos volg:

Doch gelten diese in ihren Diensten als herausgehobene Repräsentanten des allgemeinen Priestertums, zu welchem die Taufe mit der Gabe des Geistes beruft und der Geist stets neu tüchtig macht. Die paulinische Gemeinde ist, um es zugespitzt, aber nicht überspitzt zu sagen, aus lauter Laien zusammengesetzt, die alle doch in ihren



Möglichkeiten zugleich Priester und Amsträger, nämlich Werkzeuge des Geistes für den Vollzug des Evangeliums im irdischen Alltag sind.

(Käsemann 1964:248)

Volgens Käsemann plaas die hoor van die Woord van God 'n appél op die hoorders daarvan. As werktuig onder leiding van die Heilige Gees moet lidmate van die gemeente dit waartoe God hulle oproep deur die Gees tot uitvoer bring in hulle lewe van elke dag. Die indikatief van die gawes wat God deur sy Gees gee word 'n imperatief om die gawes uit te leef in diens van God.

In Paulus se ekklesiologie plaas hy duidelik groot klem op *charisma*. Vir hom vorm dit die middelpunt van alle dienswerk. Volgens Dunn (1988a:349) is hierdie veral duidelik in Romeine 1:11 en Romeine 6:23. Paulus se gebruik van *charisma* in Romeine 6:23 moet verstaan word teen die agtergrond van Romeine 1:11. Paulus gebruik die term in Romeine 1:11 om daardeur te sê dat hy 'n geestelike gawe (die evangelie) wil oordra. Op grond hiervan voer Dunn verder aan dat die gebruik van *charisma* in Romeine 6:23 ook dui op 'n geestelike gawe, te wete die genadegawe van God. Dunn (1988a:30) verduidelik Paulus se verstaan van *charisma* in Romeine 1:11 soos volg: "Here it must be regarded as adding emphasis – 'a truly spiritual gift,' some act of ministry which is both of the Spirit and a means of grace." Paulus gebruik in Romeine 5:15-16 en 6:23 ook die term *charisma* om daarmee die ewige lewe wat God gee te beskryf in kontras met die dood wat die gevolg is van 'n sondige lewe. Omdat Paulus so 'n gewigtige klem plaas op die *charisma* as 'n genadegawe wat God gee, gee dit terselfdertyd ook soveel gewig aan Paulus se verstaan van dienswerk wanneer hy dienswerk plaas in die verlengstuk van *charisma*.

Ten einde Paulus se "ampsbegrip" beter te verstaan op grond van sy verstaan van *charisma* is die bydrae van Hahn (1979:436) ten opsigte van die drie bedieninge wat Paulus pertinent noem in 1 Korintiërs 12:28, hier ter sake. Volgens Hahn was die drie bedieninge wat genoem word in 1 Korintiërs 12:28, te wete apostels, profete en leraars, vir Paulus die belangrikste en dat dit as ampte in die Pauliniese kerk beskou kan word.



Die Verscheidenartigkeit der Charismen ist Voraussetzung für die Ausübung des der Gemeinde gegebenen Auftrags, und die Einheit besteht gerade darin, daß die einzelnen Gnadengaben sich gegenseitig begrenzen, aber auch ergänzen. Wovon Paulus dagegen nicht spricht, ist die heute vielbeschworne "Gleichheit" der Charismen. Zwar weist er nachdrücklich darauf hin, daß jede Gabe Anerkennung verdient und im Miteinander der Charismen zu ihrem Recht kommen muß.

(Hahn 1978:436)

Met Hahn kan hier nie volledig saamgestem word nie. Hy is egter korrek wanneer hy oordeel dat by Paulus die *charisma* dit is waarin enige soort diens in die gemeente (en dus ook kerk) begrond word. Dienswerk, volgens Paulus, word begrond in die feit dat God Hom oor mense ontferm en aan hulle bepaalde gawes gee om binne 'n konkrete situasie van die gemeente leiding te gee en orde te handhaaf. Op grond van die *charisma* wat God gee en mense mee toerus, lei en regeer Hy self sy kerk.

Vir Paulus bestaan *charisma* en bedieninge nie as twee afsonderlike en aparte entiteite nie, maar is in mekaar verweef omdat bedieninge nie sonder *charisma* kan bestaan nie.

#### **5.1.4.1 *Charismata* (bedieninge) in "unieke gemeentelike" omstandighede met verwysing na 1 Korintiërs 12:28 en Romeine 12:6-8**

Wanneer die bedieninge wat in 1 Korintiërs 12:28 en Romeine 12:6-8 genoem word met mekaar vergelyk word is dit belangrik om elkeen van hierdie tekste te sien teen hulle respektiewelike agtergrond. Die omstandighede van hierdie twee gemeentes was nie dieselfde nie. Omdat die gemeente in Korinte en die in Rome van mekaar verskil het, het hulle nie die behoefte gehad aan dieselfde bedieninge nie. Wat by beide van hierdie gemeentes egter wel teenwoordig is, is dat die bedieninge gegrond was in *charisma* wat God deur sy Gees aan mense gee.

In Korinte het die gawes probleme in die gemeente veroorsaak. Wanneer Paulus in 1 Korintiërs 12:28 die verskillende bedieninge noem is dit onder andere 'n waarskuwing dat hulle wat *charismata* ontvang het nie oorentoesiasies daaroor word en die *charismata* misbruik nie. Die misbruik daarvan sal gestalte kry in die uitvoering van hulle dienswerk. Vir van die

Korintiërs het hulle nuwe situasie op grond van hulle *charismata* die gedagte laat posvat dat hulle reeds deel het aan die hemelse lewe en daarom kan hulle aan die dinge van die wêreld net soveel deel hê.

Die gelowiges het hulle nuwe situasie sò entoesiasies ervaar en uitgeleef dat hulle geglo het hulle het reeds voluit deel aan die hemelse lewe en dat hulle daarom aan die dinge van die wêreld kan deelhê sonder dat dit nog enige verskil kan maak. Daarom was iets soos 'n toekomstige opstanding uit die dood ook vir hulle ondenkbaar, aangesien hulle daarvan oortuig was dat hulle reeds opgestaan het.

(Van Aarde 2004a:82)

Duidelik het die *charismata* verskeie moeilikhede in die gemeente in Korinte veroorsaak. Wanneer Paulus dus in 1 Korintiërs 12:28 verskeie bedieninge noem is dit is om die gemeente te waarsku teen oorentoesiasme. Paulus se bedoeling is dus nie om 'n lys van *charismata* op te stel nie, maar om 'n sekere probleem in die gemeente aan te spreek.

Die feit dat Paulus in Romeine 12:6-8 ander gawes en bedieninge noem dui duidelik daarop dat die gemeente in Rome nie dieselfde probleme ondervind het as die gemeente in Korinte nie. Die *charismata* en dienste waarna Paulus in Romeine 12:6-8 verwys is egter ook deel van 'n waarskuwing wat hy rig. Die inhoud van die waarskuwing aan die gemeente in Rome is dat hulle daarteen moet waak om nie die eenheid van die gemeente as liggaam van Christus skade aan te doen nie. Waar dit dus by die Korintiërs gegaan het oor oorentoesiasme, was die probleem in Rome die eenheid in die gemeente.

Hieruit is dit duidelik dat reeds in die Pauliniese gemeentes elke gemeente in sy unieke omstandighede op verskillende wyses gestalte gegee het aan dienswerk. Alhoewel die gestaltes van die dienswerk verskil het, het die wese van dienswerk in beide hierdie gemeentes in die verlengstuk van die *charismata* gelê.

### **5.1.5 Het institusionalisering van *charisma* plaasgevind in die Pauliniese gemeentes?**

Alvorens die vraag beantwoord word of daar in die Pauliniese gemeentes institusionalisering van *charisma* plaasgevind het, is dit nodig om 'n paar

opmerkings te maak rakende die feit dat die bedieninge in die Pauliniese gemeentes met die verloop van tyd ontwikkel het.

Hierbo is reeds verskeie kere verwys dat by Paulus dienswerk lê in die verlengstuk van *charisma*. Dienswerk by Paulus is verder nie iets abstrak of staties is nie, maar dienswerk konkreet in die gemeente. Die wonder van God se genade word in die gemeente sigbaar wanneer hierdie dienswerk herhaaldelik gebeur en voortduur. Deur hierdie dienswerk word God geëer en gedien.

In Paulus se kerkbegrip kan myns insiens drie kenmerke geïdentifiseer word. Eerstens kan gewys word op die Gees wat gawes gee. Tweedens is nie net die gawes wat aan mense gegee word verskillend nie, maar ook die lede van die kerk self is verskillend. Derdens is daar 'n wye verskeidenheid van gawes wat aan mense gegee word.

Dit word uit hierdie drie kenmerke duidelik dat die kerk nie kan bestaan sonder die *charisma* wat God deur sy Gees aan mense gee nie. Tussen hierdie mense bestaan daar 'n diversiteit. Te midde van hierdie diversiteit maak almal deel uit van die kerk wat onder andere ten doel het om op grond van 'n diversiteit van gawes wat aan 'n diversiteit van mense gegee word, diensbaar te wees in een kerk en in die wêreld. Die diversiteit van gawes, en veral van mense, mag nie die eenheid van die kerk bedreig nie. Hierdie diversiteit kan eerder bydra tot die eenheid van die kerk. In hierdie diversiteit word dit ook duidelik dat die kerk nie gerig is op een model van bediening, groep mense, of omgewing nie. Getrou aan Jesus se boodskap van 'n *open commensality* word iets van hierdie diversiteit en navolging van Hom ook sigbaar.

#### **5.1.5.1 Primêre en sekondêre institusionalisering**

In antwoord op die vraag of daar in die Pauliniese gemeentes institusionalisering van *charisma* plaasgevind het, al dan nie, kan gebruik gemaak word van dit wat Holmberg (1978:181) primêre institusionalisering noem. Met verwysing na institusionalisering in die vroeë kerk maak Holmberg (1978:181) die volgende stelling: "The primary institutionalization had thus already begun in the group around Jesus." Wanneer veronderstel sou word dat daar by Paulus wel 'n institusionalisering plaasgevind het, kan dit dus 'n sekondêre institusionalisering genoem word. Hierdie sekondêre

institusionalisering is gegrond op die primêre institusionalisering waarna Holmberg verwys. Hierdie primêre institusionalisering wat volgens Holmberg reeds plaasgevind het in die beweging rondom Jesus, sou dus die grondslag lê vir sekondêre institusionaliserings wat later in die kerk sou plaasvind. Hy verwoord dit soos volg:

The authority of Jesus has been exercised within this group (and outside it) which implies that his authority has been diffused and “stored” in His words and body of teaching, His characteristic ethos and way of life, His way of praying, of breaking bread and pray to the Father, and in the immediate group of disciples that has shared His life and works with Him in His mission.

(Holmberg 1978:181)

Oor die sekondêre institusionalisering sê Holmberg die volgende:

There seems to be good reason for believing that the active part in the process of secondary institutionalization that began after the death and resurrection of Jesus was played by His former staff, that group of disciples some of which became called “apostles of Jesus Christ”. They are simply the leaders of the “church” in Jerusalem during its early days, recognised as such both within the group and outside it. From our point of view they act as the entrepreneurial elite of the second order, institutionalizing the fruits of the primary institutionalization. Within a few years we see the emergence of a developed system of doctrine, cult and organization, a group exhibiting missionary zeal and a strong sense of their uniqueness (they regard themselves as “the holy, the elect of God, qahal/(e) kklhsia).

(Holmberg 1978:181-182)

Vir Holmberg vorm die primêre institusionalisering in die beweging rondom Jesus die grondslag vir wat hy sien as die institusionalisering in die Pauliniese gemeentes, oftewel ‘n sekondêre institusionalisering (kyk Holmberg 1978:183).

#### **5.1.5.2 Institusionalisering in die gemeente in Jerusalem**

Die eerste sekondêre institusionalisering het, volgens Holmberg (1978:181-185), plaasgevind in die gemeente in Jerusalem. Holmberg verstaan die gemeente in Jerusalem as die voortbestaan van dieselfde groep wat die beweging rondom Jesus gevorm het. Op grond van die feit dat dit dieselfde groep is wat teenwoordig was toe Jesus gevange geneem is en toe Hy gekruisig is, en nou deel uitmaak van die kerk in Jerusalem, bestaan daar ook ‘n kontinuïteit tussen die beweging rondom Jesus en die kerk in Jerusalem.

Die tradisie van die kerk in Jerusalem is 'n uitvloeisel van wat Jesus geleer het, sy opdrag hoe om te lewe en wat Hy geleer het oor die dood, opstanding uit die dood en die ewige lewe daarna (Holmberg 1978:182). Hierdie tradisie het primêr ook die inhoud gevorm van wat in die gemeente in Jerusalem gepreek en verkondig is. Holmberg (1978:183-184) stel dat die gemeente in Jerusalem deel uitmaak van die eerste faksie van die kerk. Dit is die kerk self wat gegroei het en die apostels is gesien as dat hulle deur God self geroep is. Verder beteken dit dat God self aan hulle 'n unieke en onbetwisbare outoriteit gegee het waarmee hulle in die gemeente kan optree. Op grond van hierdie verstaan van die outoriteit begin iets deurskemer van 'n institusionalisering van outoriteit.

Holmberg (1978:184) maak 'n interessante gevolgtrekking oor die ontstaan van die gemeentes in Damaskus en Antiogië. Hy stel dat die gemeentes wat ontstaan het in Damaskus en Antiogië 'n radikale nuwe ingesteldheid tenoor die nie-Jode (heidene) gehad het. Op grond van hierdie nuwe ingesteldheid klassifiseer hy die ontstaan van hierdie gemeentes as 'n nuwe begin. Indien dit die geval is sou hierdie gemeentes hulle kon beroep op 'n outoriteit van sy eie wat 'n nuwe outoriteit sou wees. Dit sou ook beteken dat daar nie kontinuïteit sou wees tussen hierdie gemeentes en die beweging rondom Jesus nie.

Die gemeentes in Damaskus en Antiogië het volgens Holmberg nie hulle eie outoriteit gevestig op grond van die feit dat hulle 'n "nuwe begin" gehad het nie. Omdat hierdie gemeentes sy belydenis, Christologie, sakramente en gedeeltelik ook sy organisasie oorgeneem het van die gemeente in Jerusalem het institusionalisering in hierdie gemeentes plaasgevind soos wat dit in Jerusalem gebeur het. Dit is ironies dat die gemeentes in Damaskus en Antiochië nader aan die Jesussaak staan wat betref akkommodering, as die gemeente in Jerusalem. Die saaklike kontinuïteit tussen die Jesussaak en die gemeentes in Damaskus en Antiochië was dus groter as dié tussen die Jesussaak en die gemeente in Jerusalem. Holmberg (1978:184) verwoord dit soos volg:

New churches emerged in Damascus and Antioch as early as the thirties, the church in Antioch in its attitude towards the Gentiles representing something so strikingly new, that it has with some justification been characterized as a second start. This church if any

could claim an independent authority of its own. But it did not, because it was vitally dependent on the previous institutionalization of the Jerusalem church from which it had received its creed, Christology, cult and sacraments and partly even its organization.

(Holmberg 1978:184)

Die gemeente in Jerusalem het bekommerd begin raak oor die getal heidene wat hulleself toegevoeg het tot die gemeente in Antiogië. Rondom 50 nC is 'n raad gevorm in Jerusalem en kollekte ingestel om die eenheid van die kerk te beskerm teen moontlike vreemde invloede van buite. Volgens Holmberg (1978:184) is hierdie sosiologiese maatreëls (die vorming van die raad en kollekte) getref is om die invloede teen te staan. Hierdie maatreëls is volgens hom niks anders as deel van 'n institusionaliseringsproses nie. Hierdie maatreëls kon ook gewysig word om aan te pas by nuwe omstandighede en behoeftes wat na vore kon kom as gevolg van vorige institusionaliserings in die gemeenskap.

Uit hierdie beskrywing van Holmberg oor die gemeente in Jerusalem is dit duidelik dat van die vyf fases van groeppvorming in die teorie van Malina ook hier teenwoordig is. 'n Tweede vorming het plaasgevind, wat die eerste fase van groeppvorming is. Die visie wat deur die "nuwe" leier van die groep na die tweede vorming gegee word, as kenmerk van hierdie fase, kan gevind word in die feit dat die inhoud van Jesus se prediking ook die visie van hierdie "nuwe" groep was. Die institusionalisering wat plaasgevind het ten einde die eenheid in die vroeë Jesusbeweging te beskerm, kan gesien word as die tweede fase in die vorming van hierdie groep.

### **5.1.5.3 Institusionalisering by Paulus?**

Dit is duidelik dat daar in die Pauliniese gemeentes verskeie bedieninge bestaan het. Paulus noem hierdie bedieninge pertinent in 1 Korintiërs 12:28 en plaas die bedieninge ook in 'n sekere volgorde, naamlik apostels, profete en leraars. Morris (1985:174-175) en Collins (1999:470) wys daarop dat dit die enigste keer is wat Paulus bedieninge in 'n sekere volgorde plaas. Morris stel dit soos volg:

*First of all...second...third* picks out three specially significant gifts (*cf.* Eph. 4:11). We cannot press the order throughout the list, though clearly

none of the rest is to be ranked with the first three. It is significant that *tongues* (with interpretation), which the Corinthians valued so highly, comes last of all (as in vv. 8-10).

(Morris 1985:174-175)

Morris (1985:175) oordeel dat Paulus, in sy verwysing na hierdie drie bedieninge, nie klem lê op die bedieninge self nie, maar eerder op die *charismata* wat ten grondslag van hierdie bedieninge lê. Dat daar verskeie bedieninge was in die Pauliniese gemeentes op grond van *charismata* word dus ook deur Morris (1985) en Collins (1999) bevestig.

Fung (1980:196-197), deur na Galasiërs 6:6 en 1 Tessalonisense 5:12 te verwys, oordeel egter dat daar in die Pauliniese gemeentes reeds ampte bestaan. Wat Galasiërs 6:6 betref oordeel hy dat Paulus se gebruik die begrip *tw~| kathxou~nti* dat daar in Galasië leermeesters was wat deur die gemeente ondersteun is. Vir hom is dit 'n vorm van voltydse bediening (amp) in die gemeente. Uit 1 Tessalonisense 5:12 lei hy af dat daar 'n duidelik gedefinieerde en gespesialiseerde bediening in die gemeente was. Hierdie afleiding maak hy op grond van sy oortuiging dat *kopiw!ntaj*, *proistame/noj* en *nougetou~ntaj* nie na drie verskillende bedieninge verwys nie, maar na een groep mense wat hierdie bediening (amp) uitvoer:

The notion of a leadership *vis-à-vis* the rank and file of church members is obvious, and the ground given for the high esteem to be shown towards the leaders (*di\ to\ e!rgon au)tw~n*, v 13) seems to suggest a definite, specialized ministry.

(Fung 1980:197)

As begroning van sy verstaan van hierdie saak verwys Fung na Handeling 14:23 waar Paulus en Barnabas oudstes aanstel op hulle eerste sendingreis.

Dit is my oortuiging dat Handeling nie gebruik kan word om historiese afleidings soos die van Fung hierbo te maak nie. Die kerkbegrip in Handeling is 'n geïdealiseerde kerkbegrip. Handeling is nie 'n eksakte historiese weergawe van die ontwikkeling van en gebeure in vroeë kerk nie, maar eerder die ideaal van hoe die gemeenskap van gelowiges as kerk van Jesus Christus



veronderstel is om te funksioneer (kyk ook Walton 2000<sup>116</sup>; Niklas & Tilly 2003<sup>117</sup>).

Pelser (1995:654) sluit hierby aan. Volgens hom word die kerk in Handelingte geteken word met idealisme en triomfantalisme en dat dit die kerk in die verlede al baie verleë gelaat het. Die kerk is idealisties en triomfantelik geteken om daardeur te verseker dat die oorlewering van die kerk in stand gehou sal word na die dood van die apostels wat aan die stuur van sake gestaan het. Brown (1989:64) maak in hierdie verband dan ook die opmerking dat 'n goeie verlede moed en vertrouwe vir die toekoms verseker.

Fung se argument dat Paulus volgens Handelingte mense in verskeie ampte aangestel het kan dus nie ondersteun word nie. Hiervoor bevat Handelingte te veel van 'n geïdealiseerde kerkgrip. Boonop is die "Paulus" van Handelingte nie dieselfde figuur as die skrywer van die outentieke Paulusbriewe nie (kyk voetnoot 116 en 117).

Wat betref die institutionalisering in die Pauliniese gemeentes kan van die bydrae van Holmberg (1978) kennis geneem word. Holmberg veronderstel

---

<sup>116</sup> Die fokus van hierdie bydrae van Walton is die vraag of Paulus, na wie in Handelingte verwys word, dieselfde persoon is as dié aan wie die outeurskap van die outentieke Paulusbriewe toegeskryf word. In sy ondersoek fokus Walton op "Paulus" se toespraak in Handelingte 20:18b-35 deur dit te vergelyk met 1 Tessalonisense wat hy as eg-Paulinies beskou. In sy vergelykende studie identifiseer Walton ooreenkomste tussen handelingte 20:18b-35 in terme van woordeskat en styl van onderrig. Hy kom verder tot die gevolgtrekking dat die toespraak in Handelingte baie nader lê aan 1 Tessalonisense as aan die deuter-Pauliniese en Pastorale briewe. Walton ontken egter die Pauliniese outeurskap van die toespraak in Handelingte 20:18b-35, alhoewel daar deurgaans 'n Pauliniese invloed teenwoordig is in die Handelingte teks. Dit beteken egter nie dat Handelingte beskou kan word as 'n feitlike historiese weergawe van die werk van Paulus en die vroeë kerk nie.

<sup>117</sup> Hierdie werk bestaan uit 'n aantal bydraes met as fokus die historiese betroubaarheid van die geskiedenis van die vroeë kerk in Handelingte. Die teks van Handelingte word ondersoek teen die agtergrond van die verskeie teksvariante wat ten opsigte van Handelingte bestaan. Hoofsaaklik word daar met die sogenaamde *Urtext* gewerk, dit is die teksvariante van Handelingte wat vroeër gedateer word as die kodekse van die vierde eeu, asook die Aleksandrynse en Westerse tekstipes. Verskille in grammatika, taal en styl, asook die gebruik van name, dui daarop dat die Handelingte teks saamgestel is uit verskeie teksvariante. Dit wil verder voorkom of die teks van Handelingte grotendeels beïnvloed deur die Aleksandrynse en Westerse tekstradisies. Die langer weergawe van Handelingte, soos wat dit neerslag gevind het in die Westerse teks nie die gevolg van teologiese uitbreiding nie, maar eerder as gevolg van die metode van reproduksie wat gevolg is. Hierdie teksvariasies het 'n groot invloed wat betref die verstaan van die rol van vroue in die vroeë kerk (soos verwoord in die "D-teks" van Handelingte), die vroeg-Christelike doopteologie (in die Westerse teks), en die hoop wat Lukas in hierdie teks aan Israel bring. Verskeie van die bydraes tot hierdie bundel van Rius-Camps (2003:281-296), op sy beurt, toon aan dat Handelingte se voorstelling van Paulus verskeie historiese vrae na vore bring. Die bundel toon duidelik aan dat nie beskou kan word as 'n historiese weergawe van die geskiedenis van die vroeë kerk nie maar eerder 'n beskrywing van die vergestaltung van die geloof in die sterwe, opstanding en hemelvaart van Jesus Christus.

‘n duidelike kontinuïteit tussen die beweging rondom Jesus en die Pauliniese gemeentes. Hy beskryf Paulus as ‘n *minor founder* (kyk Holmberg 1978:148-161). ‘n *Minor founder* kan beskryf word as ‘n persoon wat ‘n onderneming van stapel stuur. Die *minor founder* bring ‘n nuwe “uitvindsel” in ‘n reeds bestaande tradisie in sonder om met die fundamentele waardes van die tradisie te breek. Die tradisie wat hier ter sprake is, is die tradisie van die beweging rondom Jesus. So verstaan is Paulus ‘n *minor founder* en Jesus die *major founder*.

Alhoewel daar wat die tradisie betref ‘n saaklike kontinuïteit bestaan tussen Jesus en Paulus, identifiseer Holmberg (1978:186) drie verskille tussen Paulus en Jesus. Ten eerste verskil hulle siening wat hulle van hulleself gehad het. Jesus het Homself as die Messias gesien en Paulus maak nie messiaanse uitsprake oor homself nie. Ten tweede verskil hulle houding oor bestaande tradisies. Jesus het die Joodse tradisie radikaal nuut geïnterpreteer, waar Paulus die Christelike tradisie nie so radikaal geïnterpreteer het nie. Met verwysing na die konsep van *minor-* en *major founder*, is dit voor die hand liggend dat die interpretasies van die tradisies verskil. Paulus kon die evangelie verkondig nadat die pad reeds oopgebreek is deur Jesus wie se boodskap radikaal verskil het die Joodse interpretasie en verstaan van God. Paulus het nie ‘n nuwe boodskap van sy eie verkondig nie, maar voortgegaan met die boodskap wat Jesus gebring het. Derdens het Jesus en Paulus se intensies waarom hulle die boodskap verkondig het van mekaar verskil. Jesus het geen intensie gehad om met die boodskap wat Hy verkondig ‘n kerk te stig nie (kyk § 2.2, 2.2.1). Paulus se intensie was nie net om die evangelie te verkondig nie maar om ook gemeentes te stig met ‘n definitiewe tradisie (kyk bv 1 Kor 3:6, 10).

Jesus het ‘n nuwe en radikale boodskap in ‘n bekende wêreld verkondig. Paulus weer het ‘n bekende boodskap (die radikale boodskap van Jesus) in ‘n vreemde wêreld verkondig (in stand gehou). Deel van die instandhouding was geleë in ‘n institusionalisering wat begin deurskemer in die Pauliniese gemeentes. Holmberg (1978:186) stel hierdie soos volg:

When Paul comes to a new town in Asia Minor or Greece he does not simply represent God or Jesus Christ but also the Christian Church which by the result of about one generation’s institutionalization of the charismatic group that formed around Jesus. Phenomena such as

praying in the name of Jesus, celebrating the Eucharist, baptizing and instructing converts, reading and expounding the Holy Scriptures of Israel in the Christian manner, or incalculating Christian ethos regarding the treatment of Christian wives, children, slaves, money do not arise more or less unintentionally from the interaction of the group of adherents to Paul. They are given elements in a sacred tradition or order which the apostle plants from the very beginning into the life of the group. He does not create these institutions and the theology intrinsic in them from day to day, but transmits formulated tradition and customs that are binding even for himself.

(Holmberg 1978:186)

Die vraag na institusionalisering van *charisma* by Paulus word ook beantwoord vanuit die hoek dat daar geen institusionalisering by Paulus plaasgevind het in die sin van ampte soos later in die Pastorale briewe en die kerk van die tweede eeu gevind word nie. Die persone wat in die Pauliniese kerk bedieninge uitgevoer het was nie in ampte georden soos blyk uit die era na Paulus nie. Daar kan dus nie in die Pauliniese gemeentes gepraat word van die ordening in ampte nie maar slegs van die erkenning van dienste. Schweitzer (1987:47) stel hierdie oortuiging van hom soos volg:

There are indispensable functions like preaching the word. This does say that they must always be assumed by somebody, it does not say by whom. Admittedly there are persons to whom a special authority to preach was given, like Peter and Paul, and the church should see that and trust in the fidelity of God, who will give them his gift tomorrow as today... As long as we deal with the undisputed letters of Paul, we better speak of "recognition" rather than of "ordination", which was a very different rite then.

(Schweitzer 1987:47)

Die feit dat Paulus na verskeie bedieninge in van sy gemeentes verwys, asook die feit dat daar by Paulus 'n bepaalde tradisie aangetoon word gebou op en in kontinuïteit met die verkondiging van Jesus, begin daar na my mening in die Pauliniese kerk iets deurskemer van institusionalisering. In die Pauliniese gemeentes het daar egter nie ampte bestaan nie, slegs sekere bedieninge. Ampte sou die latere uitvloeisel wees van 'n institusionaliseringsproses wat egter weliswaar by Paulus begin.

Verder kan die begin van die institusionaliseringsproses by Paulus gesien word in Paulus se verstaan van bedieninge as verlengstuk van *charismata*. Die praktiese uitvoering van die bedieninge in die Pauliniese gemeentes het

gestalte gegee aan 'abstrakte' *charismata* deur dit sigbaar te maak. Hierdie beweging vanaf die abstrakte na die konkrete is in my oordeel die begin van die institusionaliseringsproses wat reeds by Paulus plaasvind.

Ons het egter nog nie by Paulus 'n institusionaliseringsproses met dieselfde intensiteit soos die institusionalisering wat in die Pastorale briewe sigbaar word en wat Käsemann (1960a:214-223) en Luz (1974:99) 'n vroeë-katolisisme noem nie.

### **5.1.6 Is Paulus se gedagtegang in kontinuïteit met Jesus se oproep tot navolging?**

Hierdie studie gaan van die vooronderstelling uit dat Jesus se oproep tot dissipelskap die raamwerk vorm waarbinne institusionalisering en de-institusionalisering van *charisma* behoort plaas te vind ten einde die vorming van 'n eietydse ampsbegrip.

In Hoofstuk 4 is verduidelik hoe die vyf fases van groeppvorming, soos deur Malina beskryf, pas in die beskrywing van die beweging rondom Jesus soos beskryf in die Sinoptiese evangelies. Volgens hierdie weergawes van die Jesusverhaal wil dit lyk of die beweging rondom Jesus reeds trekke van 'n poging tot institusionalisering toon: daar het 'n groep rondom Jesus bestaan, die groep het 'n leier gehad met 'n sekere visie wat deur die groep nagevolg is; en die lede van die groep het elkeen sy eie persoonlikheid gehad wat interaksie tussen die groeplede onderling tot gevolg gehad het. As uitvloeisel van hierdie interaksie het van die groeplede gepoog om 'n hiërargie te vestig in die sin dat van hulle hulleself belangriker beskou het as ander. Hierdie strewe na mag en hiërargie is deur Jesus afgewys op grond van sy verstaan van die "nuwe huisgesin van God" en sy beoefening van *open commensality*.

In Afdeling 2.4.4.1 is aangetoon dat, alhoewel Jesus se oproep tot dissipelskap in Markus 8:26-10:46 duidelik 'n Markaanse konstruk is, daar tog met behulp van die kriterium van koherensie 'n saaklike kontinuïteit tussen Markus se weergawe van Jesus se oproep tot dissipelskap en die historiese Jesus aangetoon kan word.

Dieselfde saaklike kontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en Paulus wat betref die beginstadium van institusionalisering. Hierdie kontinuïteit word gevind in Jesus se boodskap dat om deel te wees van die "nuwe

huisgesin van God” belangriker is as om deel te wees van ‘n patriargale struktuur van marginalisering en te hou by die sosiale waardes van die gemeenskap (Mat 18:19-22; Mark 10:17-22; 29-30; Luk 9:57-62). By Paulus figureer dieselfde gedagte: om kind van Abraham te wees, word nie bepaal deur Joodse kulturele etnisiteit nie. Hulle wat glo is kinders van God, deel van God se huisgesin.

Beide Jesus en Paulus wys verder enige hiërargie af waar mense in gemeenskap voor God saamleef. Dit geld ook vir Jesus en Paulus se verstaan van *charisma*. Omdat God aan elkeen *charisma* gegee het, en dienswerk in die verlengstuk van *charisma* lê, was dienswerk vir Paulus inderdaad anti-hiërargies.

Ook selfverloëning wat deel uitmaak van Jesus se oproep tot navolging in Markus 8:34, vorm deel van Paulus se verstaan van dienswerk (kyk bv Rom 7:4; 15:17; 2 Kor 11:7; Fil 2:17). Om die kruis op te neem, wat deel uitmaak van Jesus se oproep tot dissipelskap, is ook te vinde by Paulus. Paulus maak dit duidelik dat hy verskeie ontberinge en lyding moes deurmaak in diens van die evangelie.

‘n Duidelike saaklike kontinuïteit kan dus Jesus se oproep tot dissipelskap en Paulus se “ampsbegrip” of verstaan van dienswerk aangetoon word.

## **5.2 Institutionalisering in die deuteropauliniese kerk en Pastorale briewe**

Bestaan dieselfde saaklike kontinuïteit wat tussen die beweging rondom Jesus en Paulus hierbo aangetoon is ook tussen Paulus en die briewe wat heel waarskynlik deur sy leerlinge geskryf is? Vind ons verder in die deuteropauliniese, soos by Paulus, ook net die begin van institutionalisering, of word hierdie institutionaliseringsproses in die deuteropauliniese briewe verder gevoer? Of word die bedieninge by Paulus in die Paulinistiese literatuur ontwikkel tot ‘n amp? Aan hierdie vrae word nou aandag gegee.

### **5.2.1 Pauliniese invloed op Efesiërs en Kolossense**

Die himne in Kolossense 1:15-20 toon duidelik die invloed wat die Pauliniese teologie op die deuteropauliniese briewe het (Van Aarde 2004b:41-42). Of hierdie himne in sy oorspronklike vorm ‘n Christushimne was of nie, is daar nie

eenstemmigheid oor nie. Wat wel duidelik is, is dat dit in die konteks van Kolossense handel oor Christus. Indien hierdie himne in sy oorspronklike vorm nie oor Christus gehandel het nie beteken dit logies dat toevoegings daartoe gemaak is. Van hierdie toevoegings is heel waarskynlik die uitdrukkings “ook die engele om sy troon en al die geestelike magte”; “die kerk”; en “deur die bloed van sy kruis”. Wat sou die rede wees vir hierdie toevoegings? Van Aarde (2004b:41) beantwoord hierdie vraag soos volg:

Om mee te begin, kan aanvaar word dat die toevoeging van die woorde “deur die bloed van sy kruis” volkome begryplik is as ‘n poging om die gedagte van versoening in die lied te voorsien as die grondliggende element van die Pauliniese versoeningsgedagte, naamlik die kruisdood van Christus... . Met die toevoeging van die woorde “die kerk” wou die outeur klaarblyklik teen die agtergrond van Paulus se gebruik van die metafoer “liggaam” (van Christus) vir die kerk die himne korrigeer deur te stel dat nie die kosmos nie, maar die kerk die liggaam van Christus is en dat Hy die Hoof van die kosmos én die kerk is.

(Van Aarde 2004b:41)

Duidelik het hier dus ‘n ontwikkeling plaasgevind. Paulus se liggaammetafoer was net op gemeentes van toepassing gemaak. Lidmate van die gemeentes van Paulus is beskou as lede van die liggaam. Die liggaam is verder van geen “hoof” voorsien nie. Die skrywer van Kolossense dink egter nie meer net in terme van gemeente nie. Al die gemeentes saam vorm nou die kerk waarvan Jesus Christus die hoof is. Die kerk word verder in kosmiese terme verstaan. ‘n Volgende fase van institusionalisering is dus in die deuterio-Pauliniese literatuur aantoonbaar. Verder wil dit lyk of hierdie ontwikkeling (institusionalisering) ook plaasgevind het wat die *charismata* betref. Hierdie oortuiging word hieronder uiteengesit deur die kerkbegrip en ampsbegrip van die deuterio-Pauliniese briewe te vergelyk met die kerkbegrip en “ampsbegrip” by Paulus.

### 5.2.1.1 Kerkbegrip

Paulus verwys na die kerk as ‘dié kerk’ (1 Kor 12:28; 15:19; Gal 1:13; Fil 3:6). In Kolossense en Efesiërs word daar in ‘n meer algemene sin na die kerk verwys bloot as ‘kerk’ (Ef 1:22-23; 3:20-21; 4:13; 5:23-27; 29; Kol 1:18; 24). So word ook die liggaammetafoer anders verstaan in Kolossense en Efesiërs as



by Paulus. Waar dit by Paulus paraneties gebruik word, word dit in Kolossense en Efesiërs in 'n doksologiese sin gebruik (kyk Schnackenburg 1961:76).

In Kolossense en Efesiërs is die kerk nie meer in 'n beginfase van institusionalisering nie, maar in 'n fase waarin institusionalisering verder ontwikkel het. Verskeie voorbeelde kan hier genoem word. In die Pauliniese geskifte verwys Paulus byvoorbeeld na homself as 'n dienaar van God of dienaar van die nuwe verbond. In Kolossense en Efesiërs verwys die skrywer na homself as 'n dienaar van die kerk. Brown stel dit soos volg:

If Paul described himself as a servant/minister (*diakonos*) of God (II Cor 6:4), and of the new covenant (II Cor 3:6), it is not surprising that the "Paul" of Col 1:24-25 can describe himself as a servant/minister of *the church*. The doxology of Eph 3:21 indicates the extent to which these letters have given an almost divine character to the church: "To Him be the glory in the church and in Christ Jesus to all generations for ever and ever."

Brown (1984:53)

Verder kan daar in Kolossense 'n aantal temas aangetoon word waaruit afgelei kan word dat die kerk in Kolossense reeds 'n geïnstusionaliseerde karakter toon. Hierdie drie temas is die doop, die huistafel en die bestryding van dwaalleer.

Die doop (Kol 2:11-12) word in Kolossense beskryf as 'n "besnydenis" deur Christus waardeur die mens se sonde weggeneem word. Die doop funksioneer dus reeds as 'n toelatingsakte tot lidmaatskap van die kerk.

In die huistafel (Kol 3:18 - 4:1) word sekere riglyne aan die huisgesin gegee oor hoe om teenoor mekaar op te tree in gehoorsaamheid aan die Woord van God. Die huistafel weerspieël dat die kerk haarself begin inrig het as heilsgemeenskap wat wag op die wederkoms wat nie so gou plaasgevind het as wat aanvanklik die gedagte was nie. Opdragte is deur middel van die huistafel aan mense gegee om te verseker dat hulle in die kerk in vrede met mekaar saamleef totdat die wederkoms plaasvind. Volgens Van Aarde (2004b:53-54) is daar 'n verband tussen die huistafel en die geïnstusionaliseerde karakter van die kerk in Kolossense:

Kolossense is die oudste aan ons bekende Nuwe Testamentiese dokument waarin 'n sogenaamde 'huistafel', bestaande uit gedragskodes vir die huisgesin/-houding, opgeneem is. Dit was nie 'n vinding van die



vroegste kerk nie maar 'n literêre vorm wat wyd in Hellenistiese onderrig in gebruik was... . Soos reeds hierbo gesê vind ons huistafels slegs in dié dokumente van die vroeë kerk wat institutionaliserende tendense vertoon, en gevolglik nie in die onomstrede Paulusbriewe nie.

Van Aarde (2004b:53-54)

Wat meer is, is dat die huistafel in Kolossense 'n bepaalde hiërargie tussen groepe mense (mans, vrouens, kinders, slawe) veronderstel wat nóg by Jesus nóg by Paulus aantoonbaar is

Die verband tussen die bestryding van dwaalleer en die geïnstitutionaliseerde karakter van die kerk in Kolossense lê in die feit dat die dwaalleer wat geheers het die eenheid van die kerk bedreig het. Die geïnstitutionaliseerdheid lê daarin dat die mense wat hulleself in 'n groep georganiseer het en nou 'n geïnstitutionaliseerde eenheid vorm, 'n bedreiging van buite beleef het. Nou is dit hierdie geïnstitutionaliseerde eenheid wat saam moet stry teen die dwaalleer wat die eenheid van die instituut bedreig.

In Efesiërs word die kerk as universeel beskryf en nie meer soos by Paulus in terme van die plaaslike gemeente nie. Hainz (1972:229-255) gebruik twee begrippe om die gedagte van die verskuiwing van die plaaslike gemeente na die universele kerk te beskryf, te wete die *Einzelgemeinde* en die *Gessamtkirche*. Dit is belangrik om ook in Efesiërs se beskouing van die kerk die gedagte uit te lig dat die verwagting van die wederkoms bepalend was vir die beskouing van die kerk. By Paulus het 'n nabye wederkomsverwachting geleef. Namate die wederkoms uitbly besef die kerk dat hy homself moet inrig ten einde te wag en gereed te wees vir die wederkoms wat wel later sal plaasvind. In die Efesiërbrief word lidmate opgeroep om hulle gereed te maak vir 'n uitgerekte bestaan in hierdie wêreld. Omdat hierdie nabye verwagting van die wederkoms nie meer in Efesiërs bestaan nie toon Efesiërs 'n baie sterk geïnstitutionaliseerde karakter. Die kerk word ook verstaan as 'n tydlose grootheid en nie meer as 'n historiese grootheid nie.

Efesiërs se verstaan van die kerk bevestig ook dat daar geïnstitutionaliseerd oor die kerk gedink word wanneer dit beskryf word as een (Efesiërs 4:4) en heilig (Efesiërs 5:26-27).

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat die kerk in die deuteropauliniese briewe 'n geïnstitutionaliseerde karakter toon wat nie by Paulus se

kerkbegrip te vinde is nie. Die verstaan van die kerk in Kolossense en Efesiërs is ook meer universeel en nie soos by Paulus net gerig op die plaaslike gemeente nie.

### 5.2.1.2 Ampsbegrip

Die institusionele karakter van die kerk in Efesiërs en Kolossense het daartoe gelei dat die dienste (bedieninge) wat in die kerk gelewer is dieselfde institusionele karakter gekry het. Die skrywer van die deuter-Pauliniese briewe stel dat hy 'n dienaar van die kerk geword het deur 'n opdrag wat hy van God ontvang het. Tussen hierdie beskouing en dié van Paulus is daar 'n groot gaping. By Paulus is die siening dat mense dienaars van Christus is op grond van die gawes wat hulle van die Gees ontvang.

Uit Efesiërs se verwysing na die kerk se fondament wat gelê is deur die apostels en profete word die kosmiese dimensie van die kerk duidelik. Saam met die feit dat die kerk hom moes inrig terwyl hy wag vir die wederkoms, maak hierdie kosmiese of wêreldse dimensie dit nodig dat daar sekere bedieninge in die kerk sal wees.

In Efesiërs 4:7 en 11 vind ons dat die gedagte van die amp eerder op die voorgrond tree as die gedagte van gawes (*charismata*) soos wat by Paulus die geval is. Pelser (1990:11) ondersteun hierdie gedagte deur daarop te wys dat dit in Efesiërs nie meer gaan oor *charismata* nie, maar eerder oor *charis* en *dorea* (xa/rij; dwrea/). Lincoln (1990:241-242) sluit by hierdie gedagte aan wanneer hy sê dat “gee” (*dorea*) daarop dui dat Christus die gawes gee. “The citation and accompanying midrash in vv 9, 10 (Ef 4 – RJJ) underline that it is Christ who is the giver of gifts, and vv 11-16 spell out the nature and role of that gifts’ (Lincoln 1998). Dit is dus nie meer, soos by Paulus, die Gees wat *charismata* gee nie, maar Christus. Verder word die *charismata* as ampte verstaan waarin gelowiges kan dien. Tog bly die *charismata* die grond vir die amp soos dit by Paulus die grond van die bedieninge is.

Na my mening kan die “ampbeskouing” in die Nuwe Testament in twee kategorieë verdeel word. Die eerste vind ons in die idee van die oudstes wat op grond van bepaalde gebruike hulle bediening uitgevoer het. Dit het later ontwikkel na opsieners soos die *episkopos* (kyk Pelser 1988:13; Van Eck 1991:660-661). 'n Voorbeeld van hierdie bediening vind ons in die

godsdiensoefening van Israel in die vroeë Nuwe Testamentiese tyd. Oudstes het sekere godsdienstige pligte gehad wat hulle moes uitvoer en ook 'n sekere rol in die tempel vervul.<sup>118</sup> Die tweede kategorie vind ons in die deuteropauliniese briewe waar die klem wegskuif vanaf die oudste. Wanneer daar na die verskillende bedieninge in Efesiërs 4:7-10 verwys word blyk dit duidelik dat die kerk 'n institusionele karakter begin toon. Roloff (1978:523) beskryf hierdie ontwikkeling in Efesiërs soos volg:

Auf breiter Front vollzog sich in nachpeulinischer Zeit die *Verschmelzung der paulinischen Episkopenverfassung mit der palästinischen Ältesverfassung*, die vielfach da, wo stärker judenchristlicher Einfluß gegeben war, wie in Rom und den großen Städten Kleinasiens, von den Gemeinden übernommen worden war. Gewiß war die erstere in ihren Wurzeln charismatisch, die letztere patriarchalisch in ihrem faktischen Erscheinungsbild dürften sie sich bereits in den 80er Jahren weitgehend geglichen haben...

(Roloff 1978:523; oorspronklike beklemtoning)

Die charismatiese karakter van die bedieninge by Paulus het in die deuteropauliniese briewe dus meer van 'n patriargale karakter begin toon. Die klem word nie meer geplaas op die *charisma* wat God deur sy Gees aan gelowiges gee nie, maar eerder op die amp self.

Die skrywer van Efesiërs verstaan die amp teen die agtergrond van 'n geïnstitusionele kerkbegrip. Die genade van God teenoor die kerk word sigbaar in die *charisma* (ampte) wat God aan die kerk gee. Tog lê hierdie ampte in die verlengstuk van hierdie *charisma*. Daarom kan die ampte verstaan word as die vergestaltung van God se genade aan die kerk, en is die ampte soos wat dit in Efesiërs verstaan word, begrond in *charismata* wat God gee.

Die volgende verskille tussen die Pauliniese- en deuteropauliniese teologie kan aangedui word: Eerstens vind ons by Paulus dat die misterie van die evangelie is dat God Homself met die mens versoen het. In die deuteropauliniese teologie is die misterie dat Jood en nie-Jood met mekaar versoen is. Tweedens word die *charismata* by Paulus deur die Gees gegee en in Efesiërs word die *charismata* deur Christus gegee. Derdens is Paulus se norm, outoriteit

---

<sup>118</sup> In hierdie verband moet onthou word dat die pligte van die oudstes nie beperk was tot die godsdienstige sfeer nie. Omdat godsdiensoefening, familie, politiek en ekonomie in die eerste eeuse Mediterreense samelewing in mekaar gevleg was het die oudstes op al vier hierdie terreine sekere pligte gehad wat hulle moes nakom en rolle gehad om te vervul.

en voorbeeld Christus. By die deuter-Pauliniese briewe is dit die apostels en profete. Vierdens word *charismata* by Paulus aan mense gegee. In Efesiërs en Kolossense word dit aan die kerk gegee.

### 5.2.2 Die Pastorale briewe

In die Pastorale briewe beklee die kerk net soos Efesiërs, 'n sentrale plek. Die beeld waarmee die kerk in die Pastorale briewe beskryf word is egter nie dieselfde as dit waarmee dit beskryf word in die Pauliniese en deuter-Pauliniese briewe nie. Die kerk word nie meer verstaan as die "liggaam van Christus" nie, maar as die "huisgesin van God".

Die institusionele karakter van die kerk word in die Pastorale briewe duidelik sigbaar in 'n eie kerklike orde. Die liggaammetafoor word met die van die huisgesin vervang. Hieruit kan die afleiding gemaak word dat die kerk haarself op 'n meer konkrete manier wil sigbaar maak in die wêreld aangesien die metafoor van die huisgesin meer konkreet is as die liggaammetafoor. Die invloed van hierdie meer konkrete metafoor word onder andere sigbaar in die wyse waarop die ampte in die Pastorale briewe in meer konkretiese terme beskryf word.

Ook is die verhouding tussen *charisma* en amp soos in die Pastorale briewe beskryf nie dieselfde as in die Pauliniese en deuter-Pauliniese briewe nie. Die amp lê nie meer in die verlengstuk van die *charisma* nie. Presies die teenoorgestelde kan aangetoon word, te wete dat die *charisma* in die verlengstuk van die amp lê.

Käsemann (1964:264) verwys in hierdie verband na die amps-Gees (*Amtsgeist*) wat aan gelowiges in die Pastorale briewe gegee word. Anders as in die Pauliniese en deuter-Pauliniese briewe, waar respektiewelik die Gees en Christus gawes aan sekere mense gee om hulle dienswerk te verrig, is *charismata* in die Pastorale briewe iets wat 'n persoon ontvang wanneer hy in 'n amp bevestig word. Die ampsdraer word so die besitter van die *Amtsgeist* (Käsemann 1960:214-223). Die Gees speel nog wel 'n rol, maar in 'n mindere mate en met 'n ander fokus:

Die oorspronklike deur die Gees aan die persoon geskenkte *charisma* het nou 'n amps-*charisma* geword wat deur ordening oorgedra word. Wat nog wel hier oorgebly het van die funksie deur die Gees is die

profetiese woord wat die ordening voorafgegaan het en wat klaarblyklik verstaan is as die aanwysing van 'n bepaalde persoon vir ordening.

(Van Aarde 2004b:95)

Ook Bultmann (1955b:104-105) verstaan die ampsbegrip in die Pastorale briewe as amps-*charisma*:

The *course of development* now is a double one. On the one hand, the charismatics, so far as they are proclaimers of the word, more and more become officials; that is, their *charisma*, which was originally given to the person, is now understood as an office-*charisma* conveyed by ordination (I Tim. 4:14; II Tim. 1:6). On the other hand, the proclaiming of the word is transferred as a right or duty of office to the officials (elders or episkopoi) of the congregation (pastoral letters, Did. Herm.).

(Bultmann 1955b:104-105)

By die Pastorale briewe is daar dus 'n wegbeweeg vanaf die bedieninge en verstaan van *charisma* soos Paulus na die vestiging van 'n geïnstitusioneeliseerde struktuur (vroeë-katolisisme). In die woorde van Luz (1974:99): "Von alle pseudopaulinischen Briefe stehen die Pastoralbriefe die Frükatholizismus am nächsten."

In die Pastorale briewe toon die kerk die karakter van 'n geïnstitusioneeliseerde instelling wat besig is om haarself in die wêreld te vestig. Die hoofrede hiervoor was waarskynlik die uitbly van die wederkoms. Die kerk moes struktuur skep en ordereëls neerlê om te verseker dat die kerk die bedreiging van dwaalleer kan teenstaan. Ampte het onontbeerlik geword omdat orde gehandhaaf moes word. Pelsers (1984:186) beskryf hierdie ontwikkeling soos volg:

'n [M]ens kry die indruk dat die kerk nie eintlik meer gesien word as 'n versameling of gemeenskap van gelowiges nie, maar eerder as 'n geïnstitusioneeliseerde grootheid wat besig is om homself as sodanig in die wêreld in te rig. As instituut het die kerk dan ook 'n bepaalde orde nodig en moet daar voorskrifte gegee word oor hoe hy hom in die wêreld moet handhaaf. As gevestigde instelling is die kerk enersyds die "draer en beskermer van die waarheid" (1 Tim 3:15) en moet hy andersyds die dwaalleer bestry.

(Pelsers 1984:186)

Hierdie institusioneeliseering van die kerk het logies 'n geïnstitusioneeliseerde ampsbegrip tot gevolg gehad.

Alhoewel daar nie in die Pastorale briewe duidelik omlýnde ampspligte uitgespel word nie, word dit baie duidelik gestel wat die karakter van die ampsdraer se lewe moet wees (1 Tim 3:1-2; 12-13; Tit1:6-7). Baie word gesê oor die verwagte etiese en morele karakter van ampsdraers. Hulle moet met erns werk en dwaalleer bestry. Oor die ampswerk van diakens word nie 'n duidelike uiteensetting gegee nie. Wat die oudstes of *episkopos* betref moet hulle die huisgesin bestuur, onderrig gee en teenstanders weerlê.

Die wyse waarop die kerk in die Pastorale briewe beskryf word hang ten nouste saam met Handeling se beskrywing daarvan. In Handeling word die kerk op twee wyses, naamlik as *kat' oi [kon en kat' e) kklhsi/an |* (Hand 2:46; 8:1; 3; 10:22; 27; 11:22; 26; 13:1; 14:23; 15:2; 4; 22; 20; 28; 16:32; 18:26) Hierdie twee wyses van kerkverstaan dui op 'n kerkbegrip met 'n plaaslike en universele karakter. Die Pastorale briewe sluit by hierdie onderskeid van Handeling aan deurdat ouderlinge hulle ampswerk *kat' oi [kon of kat' e) kklhsi/an |* verrig het (kyk 2 Tim 4:5; Tit 1:7). *Kat' oi [kon* het die ouderling sy eie huisgesin gelei, gehoorsaam aan die Woord van God (Titus 1:7). Die ouderling moet onderrig gee en sy gedrag moet onberispelik wees. Om aan hierdie vereiste te kan voldoen moet hy vashou aan die Woord. Weens die feit dat ouderlinge teenstanders van die leer van die kerk moet weerlê, kan die afleiding gemaak word dat daar 'n bedreiging van buite was teen die leer van die kerk. Dalk ook teen die kerk as geïnstitutionaliseerde instelling. In die uitvoering van die opdrag om vas te hou aan die Woord, onderrig te gee en onordelikes te vermaan, blyk dit baie duidelik dat ouderlinge in hulle gedrag die eenheid en orde in die kerk as instituut moet beskerm.

Om vas te hou aan die Woord waarin hulle onderrig is was die grondslag vir die optrede, oftewel "ampswerk" van die ouderlinge. Die karakter van hulle gedrag in die alledaagse lewe en in die kerklike sfeer was dus die kern van hulle "ampswerk". Hulle opdrag was om aan die waarheid vas te hou. Dit stel hulle in staat om ander te vermaan omdat hulle gehoorsaam aan die waarheid voorbeeldig lewe. Die waarheid waaraan hulle moes vashou was dus dieselfde waarheid waarin hulle ander moes onderrig. Op grond van hulle eie standvastigheid in die waarheid kon hulle hierdie waarheid onderrig.

In die Pastorale briewe word die bedieninge (ampte) baie duideliker uitgespel as by Paulus. Die rede hiervoor was heel waarskynlik die geïnstitutionaliseerde karakter wat die kerk begin toon het. Binne hierdie geïnstitutionaliseerde instelling is sekere riglyne neergelê vir “ampsdraers”. “Ampsdraers” het ook duidelike titels gekry wat beteken dat die konsep van “amp” gevestig begin raak het (1 Tim 3:1-2; 12-13; 5:19; Tit 1:6-7). Hierdie “ampsdraers” het ook ‘n sekere (mags)posisie in die gemeente beklee wat tekenend is van die struktuur in die gemeente as geïnstitutionaliseerde instelling.

Die geïnstitutionaliseerde karakter van die gemeente (kat’ oi [kon] kring ook verder uit na die breë kerk (kat’ e) kklhsi/an). Dit word duidelik in die feit dat die amp van die opsiener, oftewel “ouderling” besig is om ook op ‘n breër terrein te ontwikkel. Die pligte van opsiener in die plaaslike gemeente (e) pi/skopoj) het, namate gemeentes meer geword het, tot gevolg gehad dat hierdie opsiener ontwikkel tot ‘n amp wat vandag as die amp van die biskop geken word (mo/nepi/skopoj). Uit 1 Timoteus 5:17 en Titus 1:5 blyk dit duidelik dat daar twee werkerterreine vir ouderlinge bestaan het, die plaaslike vlak en die breë kerk.<sup>119</sup>

Uit bogenoemde is dit duidelik dat ‘n ampstruktuur in die Pastorale briewe goed gevestig was. In die Pauliniese gemeentes hou Paulus self opsig oor die gemeente. In die Pastorale briewe is die opsig die verantwoordelikheid van ouderlinge in die plaaslike gemeente en ouderlinge wat oor ander gemeentes opsig hou. Die (e) pi/skopoj het kat’ oi [kon] opgetree en die mo/nepi/skopoj kat’ e) kklhsi/an. Op plaaslike vlak is aan ouderlinge ‘n uitvoerende gesag toegeken waarmee hulle opgetree het om die orde in die kerk te handhaaf en dwaalleer te bestry. Net soos by Paulus staan die verkondiging van die woord egter steeds sentraal in die Pastorale briewe en kan die kerk, en daarom ook die amp in die kerk, nie bestaan sonder of los van die verkondiging van die woord nie.

---

<sup>119</sup> Roloff (1978:523) is van die oortuiging dat daar reeds by die deuteropauliniese briewe ‘n *Verschmelzung* van die *Altesverfassung* en *Episkoposverfassung* plaasvind. Dit dui daarop dat kommunikasie in die kerk nie meer net plaasgevind het binne die grense van gemeentes nie, maar dat daar ook kommunikasie was tussen gemeentes. Die kerk is dus nie meer net plaaslik nie maar nou ook universeel wat beteken dat daar skakeling was tussen gemeentes in verskillende gebiede.



Dunn (1984:352) is dit eens dat die Pastorale briewe 'n institusionele karakter toon en druk dit soos volg uit:

[I]n the Pastorals a clear theology of ordination has emerged, with *charisma* no longer a free manifestation of the Spirit through any member of the church, but the power office bestowed through the laying on of hands (I Tim. 4:14; II Tim. 1:6). With such evidence it would be difficult to deny that the Pastorals are already some way along the trajectory of early Catholicism.

(Dunn 1984:352)

Opsommend kan die volgende redes aangevoer word ter ondersteuning van die stelling dat daar in die Pastorale briewe reeds 'n geïnstitusionele kerk- en ampsbegrip teenwoordig is: Twee ampte, dié van ouderling (επι/σκοποι en μονεπι/σκοποι) en diaken (δια/κονοι) is reeds goed gevestig. Die feit dat daar twee tipes ouderlinge was, elk met sy eie werkterrein, dui ook op die geïnstitusionele karakter van die kerk. Verder is sekere vereistes gestel waaraan voldoen moes word alvorens iemand in 'n amp bevestig kon word. Gelowiges is in ampte georden deur sekere handeling wat daarmee gepaard gegaan het soos byvoorbeeld handoplegging. Ouderlinge se ampswerk is op twee terreine gedoen (κατ' οί [kon en kat' ε) κλησι/αν). Hierdie twee funksies kon deur dieselfde persoon uitgevoer word. Iets van opsig oor en hiërargie was dus ter sprake. Die kerk in die Pastorale Briewe het dus nou 'n eie kerklike orde gehad. Die kerk was meer konkreet voorgestel as die 'huisgesin van God' en nie meer as 'die liggaam van Christus' nie. Die institusionele in die vorm van ampte wat daargestel is het die kerk ook meer konkreet gemaak. Op grond van die institusionele wat plaasgevind het, het die kerk haarself ingerig om haarself te handhaaf in die wêreld. Die institusionele van *charisma* wat die ampsbegrip tot gevolg gehad het, het aan die kerk ook 'n struktuur vir bediening daargestel.

Bogenoemde opsomming van die "ampsbegrip" in die Pastorale briewe sluit nou aan by die derde fase van leierskapontwikkeling in die vroeë kerk soos deur Campbell (1994:204-205) beskryf. Volgens Campbell kan daar drie fases van leierskapontwikkeling in die vroeë kerk aangetoon word, te wete (κατ' οί [kon, kat' ε) κλησι/αν en kata/ πο/lin.

In die eerste stadium van die vroeë kerk het die apostels opsig gehou. Hierdie was aan die beginstadium van die kerk en daar was nog nie veel struktuur nie. Plek-plek word die plaaslike leiers *episkopos* genoem. Hierdie stadium van die kerklike ontwikkeling is veral te vinde by Paulus waar die oorwegende klem in die bediening gelê het op *charisma* en nie op die organisasie van die kerk en kerklike strukture nie.

Huishoudings waar samekomste van die gemeente plaasgevind het, het meer geword in die tweede stadium van ontwikkeling (*kat' e) kklhsi/an*). In hierdie stadium van kerklike ontwikkeling moes huishoudelike leiers ook saamwerk. Hier kan verwys word na die kerk in Handeling. In Handeling het ons reeds te make met die eerste twee vlakke van kerklike organisasie (*kat' oi [kon en kat' e) kklhsi/an*). Hierdie twee vlakke van kerklike organisasie in Handeling blyk ook uit die benaming *presbuteros* en *episkopos* wat in Handeling gebruik word.

In die Pastorale briewe vind die derde stadium van kerklike ontwikkeling (*kata/ po/lin*) plaas. Teen hierdie tyd was die apostels reeds dood en moes die kerk die opsig wat die apostels gehou het vervang met ander persone om hierdie opsig te hou. Die eenheid van die kerk is ook op hierdie stadium ernstig deur dwaalleer bedreig. Hierdie bedreiging moes beveg word om daardeur die eenheid in die kerk te beskerm. Om hierdie redes moes die kerk homself begin inrig om op gestruktureerde manier die eenheid van die kerk te beskerm. Die kerk moes ook 'n manier van opsig daarstel om te verseker dat die kerk en die orde in die kerk voortgaan sonder die opsig van die apostels. Die term *episkopos* is nou gebruik vir leierskap omdat leierskap in die kerk nou oorkoepelend was. Dit is nou nie meer net een huiskerk wat onder die opsig van die leier was nie, maar verskeie huiskerke in een dorp.

*Episkopoj* first refers to the leaders of a house-church, but then to the leader of the town-church. *oi presbu/teroi* is first a way of referring to the house-church leaders considered together and acting corporately, but then denotes those leaders in the town-church who are precisely *not* the overseer or bishop.

(Campbell 1994:204)

Duidelik vergestalt die “ampsbegrip” in die Pastorale briewe die derde fase soos deur Campbell hierbo beskryf.

### 5.3 Institutionalisering in die vroeë kerk

Tussen die gemeentes van die vroeë kerk het daar geen kerklike organisasie bestaan nie. Daar was geen vaste bedieningspatroon nie. Die liturgie en praktiese reëlins in gemeentes het verskil van streek tot streek. Tog was daar tussen die verskillende gemeentes van die vroeë kerk ‘n strewe na eenheid wat daartoe gelei het dat daar rondom die jaar 250 nC in elke gemeente ‘n amp van biskop bestaan het. Die biskop het in die kerk van die tweede en derde eeu ‘n al hoe groter rol begin speel (kyk Oetting 1964:43-46). Hierdie amp van biskop het heel waarskynlik sy ontstaan gehad in die tyd wat die Pastorale briewe geskryf is.

Soos reeds hierbo na verwys is, het daar in die vroeë kerk van die tweede en derde eeu geen kerklike strukture bestaan wat eenvormigheid verseker het nie. Daar is aanvaar dat die verskillende gemeentes dieselfde boodskap verkondig het en dieselfde geglo het. Kommunikasie wat tussen die gemeentes plaasgevind het het grotendeels geskied wanneer ‘n krisis in ‘n gemeente opgeduik het. Biskoppe van gemeentes in verskillende stede sou byeenkom ten einde die probleem wat opgeduik het te bespreek en uitsluitel daaroor te gee. Die biskoppe het egter nie alleen oor hierdie probleme besin en besluit nie. Oudstes en diakens van die verskillende gemeentes was ook teenwoordig (Oetting 1964:49). Belangrik om op te let is dat dit nie die hele kerk was wat by sulke geleenthede teenwoordig was nie, maar slegs gemeentes van die toepaslike streek. Dit het eers in 325 n.C. plaasgevind.

Bishops, however, never settled issues in a dictatorial manner but through council. At first such councils were gatherings of all the bishops in a given area, together with their presbyters, deacons and some laymen. A council to represent the *whole* church, that is, a universal (or ecumenical) council, was not known until 325, the time of the First Council at Nicea in Asia Minor.

(Oetting 1964:49)

### 5.3.1 Verskeie interpretasies van institusionalisering

Die opmerking is reeds gemaak dat die biskopamp 'n prominente rol gespeel het in die kerk van die tweede en derde eeu, 'n rol wat reeds sy bestaan gehad het in die Pastorale briewe. Oor hoe die amp van die biskop ingeklee moes word was daar egter nie eenstemmigheid nie. Die praktiese inkleding van hierdie amp, oftewel die institusionalisering in die vroeë kerk, is verskillend deur biskoppe van die vroeë kerk verstaan.

#### 5.3.1.1 Ignatius van Antiogië (ca 50 – 98/117 nC)

Ignatius het baie gesag aan die biskop toegeken. Hy stel dat wie van die biskop verwyderd raak, verwyderd raak van die kerk. Die doop en die nagmaal mag volgens hom nie plaasgevind het sonder die goedkeuring van die biskop nie. In Ignatius se brief uit Smirna (in Oetting 1964:44-45) blyk dit duidelik dat Ignatius die gesag wat die biskop het in die kerk baie hoog aanskryf.

Flee from schism as the source of mischief. You should all follow the bishop as Jesus Christ did the Father. Follow too the presbytery as you would the apostles; and respect the deacons as you would God's Law. Nobody must do anything that has to do with the church without the bishop's approval. You should regard the Eucharist as valid which is celebrated either by the bishop or by someone he authorizes. Where the bishop is present, there let the congregation gather, just as where Jesus Christ is, there is the Catholic Church...Without the bishop's supervision, no baptisms or agapes are permitted. On the other hand, whatever he approves pleases God as well.<sup>120</sup>

(Ignatius VIII)

Weens die feit dat Ignatius so sterk klem gelê het op die gesag van die biskopamp kan die gevolgtrekking gemaak word dat die samewerking tussen die drie ampte wat bestaan het, naamlik biskop, oudste en diaken nie baie

<sup>120</sup> 1. Pa/ntej tw|~ e)pisko/pow|, w(j 0Ihsou~j Xristo\j tw~| patri', kai\ tw~| presbuteri/w| w(j toi~j a)posto/loij. tou\j de' diako/nouj e)ntre/pesqew(j Qeou~ e)ntolh/n. mhdei\j xwri\j tou~ e)pisko/pou tip rasse/tw tw~n a)nhko/ntwn ei)j th\n e)kklhsi/an. e)kei/nh bebai/a eu)xaristi/a h(gei/sqe, h( u(po\ e)piskopon ou)lsa h@ w}? a@n au)to\je)pitre/yh|. 2. o#pou a2n fanh~| o(e)pi/skopoj, e)kei~ to\ plh~qoj h!tw, w#spero#pou a2n h} 0Ihsou~j Xpisto/j, e)kei~ h( kaqolikh\ e)kklhsi/a, ou)k e)co/n e)stin xwpi\j tou~e)pisko/pou ou!te bapti/zein ou!te a)ga/phn poiei~n: a)ll' o\$ a@n e)kei~noj dokima/sh|, tou~to kai\ tw~ Qew~ eu)a/reston, i3na a)sfale\j h}| kai\ be/baionpa~n o4 pra)sete. (Ignatius VIII).

goed was nie. As rede waarom Ignatius so baie gesag aan die biskop toegesê het, voer Campbell (1994:217) aan dat dit vir Ignatius nie gegaan het om 'n drievoudige ampstruktuur nie, maar eerder die verhewenheid van die biskop. Die rede hiervoor was nie eiebelang nie, maar om eerder die eenheid van die kerk daardeur te bevorder.

It was not Ignatius' purpose, however, to enhance the office of bishop for its own sake; he was interested rather in preserving the unity of the church in the face of schism and true teaching in the face of Gnostic heresy. He felt that giving one man greater authority was the best way to preserve unity and orthodoxy.

(Oetting 1964:45)

Dit is opmerklik dat daar in die ampsbeskouing van Ignatius nêrens sprake is van *charisma* wat die grondslag vorm vir dienslewering in die kerk nie. Sterk klem word gelê op die gesag wat uitgeoefen word en die persoon in wie hierdie gesag gesetel is. Hierin lê nie alleen 'n bepaalde magshiërgie opgesluit nie, maar 'n verdringing van die gawes. So, kan geargumenteer word, is die werking van die Heilige Gees gedemp omdat die gesag wat aan die biskop toegeken word die gawes verdring. Ignatius het byvoorbeeld eer aan die oudstes toegeken, maar in dieselfde asem aan hulle geen werkerrein toegesê nie: "So, on the one hand, Ignatius pays the elders compliments and honours, and on the other gives them nothing to do" (Campbell 1994:221).

Die indruk word myns insiens hier gewek dat Ignatius hierdeur verseker het dat niks in die kerk kan gebeur sonder die sanksie of betrokkenheid van die biskop nie. In wese het dit neergekom op die sentralisering van mag. Die liggaammetafoor wat by Paulus en in die deuterio-Pauliniese briewe voorkom, is nêrens te vinde in Ignatius se kerkbegrip nie. Omdat Ignatius die gesag wat hy aan die biskop toegeken het verhef tot 'n uitvoerbare gesag maak hy die biskop die "hoof van die liggaam". Christus is nie meer die Hoof van die kerk nie, maar die biskop. Met die gesag wat hy aan die biskop toeken wat al die ander ampte oorskadu skeep Ignatius 'n hiërgie in die kerk met alle mag gestel in die biskop.

Ignatius se ampsbegrip en kerkbegrip staan dus heeltemaal in diskontinuiteit met die Jesussaak. Ignatius stel die biskopamp sentraal in die

kerk en ken feitlik alle gesag daaraan toe. Niks word gesê van die gesag en die plek wat Christus in die kerk inneem nie. Tweedens word die bediening in die kerk in die skadu gestel van gesag. Gesag word die allesoorheersende in die kerk en daar word geen saak gemaak van *charisma* wat die grondslag vorm van dienswerk nie. Ons sou selfs kon sê dat daar by Ignatius sprake is van 'n institusionalisering van mag en gesag en nie van die *charisma* nie.

### 5.3.1.2 Klemens van Rome (onbekend – ca 101 nC)

Alhoewel Klemens onderskeid getref het tussen leke en ampsdraers het hy die “priesterskap van almal” sterk beklemtoon. Vir Klemens het die gewone lidmaat in die gemeente ook die verantwoordelikheid om in gehoorsaamheid teenoor God dienswerk in die gemeente te verrig. Vir Klemens was deelname aan die erediens daarom ook nie beperk tot net die ampsdraers nie in dat die leke ook toegelaat is om daaraan deel te neem.

Klemens en Ignatius het baie duidelik verskil oor gesag in die kerk. Volgens Klemens kon die gesag in die kerk nie aan net die biskop toegeken word nie. Daar is in Klemens se eerste brief aan die gemeente in Korinte<sup>121</sup> geen sprake van gesag wat aan die biskop toegeken word nie. Volgens

<sup>121</sup> 40:1 Prodh?/lwn ou]n h(mi~n o@ntwn tou/twn, kai\ e)gkekufo/tej ei}j ta\ ba/qh th~j qe/iaj gnw/sewj, pa/nta ta/cei poiei~n o)fei/lomen, o#sa o( despo/thj e)pitelei~n e)ke/leusen kata\ kairou\j tetagme/nouj. 2.ta/j te profora\j kai\ leitourgi/aj e)pitelei~sqai, kai\ ou)k ei)kh~ h2 a)ta/ktwj e)ke/leusen gi/nesqai, a)ll' w(risme/noij kairoi~j kai\ w#raij. 3.pou~ te kai\ dia\ ti/nwn e)pitelei=sqai qe/lei, au)to\j w#risen th=| u(perta/tw| au)tou~ boulh/sei, i3n o(si/wj pa/nta gino/mena e0n eu0dokh/sei eu0pro/sdekta eilh tw~| qelh/mati au0tou~. 4.oi9 ou}n toi=j prostetagme/noij kairoi=j poiou~ntej ta\j profora\j au0tw~n eu)pro/sdektou/ te kai\ maka/rioi: toi=j ga\r nomi/moij tou~ despo/tou a)kolouqou=ntej ou0 diamarta&nousin. 5.tw~ ga\r a)rxierei= ildiai leitourgi/ai dedome/nai ei0si&n, kai\ toi=j i9ereusin ildioj o9 to&poj proste&taktai, kai\ Leui+&taij ildiai diakoni/ai e0pi&keintai: o9 lai+koj a!nqrwpoj toi=j lai+koi=j prosta/gmasin de/detai. 41:1.\$Ekastoj h(mw~n, a)delfoi/, e)n tw~| i)di/w| ta/gmati eu)aristei/tw tw~| Qew~| e)n a)gagh~| suneidh/sei u(pa/rxwn, mh\ parekbai/nwn to\n w(risme/non th~j leitourgi/aj au)tou~ kano/na, e)n semno/nthti. 2.ou) pantaxou~, adelfoi/, prosfe/rontai qusiai e0ndelexismou~ h@ peri\ a(marti/aj kai\ plhmmelei/aj, a)ll' h2 e)n I(erousalh\m mo/nh: ka)kei~ de\ ou)k e)n panti\ po/pw| prosfe/retai, a)ll' elmposqen tou~ naou~ pro\j to\ qusiasth/rion, mwmoskopqe\n to\ profero/menon dia\ tou~ a)rxiere/wj kai\ tw~n proeirhme/nwn leitourgw~n. 3.oi9 ou]n par\ to\ kaqh~kon th~j boulh~sewj au0tou~ poiou~nte/j ti qa/naton to\ pro/stimon elxousin. 4. o9ra~te, a0delfoi: o3sw| plei/onoj kathziw/qhmen gnw/sewj, tosou/tw| ma~llon u9pokei/mega kindu/nw|. (Klemens, Ad Cor 40; 41).

Klemens kon die biskop nie die persoon wees waarrondom alles in die kerk draai deurdat die oppergesag aan die biskop toegeken word nie. Klemens het geoordeel dat die biskop eerder die voorsitter van die raad van oudstes moes wees. Iets van Paulus se liggaammetafoor was dus in Klemens se denke aanwesig.

Volgens Klemens het die sentralisering van gesag rondom die biskop die oudstes beroof van die status as persone waarna die gemeente kon opsien:

On the contrary, the elders who have been ousted, are not the victims of the well-to-do; they *are* the well-to-do, who have been robbed from their former status and influence by the advent of a bishop who is centralizing power in the church, presumably with the support of a majority of the members, which is why Clement can speak of *the church* rising up against its elders “for the sake of one or two persons” (47:6). If this is right, Clement would not be so much on the side of the “clergy” against the wealthy, but on the side of the wealthy against a much more restricted leadership that has robbed them, not just from the influence they might have expected, but of the influence they actually used to enjoy as leaders of their own house-churches.

(Campbell 1994:215-216)

Klemens het dus nie soos Ignatius ‘n alles-bepalende uitvoerende gesag aan die biskop toegeken nie deur die biskop te sien as gelyk aan al die ander lidmate van die gemeente, in diens van God. Alhoewel Klemens die “priesterskap van almal” beklemtoon en die leke laat deelneem het aan die liturgie, is daar by hom egter ook geen sprake van *charisma* soos wat ons dit by Paulus vind nie.

### **5.3.1.3 Siprianus (ca 200 – 258 nC)**

Siprianus se verstaan van die biskopamp het grotendeels ooreengestem met dié van Ignatius. Siprianus het geoordeel dat die biskop ‘n Goddelike aanstelling is en dat die biskop optree as middelaar tussen God en mens. Omdat God ‘n gesag aan die biskop gegee het mag lidmate slegs tot die kerk toegelaat word en ampsdraers hulle ampswerk uitvoer alleen as die biskop toestemming daartoe gee. Siprianus oordeel dat die kerk slegs kan bestaan waar die biskop is. Anders as Ignatius was Siprianus se bedoeling hiermee nie net die plaaslike gemeente nie, maar die hele kerk. ‘n Gemeente kan eers kerk



wees wanneer die gemeente 'n eie biskop het. Buite die kerk was daar volgens Siprianus geen redding nie.

Die bestaan van die kerk word dus deur Siprianus afhanklik gemaak van 'n mens wat 'n sekere gesag van God ontvang het, naamlik 'n ampsdraer. Die bestaan van die kerk setel nie in die feit dat Christus die dood oorwin en mense uit genade deel van die kerk laat wees nie, maar eerder in gesag wat mense oordeel God aan hulle toegeken het. Die vraag is egter of dit werklik God is wat hierdie gesag aan die biskop gee, of die biskop wat self hierdie gesag aan hom toeken en self Goddelike sanksie daaraan gee.

Ook by die beskouing van Siprianus is daar nie sprake van institusionalisering van *charisma* nie. Die gesag van die ampsdraer staan sentraal. Duidelik bestaan daar by Siprianus 'n diskontinuiteit met die Jesussaak omdat gesag, volgens Jesus, aan God alleen toekom.

#### **5.4 Het die ontwikkeling van die ampsbegrip in die vroeë kerk plaasgevind in kontinuïteit met die Jesussaak?**

Wat die ampsbegrip van die vroeë kerk betref is dit duidelik dat daar 'n ontwikkeling was vanaf die bediening by Paulus. Die oudste wat die bediening in die kerk waargeneem het, het begin ontwikkel tot 'n geïnstitusioneerde posisie in 'n geïnstitusioneerde kerklike struktuur. Die amp van die biskop se ontstaan kan dus teruggevoer word na die oudstes wat vroeër leiding geneem het in die samekomste van die gemeentes. Campbell (1994:234) beskryf hierdie ontwikkeling van die biskopamp in die vroeë kerk soos volg:

At the start of the second century, the centralizing of the churches' life around the presidency of a single *episkopos* entailed a significant loss of authority by the elders of the churches, those that had hitherto been *episkopoi* in their own house churches...Although the elders lost their liturgical power they retained their social influence and remained a real power in the churches of the second century.

(Campbell 1994:234)

Verskeie sake het die ontwikkeling van bediening vanaf Jesus tot in die vroeë kerk beïnvloed. Hierdie ontwikkeling het plaasgevind oor 'n tydperk van ongeveer driehonderd jaar. Na my mening is daar twee sake wat langs hierdie pad van ontwikkeling verlore gegaan het. Eerstens het die *charisma*, wat die

grondslag vorm van enige dienswerk in die kerk, verlore geraak. Vroeër is aangetoon dat Paulus klem gelê het op *charisma* en dat dienswerk in die kerk volgens hom glad nie sou kon bestaan sonder die *charisma* wat God deur sy Gees aan verskeie persone gee en om hulle so toe te rus om hulle dienswerk te verrig nie. Alhoewel daar in die deuteropauliniese briewe reeds institusionalisering plaasvind, word *charisma* steeds gesien as die grondslag van die bediening in die kerk. In die Pastorale briewe het die plek van *charisma* in die ampsbegrip van die kerk begin kwyn deurdat persone nie meer *charisma* ontvang het nie maar eerder deur die bevestiging in 'n amp bevoeg was om sekere dienswerk te verrig. Die ampsgees (*Amstgeist*) het in die plek van *charisma* gekom (Kyk Käsemann 1964:264).

Tweedens het die saaklike kontinuïteit tussen die Jesussaak en die ampsbegrip soos wat ons dit by Paulus vind, in die vroeë kerk verlore geraak. Dit word duidelik in die oorbeklemtoning van gesag wat aan een persoon in die kerk, naamlik die biskop, toegeken is. Dit het verder 'n hiërargie tot gevolg gehad waarin die hoofskap van die kerk aan die biskop toegeken is. Ook die kerk se bestaan is afhanklik gemaak van die biskop. Die vroeë kerk se siening van gesag en die biskop se misbruik daarvan, asook die feit dat die bestaan van die kerk afhanklik is van die biskop, staan in skrilte kontras met Jesus se leer oor gesag en die optrede van lede van die huisgesin van God.

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat die institusionalisering wat in die vroeë kerk plaasgevind het eerder 'n institusionalisering van gesag was as die institusionalisering van *charisma*

## HOOFSTUK 6

### VERSKEIE AMPSBESKOUINGS VAN DIE REFORMASIE EN NEDELAND

In hierdie Hoofstuk word gepoog om die invloed van die Reformasie van die 16<sup>de</sup> eeu op die ampsbegrip van die Kerk aan die orde te stel. Die ampsbegrip van Calvyn, asook die invloed van Reformatore soos Luther, Zwingli en Bucer op die denke van Calvyn sal ondersoek word. Omdat die NHKA sy wortels terugvind in die Nederlandse Hervormde Kerk, sal die ampsbegrip van teoloë van die Nederlandse Hervormde Kerk, soos Noordmans en Van Ruler, ook aan die orde gestel word. Daar sal ook gepoog word om die ampsbegrip, soos hierbo genoem, te meet aan die kontinuïteit met die Jesussaak.

#### 6.1 Calvyn

Reeds in 1937 het Noordmans Calvyn se ampsbeskouing beskryf deur te sê dat die amp 'n kerklike vorm is wat uit die Bybel af te lei is. Verder was Noordmans van mening dat toe Calvyn die pion van die ouderling op die bord geplaas het, hy daarmee die pous skaakmat gesit het. Goumaz (1964:5) verwys soos volg na hierdie opmerking van Noordmans: "Een ambt is een kerkelijke vorm, uit den Bijbel afgeleid, waarin iets van de macht der schepping ligt. Toen Calvyn op het bord de pion van de ouderling trok, zette hij daarmee den paus schaakmat".

Oor kritiek wat teen Calvyn se ampsbeskouing gebring is waarin gestel word dat sy siening van die amp op grond van Bybelse gegewens nie bruikbaar is nie en verouderd, verwys Goumaz (1964:5) na Noordmans wat soos volg hierop reageer:

De Schrifuitleg van Calvijn heeft een wereldhistorische maat, een heft een scheppende krag geoefend, die aan het leven in West-Europa zijn vorm heft gegeven. De betekenis van deze exegeese laat zich nicht weerleggen door enkele historische vondsten. Vergeleken met een paar plaatsen in de Institusie en de commentaren van Calvijn, hebben heele bibliotheken vol historische studies nauwijks invloed.

(Goumaz 1964:5)

Goumaz (1964:11) voer aan dat al die Bybeltekste<sup>122</sup> wat Calvyn gebruik om sy beskouing van die amp te ondersteun mekaar aksentueer en aanvul. Hy stel verder ook dat Calvyn se ampsbeskouing volledig is en dat dit nie nodig is om enige iets daar by te voeg nie. Op grond hiervan konkludeer Goumaz (1964:11) dat Calvyn se ampsbegrip in die 20<sup>ste</sup> eeu steeds net so relevant is as in die 16<sup>de</sup> eeu toe dit ontstaan het. Goumaz verwoord dit soos volg:

Calvijn heeft met enkele forse trekken het beeld van het trouwe ambt getekend. Goumaz heeft het getrouwlijk gereproduceerd alsof hij zich ermee tevreden stelde de pentekening van Calvijn met houtskool te accentueren: het beeld past zowel bij het ambt van het 20e als bij dat van de 16e eeuw.

(Goumaz 1964:11)

Wanneer bogenoemde stelling van Goumaz gehuldig word, moet myns insiens nie uit die oog verloor word dat tye verander het van die 16<sup>de</sup> eeu na vandag toe nie. Ook die kerk, en die wêreld waarbinne die kerk kerk is, het verander. Die kerk staar die uitdaging in die gesig om vandag, in 'n wêreld wat ver verwyderd is van dié waarin Calvyn geleef het, steeds sy ampswerk te verrig in lyn met Jesus se oproep tot diens. Institutionaliserings wat effektief was in die 16<sup>de</sup> eeu sal nie noodwendig ook in die 20<sup>ste</sup> eeu effektief wees nie. Dit beteken egter nie dat die wese van die amp verander nie. Die wese van die amp bly na my mening steeds, soos wat Luther gestel het, diens aan die Woord, en soos wat Calvyn dit later gesê het, middele waardeur Christus self sy kerk regeer. Die praktiese inkleding van die amp, oftewel institutionalisering van *charisma*, moet "vertaal" word in die lewe en wêreld waarin die kerk van die 21<sup>ste</sup> eeu leef en werk.

Oor die feit dat die wese van amp teruggevind word in die Woord en dat die Woord die riglyn moet vorm vir ons praktiese inkleding van die amp, oftewel institutionalisering, stel Calvyn dat daar nie klaar oor die amp gedink is wanneer die gegewens daarvoor in die Skrif weergegee word nie. Graafland (1999:65-66) interpreteer hierdie gedagte van Calvyn soos volg:

---

<sup>122</sup> Calvyn gebruik tekste uit verskeie dokumente van die Nuwe Testament om sy ampsbeskouing te begrond. Hy gebruik tekste uit die Pauliniese korpus, deuteropauliniese literatuur, asook die Pastorale Briewe. Later in hierdie Hoofstuk word die stelling beredeneer of dit moontlik is om hierdie tekste wat uit verskillende korpusse kom gelyk aan mekaar te stel ten einde daaruit 'n afleiding oor die "ampsbegrip" in die Bybel te maak sonder om elkeen van hierdie tekste vanuit sy eie sosio-kulturele agtergrond te lees en te verstaan.

Van Calvijn leren we hier, dat we niet ermee klaar zijn, als wij de Schrift alleen maar weergeven. We hebben de roeping om in de concrete situasie, waarin wij ons in deze tijd als kerk bevinden, vanuit een gehoorzaam luister naars die Schrift op te vangens, wat zij tot ons zu te zeggens heeft en dat een concrete plaas te gevens in een eigentjids en bijbels functionerens van die ambten in die gemeente.

(Graafland 1999:65-66)

Graafland (1999:65) spreek ook die versugting uit dat die gesag waarmee Calvyn praat steeds menslike gesag is en dat daar sekere beperkings daarmee saamgaan. Daarmee sê Graafland nie dat Calvyn se ampsbeskouing geen waarde het vir die kerk vandag nie. Hy beklemtoon die feit dat die Woord steeds as *norma normans* moet funksioneer. Die Reformasie het 'n nuwe verstaan van die Woord tot gevolg gehad. Dit is vanweë geloof in die krag van die Woord en die bediening daarvan dat Calvyn 'n sekere beskouing van die kerk en die amp gevorm het.

### **6.1.1 Die invloed van ander Reformatore op die denke van Calvyn**

Calvyn kan bestempel word as 'n tweede generasie hervormer wie se denke oor die kerklike orde, en daarom ook die amp, 'n sentrale plek in die kerk ingeneem het (Botha 2004:248). Botha (2004:256-266) wys ook op die invloed wat Luther (1483-1546), Zwingli (1484-1531) en Bucer (1491-1551) op die ampsbegrip van Calvyn (1509-1564) gehad het. Vervolgens word elkeen van hierdie Reformatore se invloed op die denke van Calvyn kortliks genoem. Hieruit sal dit duidelik word hoe die gedagtegang van Calvyn in sommige aspekte ooreenstem met die van die ander Reformatore.

#### **6.1.1.1 Die invloed van Martin Luther**

Calvyn erken dat Luther die een is wat hom die evangelie geleer het. Calvyn het groot agting vir Luther gehad. Hy noem Luther "*insignis Christi apostolus*" ('n opvallende apostel van Christus) deur wie die suiwerheid en diens aan die evangelie herstel is. Nêrens in sy *Institusie* maak Calvyn pertinent melding van Luther nie, maar tog is Luther se invloed duidelik te bespeur in die eerste uitgawe van die *Institusie* in 1536 (Balke 1982:101). Balke (1982:101) verduidelik hierdie opmerking verder deur te sê: "We merken hoezeer Calvijn

Luthers geskriften gelezen en verwerk het. Luthers kleine Catechismus, zyn geskriften *De Captivitate Babylonica*, *De Libertate Christiana* laten bijna op elke bladsyde hun spore achter.”.

Oor die invloed van ander Reformatore stel Tukker (1982:33) dat Luther op beide Zwingli en Calvyn ‘n groot invloed uitgeoefen het. Hy verwoord hierdie stelling soos volg: “Zwingli is als reformator totaal van Luther afhankelik, en Calvyn is in ieder geval als teoloog een epigoon van Luther, afgezien van alle goede dinge die van beiden gezegd kunnen word” (Tukker 1982:33).

Balke (1992:28) voer aan dat Calvyn, alhoewel die invloed van Zwingli en Luther op hom sterk was, op grond van sy eie insigte sy eie opinie oor sake gevorm het.:

Het is onmiskenbaar, dat Calvijn het geskrifte van Luther gebestudeert heeft. Calvijn was oortuigd, dat hij recht deed aan het diepste insigte van Luther. Maar tegelyk bewys hij in die verwerking van die insigte hem door Luther aangereikt zyn eie selfstandigheid.

(Balke 1992:28)

Net soos by Luther, is Calvyn se verstaan van die fundamentele taak van die amp dat dit diens aan die Woord is. Die amp moet funksioneel wees en die idee van die *character indelebilis*<sup>123</sup> moet afgewys word. Luther huldig wel die standpunt dat Jesus die amp ingestel het, maar nie die bevestiging in die amp nie. Daarom behoort die bevestiging in die amp volgens Luther nie gesien te word as ‘n sakrament nie (kyk Van der Borght 2002:89).

Net soos by Calvyn, soos later aangetoon sal word, is Luther se ekklesiologie en ampsbegrip sterk beïnvloed deur sy regverdigingsleer van die *extra nos*. Volgens Van der Borght (2002:86) bestaan die verband tussen die regverdigingsleer en ampsbegrip by Luther daarin dat Luther die evangelie nie sien as iets wat van mense af kom en deur mense aan mekaar toegesê kan word nie. Die kerk is volgens hom ook nie ‘n menslike instelling nie, maar ‘n *creatura evangelii*. Die rol wat ampsdraers hierin het, aldus Luther, vertolk Van der Borght (2002:86) soos volg:

---

<sup>123</sup> ‘n Onuitwisbare teken of gawe wat na aanleiding van die Rooms Katolieke geloof aan iemand gegee is deur infusie.

Naast het spoor dat het ambt ter sprake brengt via het forensisch karakter, ontdekken we nog een tweede lijn vanuit de rechtvaardigingsleer naar het ambt, namelijk via het geloof. God gerechtigheid is in Christus verschenen en wordt in zijn evangelie geopenbaart, in de prediking verkondigd en door het geloof ontvangen. Dit evangelie van de vergeving van de zonden steunt op de rechtvaardiging door het geloof. Geloof is een gave van God, die wortel schiet door het horen van het Woord van God. Het horen van het Woord vraagt om aankondigers, predikers.

(Van der Borgh 2002:86)

Volgens Luther, dus, is die taak van die ampsdraer diens aan die Woord. Geloof word deur die verkondiging van hierdie Woord gewek. Die opdrag aan ampsdraers om diensbaar te wees aan die Woord kry gestalte in die verkondiging en prediking van die Woord. Die amp is dus vir Luther 'n *ministerium verbi* of *ministerium evangelii*.

Luther oordeel dat die bevestiging of ordening in die amp die wyse is waarop die res van die gemeente erken dat die ampsdraer deur God geroep is tot hierdie diens. Luther is oortuig dat die amp nie 'n menslike reëling is nie, maar 'n verordening van Christus en daarom dus 'n Goddelike instelling. Van der Borgh (2002:89-90) verduidelik hierdie siening van Luther soos volg:

De soevereiniteit van het evangelie moet niet alleen tegenover de ambstdrager maar ook tegenover de gemeente verdedigd word. Vandaar zijn nadruk op de noodzaak en waarde van dit ambt. Het kerkelijk ambt is ten diepste geen menselijke ordening, maar een orde van Christus, een goddelijke instelling...Dit ambt kan men niet uit zichzelf opnemen, maar men moet ertoe worden geroepen. Dat vraagt om een roeping door een gemeente of door de overheid, dus met een publiek karakter. Deze roeping word geïstitutionaliseerd in de ordinatie.

(Van der Borgh 2002:89-90)

Luther onderskei verder tussen 'n gelowige en kerklike vlak van die amp. Die vlak van die gelowige is waar die gelowige sy priesterskap as gelowige uitleef. Hierdie vlak van die amp is van toepassing op alle mense. Alle mense moet dus die amp van priesterskap uitleef. Die kerklike vlak van die amp is afhanklik van roeping deur die kerk. Beide vlakke van die amp is volgens Luther deur Christus self ingestel.

Christus gee na my mening wel 'n opdrag tot diens aan jou naaste wat deel is van die uitleef van God se liefde aan mense. Hy het egter nêrens hierdie opdrag geïstitutionaliseer en 'n amp ingestel nie.



Ter verdediging van Luther se ampsbegrip kan die stelling gemaak word dat diensbaarheid in Jesus se oproep tot dissipelskap 'n groot deel uitmaak van Luther se verstaan van die amp. Die institutionalisering van charisma ten einde die vorming van 'n ampsbegrip kan na my mening nie teruggevoer word na Jesus nie. Die institutionalisering van die charisma moet wel in kontinuïteit wees met die Jesusaak. In Luther se ampsbegrip is dit wel die geval omdat diensbaarheid 'n sentrale plek inneem in sy verstaan van die amp. Die amp is na my mening juis 'n menslike ordereëling om daardeur orde in die kerk te handhaaf en gehoor te gee aan Jesus se oproep tot diensbaarheid en navolging. Dit alles juis omdat Jesus geen uitgewerkte kerklike struktuur verkondig het en geen amptelike posisies in die beweging rondom Hom gehad het nie; net 'n oproep tot navolging en diensbaarheid. Die amp konkretiseer hierdie oproep.

Luther tref 'n onderskeid tussen amp en ampsdraer, 'n onderskeid wat hy tref op grond van sy siening dat die amp funksioneel moet wees. Hierdie gedagte het 'n geweldige invloed op Calvyn uitgeoefen, en wel in so 'n mate dat Calvyn se ampsbeskouing as 'n funksionele ampsbeskouing beskryf kan word. Luther tref die onderskeid tussen amp en ampsdraer sodat die soewereiniteit van die evangelie nie in gevaar gestel word nie. 'n Persoon beklee 'n amp vir solank as wat hy die amp beoefen.

#### **6.1.1.2 Die invloed van Huldreich Zwingli**

Volgens Zwingli het 'n herder die uitsluitlike taak om in navolging van Christus die Woord van God te preek. Die amp is ook nie 'n beroep nie, maar 'n lewenslange en lewensomvattende roeping.

In sy geskrif *Von dem predigambt (1525)* gee Zwingli 'n sistematiese uiteensetting van sy ampsbeskouing. Net soos Calvyn gebruik Zwingli Efesiërs 4:11-14 as uitgangspunt vir sy beskouing van die amp. Hy stel op grond van Efesiërs 4:11-14 dat Christus self die amp ingestel het en dit as gawe aan die kerk gegee het. Sy gebruik van Efesiërs 4:11-14 het nie ten doel om 'n verskeidenheid van ampte aan te dui nie, maar eerder om die inhoudelike van verskillende die ampte teenoor mekaar te stel. Die volgende stelling van Van der Borgh is relevant wat betref Zwingli se gebruik van Efesiërs 4:11-14:

Zwingli heeft zo de hele rij van ambtsaanduidingen in Ef.4 behandeld, niet om op de eerste plaats verschillende ambten te onderscheiden, maar om verschillende inhoudelijke onderdelen van het ene ambtswerk naas elkaar te zetten: de aanvankelijke, rondtrekkende verkondiging in een heidense omgeving als apostel, het opbouwen van een christelijke gemeenschap als profeetevangelist, het verkondiging vanuit het grondtalen van de Schrift als profeet, het leren lezen van het Schrift vanuit de grondtalen als leraar en het waken als herder. Vanuit de functionele onderzoek naar het kerkelijke ambt, worden de “self-made” ambtsdrager uit de doperse traditie afgewezen. Wat zij doen, strookt niet met de bijbelse taakstelling voor een ambtsdragers.

(Van der Borght 2002:101)

Zwingli wys op twee aspekte waarsonder daar geen sprake van ‘n amp kan wees nie, te wete roeping en sending. Die ampsdraer se roeping deur die gemeente is vir Zwingli die bevestiging dat die roeping van God af kom. As gevolg van die monopolie wat in die pousdom bestaan het wat betref verkiesing in die kerk stel Zwingli ook voor dat die verkiesing deur die hele gemeente behartig word in oorleg met met verstandige biskoppe. Wie die verstandiges is sê Zwingli nie spesifiek nie, maar die afleiding kan gemaak word dat dit ampsdraers is wat deur hulle amp gesag gekry het wat verder strek as net in hulle eie gemeente. Hierby sluit Zwingli homself in. Daar is geen sprake van ‘n ampshiërgie nie, maar wel van biskoppe met ‘n kleiner en groter werkarea, oftewel jurisdiksie.

Alhoewel Zwingli ‘n funksionele ampsbeskouing voorstaan laat hy ook ruimte vir funksionele spesialisering in die amp. Die rede hiervoor is dat wanneer lidmate in ‘n gemeente te veel word vir een ampsdraer om te behartig, ‘n tweede in die gemeente bevestig moet word. Die een ampsdraer is verantwoordelik vir die verkondiging van die Woord en die ander vir die sielesorg van die lidmate.

Omdat het combineren van de zorg voor de prediking met het waken over de schapen te veel voor een persoon kan worden in grotere kerken, suggereert Zwingli één taakverdeling over meerdere personen, waarbij de éne de woordverkondiging voor zijn rekening neemt, en de andere zicht toelegt op de zielzorg. Hiermee maakt Zwingli een opening naar mogelijk functionele spesialisering van het ambt.

(Van der Borght 2002:100)

### 6.1.1.3 Die invloed van Martin Bucer

Tydens sy verblyf in Straatsburg (1538-1541) het Calvyn noue kontak gehad met Bucer. Bucer se invloed op Calvyn se teologie, maar veral op sy ekklesiologie en ampsbeskouing was baie sterk. Oor hierdie invloed maak Van 't Spijker (1982:88) die volgende opmerking:

Bucer blijkt niet alleen een sterke persoonlijke invloed op Calvijn gehad te hebben, maar vooral ook een theologische. Men is gewoond dit het uit te drukken met de formule, dat men bij het lezen van Calvijn meent geheel en al te vertoeven in de gedachtenwereld van Bucer. Slechts beschikt Calvijn over een heldere beknoptheid in zijn manier van uitdrukken, die hem van Bucer onderscheidt.

(Van 't Spijker 1982:88)

Vir Bucer funksioneer die amp na binne en na buite die kerk. As 'n gawe wat aan die gemeenskap geskenk is, funksioneer die amp (*ministerium*) binne die kerk (*communio sanctorum*). Dit is egter ook na buite gerig as deel van die *missio Dei*. Vir Bucer gaan ampswerk dus eerstens om die diens aan lidmate onderling wat funksioneer as die liggaam van Christus. Hierdie dienswerk geskied ooreenkomstig die gawes (*charismata*) wat God aan mense gee. Jesus rus mense self toe met gawes om diensbaar as een liggaam te funksioneer.

Die liggaam van Christus word, volgens Bucer (kyk Botha 2004:253-254), opgebou deur besondere *charismata* wat aan mense gegee is. Die Heilige Gees maak mense as kerklike ampsdraers bekwaam en rus hulle toe om in diens van Christus gebruik te word. Die amp is volgens Bucer 'n instelling van Christus self en die gesag van die ampsdraer word gewaarborg deurdat die diens wat hy verrig verbind is aan die Woord (kyk Van 't Spijker 1970:341-357; Botha 2004:254).

Bucer tref 'n belangrike onderskeid tussen gawes, ampswerk en ampsdraers. Hy dui hierdie onderskeid aan met die begrippe *munera* (gawes), *ministeria* (ampswerk) en *ministri* (ampsdraers). Omdat God sy heil op verskillende maniere bedien onderskei Bucer tussen verskillende ampte elk met sy eie arbeidsveld. Die verskillende *gradus minorum* se pligte word aangedui met *officia* of *munia*. Die invloed wat Bucer se gebruik van

verskillende terme, om daarmee die verskillende werkterrein van die ampte aan te dui, uitgeoefen het op Calvyn, sal later in meer diepte bespreek word.

Aan die hand van Romeine 12; 1 Korintiërs 12; Efesiërs 4; 1 Timoteus 1, 3, 5; 2 Timoteus 1 en Titus 1 gee Bucer 'n uiteensetting van hoeveel dienste in die kerk bestaan. Hy begrond die hoeveelheid van dienste op die kentekens van die ware kerk naamlik, die leer, sakramente en tug. Hierdie dienste vind neerslag in die ampte. Verder tref hy ook, wat hierdie dienste betref, 'n onderskeid tussen tydelike en blywende ampte. Bucer (in Van 't Spijker (1970:358) verduidelik hierdie gedagte soos volg:

In het algemeen genomen zijn er drie diensten, n.l. van de leer, van de sacramenten en van de tucht. Daar de Here deze drie echter op verschillende manieren aan zijn mensen verleent, is er ook een andere verdeling der diensten mogelijk. Sommige zijn immers blijvend, andere slechts voor een bepaalde tijd.

(Van 't Spijker 1970:358)

Van 't Spijker (1970:361) skryf Bucer se ampsopvatting toe aan die onsistematiese gegewens in die Nuwe Testament oor die amp. Met hierdie stelling van Van 't Spijker oor onsistematiese gegewens in die Nuwe Testament, is dit belangrik om die opmerking te maak dat die manier waarop Bucer die verskillende dokumente van die Nuwe Testament met mekaar vermeng, verwarrend is vir die afleiding van 'n "ampsbegrip" uit die Nuwe Testament. Daar bestaan na my mening nie 'n "ampsbegrip" van die Nuwe Testament nie. Om wel te praat van 'n "ampsbegrip" van die Nuwe Testament sou 'n anachronistiese gebruik van die term beteken. Wat wel moontlik is, is om te praat van die bediening wat voorkom in die Nuwe Testament. Ook hier is dit van belang om die verskillende bediening in die Nuwe Testament te plaas binne die bepaalde korpus waarin dit voorkom. Daarom kan daar eerder gepraat word van die bediening van verskillende dokumente in die Nuwe Testament. Die rede hiervoor is dat elkeen van die dokumente van die Nuwe Testament uit 'n bepaalde sosiale konteks kom. In elkeen van hierdie dokumente, wat bepaalde beskouing oor dienswerk het, het daar 'n ontwikkeling plaasgevind van vroeëre na latere dokumente. As voorbeeld kan genoem word dat daar van die outentieke Pauliniese literatuur na die deutero-Pauliniese literatuur na die Pastorale Briewe 'n bepaalde ontwikkeling in

ekklesiologie plaasgevind het wat die beskouing oor dienswerk, oftewel die institutionalisering van *charisma*, beïnvloed het. Dit is belangrik dat hierdie ontwikkeling in berekening gebring word wanneer 'n ampsbegrip uit die Nuwe Testament afgelei word.

### **6.1.2 Calvin se begroning van die amp in die Nuwe Testament en sy vertrekpunt uit die kerkgeskiedenis**

Wanneer Calvin se begroning van die amp in die Nuwe Testament bestudeer word, is dit uiters belangrik om die opmerking te maak dat Calvin werk met 'n belangrike beginsel van die kerkhervorming, naamlik *sola Scriptura*. Dienswerk in die kerk is diens van die Woord. Daarom is diens van die Woord ook vir Calvin die grondslag van ampswerk. Calvin het die vernuwende krag van die Woord van God ontdek teenoor die sakramentalisme<sup>124</sup> van die Roomse kerk. Die Woord kry tydens die Reformasie weer die sentrale plek in die kerk en lewe van gelowiges en staan ook sentraal in die uitoefening van die amp. Dit is die rede waarom die Woord in die middelpunt staan van Calvin se ampsleer (kyk Graafland 1999:63-64).

Calvin laat hom in sy denke oor die amp grootliks lei deur die uitsprake van die kerkvaders deur die geskiedenis. Hy was oortuig dat die kerkvaders verantwoordelik met die Skrif omgegaan het en dat hulle uitsprake in ooreenstemming met die Skrif was. Calvin het dus sy verstaan van die amp nie direk en eksklusief uit die Skrif afgelei nie, maar grotendeels gesteun op die uitsprake van die kerkvaders. Hy is daarvan oortuig dat die drievoudige ampstruktuur die beste in lyn is met wat die Skrif se bedoeling van die amp is. Wanneer Calvin met die Skrif werk gebruik hy 'n metode wat ontstaan het tydens die kerkhervorming. Hierdie metode is om die Skrif met die Skrif te vergelyk en dat die Skrif homself verduidelik. Graafland (1999:78) maak die opmerking dat hierdie manier van Skrifuitleg veronderstel dat 'n mens reeds 'n bepaalde opvatting oor die amp het wat dien as hermeneutiese sleutel om die Skrifgegewens wat betrekking op die amp het te interpreteer. Hy stel dit soos volg:

---

<sup>124</sup> Sakramentalisme is die siening dat elemente van die sakramente, soos die brood en wyn by die nagmaal en water waarmee gedoop word, sekere magiese krag het. Cauthen (1986:320) wys daarop dat die Roomse kerk van die Middeleeue die sakramente verstaan het as 'n metode waardeur genade *ex opere operatio* oorgedra is.

Samevattend kan worden gezegd, dat Calvijn uitgaat van een ambtsleer, die door de drie ambten van herder (en leraar), ouderling en diaken wordt bepaald. We hebben gezien, dat hij hiertoe gekomen is door een bepaalde hermeneutische sleutel toe te passen bij zijn uitleg van de Schrift. De Schriftgegevens zelf noemen immers nergens deze drie ambten samen, en wijzen ook op een veelheid van andere “ambten”. Dat Calvijn tot zijn ambtsleer is gekomen, valt dus niet direct af te leiden uit de Schrift zelf. Veeleer lijkt het zo te zijn, dat hij zijn visie op de ambten heeft ontleend aan de wijze, waarop de oude kerk haar heeft ontwikkeld in een historische verwerking en uitbouw van wat de Schrift aan materiaal had geleverd. Zij kwam tot het genoemde drietal ambten. Calvijn is ervan uitgegaan, dat deze historisch-ambtelijke structuur het meest beantwoordde aan wat de Schrift leert.

(Graafland 1999:78)

Uit Calvyn se verstaan van die drievoudige ampstruktuur is dit duidelik dat hy weer aansluit by 'n gedagte wat uit die kerkgeskiedenis kom en dat hy nie hierdie drievoudige ampstruktuur terugvind in die Skrif nie. Calvyn loop dus grotendeels op die spoor van kerkvaders wat hom voorgegaan het omdat hy daarvan oortuig is dat hulle uitsprake gemaak het op grond van 'n verantwoordelike omgang en verstaan van die Skrif.

In sy *Institusie* wy Calvyn nege hoofstukke aan die kerkhistoriese ontwikkeling van die amp en slegs een hoofstuk aan sy eie begroning daarvan. Wat laasgenoemde betref, wy hy slegs een paragraaf aan die Skriftuurlike begroning van die amp. As verduideliking hiervoor stel Graafland (1999:53) dat die bedoeling van die Reformasie nie was om 'n nuwe kerk tot stand te bring nie, maar om eerder die kerk te hervorm na wat die oorspronklike bedoeling daarvan was. Dit was volgens Graafland ook die rede waarom dit vir Calvyn belangriker was om eerder die ontwikkeling van die ampte in die geskiedenis van die kerk na te gaan. Hy wou ook vasstel tot op watter tydstip die ampsbeskouing in ooreenstemming was met die Skriftuurlike gegewens daaroor.

Calvyn was tevrede met die vroeëre kerkvaders se siening van die amp en was sonder eie eksegeese bereid om hulle interpretasie van die Skrif te aanvaar. Tog het hy ook breedvoerig gekyk na die inrigting en gebruike van die kerk in die Nuwe Testament. Calvyn het hierdie standpunt gehuldig omdat hy eerstens van oortuiging was dat die kerk moet aansluit by die ontwikkelingstadiums daarvan soos uiteengesit in die Nuwe Testament.

Tweedens was Calvyn oortuig daarvan dat die biskop leiding kan gee aan die raad van presbiters. As 'n saak iets anders noodsaak as wat die gebruik in die kerk was kon dit op grond van 'n menslike reëling wel getref word solank dit nie in stryd is met die Skrif nie.

Calvijn denkt dat aan de vooraanstaande positie van het bisschop, die leiding geeft aan het college van presbyters. Omdat dit is geschied vanwege de “noodzaaklijkheid der tijden” en het niet in strijd is met het Schrift, meent Calvijn, dat het hierin gaat om een legitieme ontwikkeling in het kerk.

(Graafland 1999:58)

### 6.1.2.1 Calvyn se gebruik van Efesiërs 4:11

Die rede waarom Calvyn juis die Efesiërbrief gebruik vir sy uiteensetting oor die amp, is volgens Graafland (1999:62) omdat Calvyn die meeste klem plaas op die amp van herder. Vir Calvyn hang die welwees van die kerk af van die amp van herder. Hy noem die amp van herder die belangrikste senuwee in die liggaam en verwoord dit in sy *Institusie*, Boek IV, III, 2 soos volg:

Met deze woorden toont hij aan, dat de dienst der mensen, van welke God gebruik maakt bij het besturen der kerk de voornaamste zenuw is, waardoor de gelovigen in één lichaam verbinden zijn; verder wijst hij er op, dat de kerk op geen andere wijze ongedeerd bewaard kan worden, dan wanneer ze gesteund wordt door deze hulpmiddelen, in welke het de Here behaagd heeft de zaligheid te leggen.

(*Institusie* IV, III, 2)

Wat betref die bedieninge wat in Efesiërs 4:11 genoem word, tref Calvyn die onderskeid tussen tydelike en blywende ampte. Apostels, profete en evangeliste klasifiseer Calvyn as tydelike ampte, en herder en leraar as blywende ampte. Sonder herders en leraars, oordeel Calvyn, kan die kerk nie bestaan nie. Apostels, profete en evangeliste het gefunksioneer in die ontstaanstyd van die kerk. God kan steeds, wanneer dit Hom behaag, weer hierdie drie ampte instel en gebruik in die kerk. Op grond van hierdie onderskeid wat Calvyn tref, is Graafland (1999:62) van oordeel dat Calvyn subjektief met die teks van Efesiërs werk en verwoord dit soos volg:

Natuurlijk kan daarbij het vraag worden gesteld, wat bij Calvijn voorop heefte gestaan. Heeft hij eerst zich gericht op de herder als voornaamste ambt in de kerk en heeft hij daarna deze opvatting gegrond gezien in wat Paulus hierover schrijft in Efeze 4:11? Of is de volgorde andersom? Dan



zou Calvin vanuit Efeze 4:11 ertoe gekomen zijn om de belangrijke positie van de herder in de kerk te beklemtonen. Een feit is wel, dat in Efeze 4 naast de herder ook andere ambten worden genoemd, die in Calvijn's voorkeur niet worden betrokken. Dat er dus enigszins van een subjektiewe keus, kan moeilik wordn ontkennd.

(Graafland 1999:62)

### 6.1.2.2 Die begrippe herder en leraar by Calvin

Calvin trek 'n verband tussen apostel en herder omdat hulle volgens hom dieselfde amp uitvoer. Tog is daar 'n verskil tussen hierdie twee ampte: die apostel voer sy amp in wyer konteks as die herder omdat die apostel as gestuurde in die wêreld optree. Die herder het dieselfde opdrag, maar voer dit uit in die gemeente. Op grond van sy verstaan van 1 Korintiërs 14:6 oordeel Calvin dat profesie die toediening van openbaring is. Wat 'n profeet deur die openbaring kry deel hy mee deur hierdie openbaring uit te lê aan die gemeente. Daarom is die profeet dus ook bedienaar van die Woord. Leraars en profete het dieselfde opdrag maar ook hulle werkerterrein verskil in die opsig dat dié van die profeet wyer is as dié van die leraar.

Uit hierdie interpretasie is dit duidelik dat die herder en leraar meer gewig vir Calvin dra as apostel en profeet. Calvin interpreteer hierdie verskillende ampte, in terme van tyd, as tydelik en blywend. In die begintyd van die kerk was dit, volgens Calvin, nodig dat die kerk anders toegerus word met ampte as in sy eie tyd. Soos die kerk gevestig geraak het, oordeel Calvin, was sekere ampte, soos apostels en profete, nie meer nodig nie. Hulle taak is oorgeneem deur die herders en leraars.

Calvin tref dus 'n tydgebonde onderskeid tussen die ampte. In sekere tye en sekere omstandighede kan die amp in 'n bepaalde vorm funksioneer. Tye en omstandighede wat verander het tot gevolg dat ampte anders funksioneer. Dit gebeur sonder om die wesentlike van ampwerk, naamlik diens aan die Woord, uit die vergelyking uit weg te laat. Calvin dink dus ook in terme van institusionalisering binne 'n bepaalde tyd en omstandighede. Omdat Calvin baie sterk klem daarop lê dat die amp diens aan die Woord is, lê daar myns insiens wel 'n kontinuïteit tussen Calvin se praktiese inkleding van die amp, oftewel institusionalisering van *charisma*, en die Jesusaak.

Die onderskeid wat Calvyn tref tussen herder en leraar lê daarin dat die leraar verantwoordelik is vir die uitleg van die Skrif en onderrig daarin. Die herder is verantwoordelik vir die pastorale bediening van lidmate, die bediening van sakramente en toepassing van die tug.

Pont (1981:28-29) toon aan dat Calvyn twee soorte leraars identifiseer. Die een soort leraar, wat ook die herder van die gemeente kan wees, is verantwoordelik vir die prediking en onderrig in die gemeente. Die ander soort leraar funksioneer los van die gemeente deurdat hy teologiese onderrig gee aan 'n universiteit. Pont maak hierdie opmerking na aanleiding van reëls 43-47 van die Geneefse Kerkorde<sup>125</sup> wat handel oor reëls vir die orde en stand van die doktore. Tog sien Calvyn herder en leraar as twee ampte. Alhoewel die herder die gemeente as werkterrein het kan hy, volgens Calvyn, ook leraar van die gemeente wees. Daar moet egter steeds daarop gelet word dat dit twee afsonderlike ampte is.

Calvyn tref ook 'n onderskeid tussen buitengewone ampte (*munera extraordinaria*) en gewone ampte (*munera ordinaria*). Onder buitengewone ampte verstaan hy die ampte van apostel, profeet en evangelis. Hierdie ampte het 'n plek gehad in die tyd wat die kerk opgerig is, maar het later uitgefaseer omdat hulle nie meer nodig was nie. Hierdie ampte is vir hom buitengewoon omdat dit nie 'n geïnstusionaliseerde plek in die kerk gehad het nie (kyk Botha 2004:262-263). Dit staan God egter vry om op enige stadium weer hierdie ampte in te stel en te gebruik in die kerk soos wat Hy wil. Die gewone ampte is

---

<sup>125</sup> Artikel 43. Die regmatige taak van die doktore (*docteurs*, in Nederland word na hulle verwys as *leraar*). Die gewone predikant was in die Nederlandse kerk slegs aangedui as 'n *herder*. Wanneer verwys is na "herders en leraars" was dit 'n verwysing na twee dienste of ampte in die kerk) is om die gelowiges te onderrig in die heilige leer sodat die suiwerheid van die evangelie nie geskaad word deur onkunde of verkeerde opvattinge nie. Nietemin, soos sake vandag gestel is, verstaan ons hieronder: hulp en instrumente om die saad vir die toekoms te bewaar sodat die kerk nie ontvolk word vanweë foute van die herders en bedienaars nie. Om 'n meer verstaanbare woord te gebruik, sal ons dit die skoolorde (*l'Ordre des écoles*) noem. Artikel 44. Die dosering van (lesings gee in) die teologie is dié dienswerk wat die naaste is aan die amp van dienaar (van die Woord) en ten nouste verbode is aan die regering van die kerk. Dit sal goed wees as voorlesings uit die Ou en Nuwe Testament gehou sal word. Artikel 45. Maar aangesien uit sulke voorlesings alleen voordeel behaal kan word indien 'n mens vantevore in tale en geesteswetenskappe (*sciences humanis*) onderrig is, en omdat dit nodig is om op hierdie manier te sorg vir saad vir die toekoms, moet daar, om nie 'n leë kerk aan kinders na te laat nie, 'n Gimnasium (of skool) opgerig word waarin die skoolgangers onderrig en voorberei kan word vir sowel die amp van dienaar as vir die burgerlike regering. Artikel 46. Die wyse waarop te werk gegaan moet word, word in die Skoolorde gevind. (Die skoolorde dateer uit 1559 en bevat die reëlings vir die Gimnasium en Akademie van Genève). Artikel 47. In die stad sal daar nie 'n ander skool vir jong kinders wees nie maar die dogters sal, soos dit vantevore die geval was, 'n aparte skool hê (Pont 1981:28-29).

die van herder en leraar. Sonder hierdie ampte kan daar nie regering in die kerk wees nie. Daar is reeds gewys op die verhouding tussen apostel en herder enersyds, en profeet en leraar andersyds. Calvin verwoord die onderskeid tussen hierdie twee ampte soos volg in sy *Institusie*:

Volgens deze uitlegging, die, naar het mij voorkom, met de woorden en de bedoeling van Paulus in overeenstemming is, waren deze drie ambten niet in de kerk ingesteld, om daar voortdurend te blijven, maar slechts voor die tijd, in welken kerken opgericht moesen worden, waar er tevoren geen geweest waren, of althans kerken van Mozes tot Christus moesten worden overbracht. Trouwens, ik ontken niet, dat God ook later somtijds apostelen, of althans in hun plaats evangelisten heeft opgewekt, gelijk in onze tijd geschied is. Want zulken waren nodig om de kerk van de afwijking van de antichrist terug te brengen. Maar niettemin noem ik het een buitengewoon ambt, omdat het in behoorlijk ingericht kerken geen plaats heeft. Dan volgen de herders en leraars, die de kerk nooit kan mossen; tussen welke, naar ik meen, dit onderscheid is, dat de leraars niet de leiding hebben van de tucht, de bediening der sacramenten, en de vermaningen en opwekking, mar alleen van de uitlegging der Schrift, opdat de zuivere en gezonde leer onder de gelovigen behouden worde. Maar het herderlijk ambt sluit dit alles in zich.

(*Institusie* IV 3.4)

Wat betref die blywende ampte handel Calvin meer oor die amp van herder as dié van leraar. Die rede hiervoor, volgens Van der Borght (2002:140), is dat Calvin nie hierdie ampte volledig uit die Skrif kan uiteensit nie. Van der Borght stel dat die kontinuïteit tussen die beginstadium van die kerk en Calvin, oftewel die tyd tussen profete en apostels enersyds, en herders en leraars andersyds, nie lê in die ampsdraers opsigself nie, maar eerder in die opdrag wat hulle uitvoer, naamlik die verkondiging van die Woord.

Calvin identifiseer, behalwe die ampte van herder en leraar, slegs twee ander ampte in die Nuwe Testament. Hierdie ampte het te make met die regering van die kerk en die versorging van die armes, en hoort beide tot die permanente ampte in die kerk. Calvin begrond nie hierdie gedagte met 'n spesifieke teksgedeelte nie, en sluit heel moontlik aan by die gedagte van die vroeë kerk dat daar drie ampte bestaan, naamlik opsiener, ouderling en diaken (kyk Van der Borght 2002:72).

### **6.1.2.3 Verskillende komponente in die ampsbegrip van Calvyn**

Calvyn se leer oor die amp toon drie belangrike kenmerke wat wesenlik is vir sy verstaan van die amp. Hierdie drie kenmerke is eerstens dat die amp deur Christus ingestel is. Tweedens word die amp begrond in die gawes wat Christus aan die gemeente gee en derdens word mense deur Christus geroep om in die amp diensbaar te wees (kyk Graafland 1999:79-80). Die afleiding kan dus gemaak word dat ampswerk verbind is aan Christus en dat die Christelike karakter van diens die belangrikste aspek is in die uitoefening van ampswerk.

### **6.1.2.4 Instelling van die amp deur Christus**

Die amp as instelling van Christus hou volgens Calvyn verband met die orde in die kerk. Onordelikheid in die kerk is vir Calvyn 'n wesenlike gevaar vir die welwees van die kerk. Die amp het dus ook die verantwoordelikheid om toe te sien dat die orde in die kerk gehandhaaf word. Christus se regering van die kerk deur van die amp gebruik te maak is volgens Calvyn dus van uiterste belang. Om hierdie rede maak Calvyn 'n groot saak daarvan dat niemand in die amp mag staan indien hy nie wettig daartoe geroep is nie. Ook mag die amp nie deur 'n persoon aan homself toegeëien word nie. Dit sou die ordelikheid in die kerk bedreig en die amp as instelling van Christus en instrument waardeur die kerk regeer word, in gedrang bring.

Deur hierdie gedagte beklemtoon Calvyn ook teenoor Rome die blywende heerskappy van Christus as Hoof van die kerk. Teenoor Rome se benadering tot amp maak Calvyn dit duidelik dat die heerskappy van Christus blywend en ononderhandelbaar is. Calvyn beklemtoon die amp as Goddelike instelling deur te sê dat die amp die wil van God is en dat menslike betrokkenheid in die kerk vir God belangrik is. Die mens is uit genade deur God geroep om in die vorm van die amp sy verteenwoordiger te wees (Van der Borgh 2002:131).

In die feit dat Calvyn die amp verstaan as instelling deur God en instrument waardeur God sy kerk regeer, weer hy dus die eksklusiwiteit van ampswerk, soos verstaan in die Roomse Kerk, af. Calvyn verstaan die mens se plek in die kerk dat God mense bemagtig om diensbaar in sy kerk te wees. Calvyn wou dus weer die amp van ouderling en diaken instel om daarmee aan te toon dat God mense bemagtig om in sy kerk te werk. Calvyn se verstaan van

die amp lê na my mening in kontinuïteit met die Jesussaak juis omdat Jesus met sy lewe op aarde die evangelie as inklusief kom toon het.

#### 6.1.2.5 *Charisma* en amp

In Calvyn se verstaan van die relasie tussen amp en gawe, oftewel *charisma*, maak hy dit duidelik dat die amp nie kan funksioneer indien die ampsdraer nie die gawe daartoe ontvang het nie. Die amp wat uitgeoefen word op grond van die gawes wat God deur sy Gees gee, is volgens Calvyn 'n saak wat in die Skrif gewortel is, maar ook binne die konteks van die kerk. Graafland (1999:80) verwoord hierdie gedagte van Calvyn soos volg:

Als er geen gave is, kan het ambt niet functioneren. Dan is er feitelijk geen ambt. Dat is een bijbels gegeven, maar het heeft ook hier een contextueel aspect. Wij zagen immers, hoe Calvijn het roomse ambtspraktijk onder kritiek stelde, omdat daardoor het verval in de kerk was ingetreden. Niet zozeer de ambtelijke structuur als wel de onwaardige wijze van uitoefening van de ambten had volgens Calvijn het verval in de kerk gebracht.

(Graafland 1999:80)

Calvyn verstaan die dienswerk wat in die kerk deur mense (ampte) gedoen moet word as regering en versorging van armes. Hy baken ampswerk af tot hierdie pligte omdat dit al is wat hy in die Nuwe Testament terugvind oor ampswerk.

Graafland (1999:72-73) maak twee belangrike opmerkings oor Calvyn se verstaan van die relasie tussen *charisma* en amp. Eerstens sluit Calvyn aan by die ontwikkeling in die vroeë kerk waar daar reeds 'n geïnstitutionaliseerde ampsbegrip bestaan in die vorm van opsiener, ouderling en diaken. Tweedens dui Calvyn se ampsbegrip daarop dat hy die charismaties ingekleurde ampte van Romeine 12 en 1 Korintiërs 12 laat vaar en eerder kies vir 'n meer statiese en georganiseerde (geïnstitutionaliseerde) vorm van die amp en dit as normatief beskou vir die verstaan van die amp.

Dit is myns insiens dus 'n geldige vraag om te vra of Calvyn aan die amp dink in terme van 'n institusionalisering van *charisma*, en of hy bloot die instelling en institusionalisering daarvan, soos in die vroeë kerk, bloot aanvaar en nie veel aandag skenk aan die institusionalisering van *charismata* nie.

Calvyn begrond wel die amp in die gawes wat Christus aan die kerk gee. Hierdie gedagte is in lyn met die gedagte van Paulus dat die bediening in die kerk in die verlengstuk lê van die gawes. Jesus het nie bepaalde ampte in die kerk ingestel nie. Hy het die opdrag tot diens gegee wat later gestalte gekry het in ampte. Hy het egter ook die gawes gegee om hierdie roeping en diens tot uitvoer te bring.

#### **6.1.2.6 Roeping**

Roeping tot die amp is 'n saak waarsonder 'n persoon nie in 'n amp kan dien nie. Volgens Calvyn is roeping tot die amp nodig ten einde die waardige uitoefening van die amp te verseker. Niemand kan volgens Calvyn 'n amp beklee sonder dat hierdie persoon in die openbaar daartoe geroep is nie (kyk *Inst IV 3.10-16*). Vervolgens word twee gedagtes in Calvyn se denke oor roeping tot die amp kortliks bespreek.

##### **6.1.2.6.1 Innerlike en uiterlike roeping**

Calvyn onderskei tussen innerlike (verborge) en uiterlike (openbare of offisiële) roeping. Die innerlike roeping dui op die roeping wat 'n gelowige van God ontvang om in sy diens te staan. Die kerk speel in die innerlike roeping geen rol nie. Dit is 'n saak tussen die gelowige en God. Calvyn se verstaan van die innerlike roeping word deur Graafland (1999:80) soos volg beskryf: "Zij is het goede getuigenis van ons hart, dat wij het aangeboden ambt aannemen niet uit eerzucht, noch uit hebzucht, noch uit enige andere begeerte, maar uit een oprechte vreze Gods en uit lust om de kerk op te bouwen." Hieruit kan die afleiding gemaak word dat 'n positiewe antwoord op die roeping wat van God af kom om in die amp te dien moet geskied uit eerbied vir God en tot opbou van die kerk. Dit gaan dus vir die ampsdraer op geen oomblik om hom- of haarself nie. Daarom kan die amp ook gesien word as diens (*ministerium*), en nie 'n amptelike posisie (*officium*) in die kerk wat 'n moontlike hiërargie impliseer nie.

Die uiterlike (offisiële) roeping setel vir Calvyn in die openbare roeping wat deur die kerk aan 'n persoon gebring word. Hierdie roeping het 'n openbare karakter en vorm deel van die ordelikheid waarvolgens die roeping in die kerk moet geskied.

Wanneer Calvyn oordeel dat God aan mense die gawes gee om hulle roeping uit te voer voordat Hy hulle roep tot diens (1 Kor 12), oordeel Graafland (1999:80) dat Calvyn die grens tussen innerlike en uiterlike roeping oorskry. Wanneer God gawes aan mense gee oordeel Graafland dat hierdie gawes nie net aan mense gegee word nie, maar ook aan die kerk waarin hierdie persoon geroep is. Die uiterlike roeping is vir Calvyn die bevestiging van die innerlike roeping. Calvyn sien dus 'n verband tussen die innerlike en uiterlike roeping deurdat die innerlike roeping bevestig word deur die uiterlike roeping.

Na my mening hou Graafland se stelling, te wete dat dat Calvyn die grens tussen innerlike en uiterlike roeping oorskry wanneer hy oor die gawes praat, nie water nie. Die gawes word, soos Calvyn dit stel, aan die persoon gegee ter voorbereiding vir sy dienswerk. God gee juis hierdie gawes dat dit in die kerk gebruik moet word. Wanneer Jesus die gelykenis vertel van die eenaar wat op reis gegaan het en aan sy diensknegte talente toevertrou het, dan gaan dit juis daarvoor dat hulle met hierdie talente sal woeker, en dit nie begrawe nie (Matt 25:14-30; Luk 19:11-27). Die feit dat hierdie gawes wel in die kerk gebruik word moet nie gesien word as oorskryding van grense nie, maar eerder die uitvloeisel van dit wat God aan mense gee om hulle diensbaar te maak in sy kerk. Die gee van die gawes is nie eksklusief aan die ontvanger daarvan nie. Die ontvanger funksioneer ook as die medium waardeur hierdie gawes in die kerk gebruik word tot opbou van die gemeente.

Die gedagte dat God mense eers toerus en dan roep tot diens, vind Calvyn terug in die Skrif waar Jesus sy dissipels roep (Matt 4:18-22; Mark 1:16-20; Luk 5:1-11; 1 Tim 5:22).

### **6.1.3 Funksionele ampsbegrip**

Calvyn grens homself baie duidelik af teen die ampsbegrip van Rome deurdat die amp, volgens hom, funksioneel moet wees. Botha (2004:271) wys daarop dat die funksionaliteit van die amp deur die klem op die *illegitieme apostoliese suksesie* verdring is en tot niet gegaan het. Calvyn gee ook 'n inhoudelik-funksionele karakter aan die amp. Die kerklike amp het opsigself geen betekenis nie, maar kry wel betekenis wanneer dit uitgeoefen word in diens van God wat self sy kerk regeer deur sy Woord en Gees. Calvyn se visie oor die amp sluit ook aan by dit wat volgens hom die wese van die kerk is, naamlik die



Woord. Die amp het geen ander betekenis as dat dit 'n instrument is in diens van die Woord nie (kyk Graafland 1999:56).

Vir Calvyn het die amp opsig self geen kwaliteit nie. Die kwaliteit van die amp word bepaal deur die diens wat deur die ampsdraer verrig word. Calvyn trek dus 'n duidelike onderskeid tussen ampswerk, oftewel die diens wat verrig word, en die amp self. Daar lê myns insiens 'n weerspreking by Calvyn wanneer die amp opsig self nie belangrik is nie maar eerder die ampswerk (diens), en wanneer hy oordeel dat Christus self die ampte ingestel het. Die saak moet beklemtoon word dat dit vir Jesus om geen amptelike posisie gegaan het nie omdat die gedagte aan ge-institusioneelheid nie by Jesus bestaan het nie. Die saak waarom dit vir Jesus gegaan het was die uitbou van God se koninkryk en om gehoorsaam aan Hom te leef (Mark 1:15). Om te leef in gehoorsaamheid aan God kry diensbaarheid gestalte. Hierby sluit Calvyn aan wanneer dit vir hom eerder gaan om die diens wat verrig word as die amp opsig self.

Graafland (1999:57-58) wys op drie prominente aspekte van Calvyn se ampsbegrip. Calvyn se ampsbegrip het eerstens 'n beweeglike karakter in dat Calvyn geen vaste definisie van die amp gee nie en verskillende terme vir ampswerk gebruik. In die tweede plek het die amp volgens Calvyn 'n inhoudelik-funksionele karakter deurdat die betekenis van die amp slegs gesetel is daarin dat dit in diens van God staan. Dertens sluit Calvyn se ampsbeskouing aan by sy beskouing van die wese van die kerk, naamlik dat die kerk kerk van die Woord is. Die amp het geen ander betekenis as dat dit 'n instrument van die Woord is nie.

Van der Borgh (2002:131) sluit hierby aan wanneer hy verduidelik hoe Calvyn die noodsaak van die amp en die blywende heerskappy van Christus in die kerk, teenoor Rome, beklemtoon. In hierdie verband wys Van der Borgh op drie aspekte van die amp wat vir Calvyn van wesenlike belang is. Eerstens is die mens uit genade geroep om as verteenwoordiger van God in sy diens te staan. Tweedens vertrou God die prediking aan die mens toe wat beteken dat die prediking in nederigheid en gehoorsaamheid aan die Woord van God sal geskied. Dertens wys die amp op 'n band van liefde en eenheid in die kerk.

Teenoor Rome se benadering tot die amp maak Calvyn dit baie duidelik dat die heerskappy van Christus blywend is en dat hierdie heerskappy

ononderhandelbaar is. Die amp word aangebied as die beste medisyne teen hoogmoed, liefdeloosheid en verdeeldheid. Die klem op die amp as 'n Goddelike instelling word verder beklemtoon deurdat Calvyn ook sê dat dit God se wil is om mense te betrek in sy heilswerk. Menslike betrokkenheid is belangrik. Graafland (1999:57) maak die volgende relevante opmerking oor Calvyn se funksionele ampsbegrip: "De 'dienst' (ministerium) van mense in de kerk is niet anders dan zich door God laten gebruiken als zijn 'gereedschap'. Calvijn gebruikt daarvoor het woord instrument (instrumentum). Dat is voor Calvijn het wezen van het ambt."

Goumaz (1964:96-97) stel dat Calvyn se funksionele ampsbegrip ook duidelik na vore kom in sy standpunt oor die materiële versorging van predikante. Calvyn oordeel dat 'n persoon slegs geregtig is op materiële versorging vir solank as wat hy sy ampspligte getrou uitvoer. Goumaz (1964:97) stel dit soos volg: "God zal steeds zijn ware dienaren te hulp komen en zal hen zelfs in hun armoede bijstaan."

Calvyn se verstaan van 'n funksionele ampsbegrip kan verder onder vier opskrifte verdiskonteer word ten einde die funksionaliteit van die amp, soos wat hy dit verstaan het, te begryp. Hierdie vier opskrifte is: Calvyn se onderskeiding tussen vier ampte; verkiesing en bevestiging van ampsdraers; verskillende benaminge vir ampsdraers; en tydelike en blywende ampte. Vervolgens word daar kortliks aandag aan elkeen gegee.

#### **6.1.3.1 Calvyn se onderskeiding tussen vier ampte**

Op grond van sy verstaan van Efesiërs 4:11 en 12 onderskei Calvyn vier ampte in die kerk naamlik herders (predikante), leraars (doktore), ouderlinge en diakens. Hy verdeel die diakenamp in twee klasse; die wat siekes versorg en die wat armes versorg. In sy kommentaar op 1 Timoteus 5:17 verwys hy egter net na twee ampte, naamlik die van ouderling en diaken. Hier deel Calvyn egter weer die ouderlingamp in twee klasse, naamlik regerende en lerende ouderlinge. Vir Calvyn gaan dit dus om basisampte in die kerk – die amp van ouderling en die amp van diaken.

Calvyn se verstaan van die amp na aanleiding van Efesiërs 4:11 en 12 en 1 Timoteus 5:17, behoort nie volgens Pont (1981:199) as teenstrydig gesien te word nie. Pont stel dit soos volg:

Dit beteken egter nie dat daar 'n teenstelling tussen die twee gedagterigtings is nie – dit kom feitlik op dieselfde neer, naamlik dat *die basiese amp* in die kerk die presbiter-amp is wat onderskei word in: *doktore, predikante, ouderlinge* en daarnaas die diaken. Die onderskeiding in die ouderlingsamp, naamlik in die lerende en regerende ouderling het die reformatoriese vadere in die Skrif sélf gevind. Ten opsigte van die lerende ouderling, val die hoofklem op sy opdrag om die Woord van God te bedien en *saam met* die regerende ouderling, het hy die taak om opsig oor die gemeente te hou, dit wil sê daar moet toegesien word dat die kerk, die gelowiges in die gemeente, leef volgens die voorskrifte en eise van die Woord van God.

(Pont 1981:199)

Die vraag behoort gevra te word of Calvyn die leraar sien as 'n selfstandige amp of deel van die herderamp. Calvyn se denke oor hierdie vraag word weerspieël in die *Ordonnances Ecclésiastiques* van 1541. Pont (1981:21) maak die opmerking dat hierdie kerkorde basies 'n skepping van Calvyn was wat volkome in lyn met sy denke lê. In die eerste hoofdeel van hierdie kerkorde word handel oor vier ampte naamlik die predikante, hulle opdrag en hulle dienswerk (Art 4-42), doktore of hoogleraars (Art 43-47), ouderlinge (Art 48-55) en die diakens (Art 56-68). Die feit dat Calvyn naas die herder ook die leraar as amp reken was heel waarskynlik die invloed van Bucer. Voordat elkeen van die ampte in die besonder hanteer word in die *Ordonnances Ecclésiastiques*, blyk die onderskeid tussen die vier ampte duidelik in Artikels 2 en 3.<sup>126</sup>

### 6.1.3.2 Verkiesing en bevestiging van ampsdraers

Calvyn gaan uit van die standpunt dat Jesus Christus sy kerk regeer deur gebruik te maak van ampte. Dit is ook die rede waarom Calvyn so sterk klem lê op die verkiesing en bevestiging van ampsdraers. Die wyse waarop die verkiesing plaasvind moet volgens Calvyn die punt weerspieël dat Christus ampsdraers roep, toerus en hulle gebruik ten einde sy kerk te regeer. Daarom is die manier waarop ampsdraers verkies word vir Calvyn uiters belangrik.

---

<sup>126</sup> 2. Ten eerste is daar vier ordes en soorte van dienste wat ons Here vir die leiding van sy kerk ingestel het, naamlik die herders (les Pasteurs), dan die doktore (van die Heilige Skrif), vervolgens die ouderlinge en ten vierde die diakens. 3. Verder, as ons die kerk goed en ongeskonde wil bewaar, moet ons die volgende vorm van regering handhaaf.

Die verkiesing van ampsdraers deur die volk,<sup>127</sup> het al meer en meer na die agtergrond geskuif deurdat die verkiesing waargeneem is deur biskoppe. So het daar 'n wanbalans en die oorheersende rol van die biskoppe na vore getree in die verkiesing van kerklike ampsdraers. Calvyn laat eerder die klem val op opsieners wat deur mense aangewys moet word (*Inst III, 14*). Hy kan hierdie gedagte van hom nie staaf met Bybelse gegewens nie. Geen vaste gedagte oor die bevestiging in die amp van apostel kan volgens Calvyn in die Bybel teruggevind word nie (*Inst III, 13*).

Volgens Calvyn het apostelskap ook 'n eiesoortige karakter deurdat dit nie deur mense nie, maar deur God ingestel is. Omdat Paulus volgens Calvyn deur God self geroep is, gee die Bybel die model van die verkiesing van kerklike dienaars. Calvyn noem naas die afsondering (heiliging) ook die handoplegging wat daarmee gepaard gaan.

Calvyn is veral geïnteresseerd in die vraag of dienaars deur die hele kerk verkies moet word, of slegs deur sy ampsgenote en ook of 'n ampsdraer op die gesag van een persoon aangestel kan word (*Inst III, 15*). Titus en Timoteus kry wel die opdrag om op hulle eie ampsdraers aan te stel, maar volgens Calvyn is dit 'n misverstand om te dink dat dit beteken een persoon kan alleen ampsdraers aanstel. Volgens Calvyn is dit nie Titus en Timoteus wat self hierdie werk gedoen het nie, maar eerder het hulle net leiding gegee in die hele proses.

Calvyn oordeel dat die hele volk (gemeente) by die verkiesing van ampsdraers betrokke moet wees. Aan die anderkant identifiseer Calvyn ook 'n gevaar wat dit aanbetref. Mense moet daarop bedag wees dat die verkiesing van ampsdraers nie ligtelik opgeneem word deur die (kerk)volk nie, ook moet hulle nie mense kies op grond van partyskappe wat bestaan nie en dit moet ook nie 'n oproerigheid veroorsaak nie. Alhoewel die (kerk)volk die ampsdraers kies, is dit van uiterste belang dat die herders steeds die leiding neem in hierdie verkiesing

(Graafland 1999:81-84)

Calvyn voer drie redes aan waarom die handoplegging belangrik is by die bevestiging in die amp. Eerstens dien dit vir die gemeente as teken dat die amp 'n belangrike plek in die regering van die kerk inneem. Tweedens is dit vir die

---

<sup>127</sup> Die term volk, soos wat Calvyn dit gebruik, moet verstaan word teen die agtergrond dat daar in Genève nie 'n verskil was tussen die (kerk)volk en die burgerlike volk nie.

persoon wat bevestig word herinnering daaraan dat hy in diens van God en van die kerk staan. Derdens dui dit daarop dat die amp sy oorsprong by God het. Dit is belangrik om die opmerking te maak dat Calvyn die handoplegging nie verstaan as 'n soort oordrag van mag of gesag deur die sogenaamde *character indelebilis*, soos die gebruik in die Roomse kerk was nie.

### 6.1.3.3 Verskillende benaminge vir ampsdraers

Calvyn gebruik verskillende benamings vir die amp. Dit dui daarop dat Calvyn genuanseerd oor die amp gedink het en sluit ook aan by sy gedagte dat die amp funksioneel is. Graafland (1999:56-57) verwys soos volg hierna:

Die eigen kwaliteit heeft het ambt niet. Ze is insluitend bepaald door datgene, waaraan het ambt dienstbaar is. Een andere, eigen, zelfstandige waarde en waardigheid bezit het ambt niet. We zouden dus kunnen spreken van een functionele invulling van het ambt. Hier ligt de diepste reden, waarom Calvyn kennelijk geen behoefte heeft om het wezen van het ambt als zodanig te definiëren. Want zo definitie zou nog kunnen suggereren, dat het ambt op zich iets betekent. Daarom is het ook te begrijpen, dat Calvijn geen vaste term voor het woord "ambt" gebruikt. Hij kent daarvoor verskillende woorden. Hij spreekt over "*officium*", "*munus*", "*functio*" en "*ministerium*". Dat zijn vier verschillende termen, die elk een eigen accent aangeven.

(Graafland 1999:56-57)

Wat Calvyn se gebruik van die terme *officium*, *ministerium*, *functio*, *munus* en *instrumentum* betref, die volgende: Die amp is volgens Calvyn nie deel van die *notae ecclesiae* nie omdat dit geen onderskeidingssteken is van die ware kerk nie. Die verkondiging is wel 'n verordening van God waarlangs die ware heil in die kerk inkom. Daarom is die suiwere verkondiging van die Woord volgens Calvyn wel een van die *notae ecclesiae*. Wanneer Calvyn in die *Institusie* verwys na *officium* kan dit vertaal word met die taak wat aan ampsdraers opgelê is. Nog 'n woord wat Calvyn gebruik is *munus* wat ook dui op take wat ampsdraers verrig. Ook die woord *ministerium* dui op diens, taak, amp of bediening. Hy gebruik ook die woord *functio* wat vervulling of waarneming beteken. Ook hierdie gedagte dien as bevestiging dat Calvyn funksioneel oor die amp gedink het.

Calvyn se gebruik van *ministerium* het te make met die dienende karakter van die amp, en wys veral na die bediening van die sakramente. In sy *Institusie* (Inst IV, III, 2) stel Calvyn dat die diens (*ministerium*) van mense wat deur God gebruik word om sy kerk te regeer die vernaamste senuwee is wat gelowiges saambind as die liggaam van Christus. Die dienskarakter van die amp wys weg van die ampsdraer en na God en medemens aan wie die ampsdraer diensbaar is. Hierdie gedagte van Calvyn staan in sterk kontinuïteit met die Jesussaak wat betref selfverloëning.

Calvyn gebruik die term *functio* wanneer hy handel oor tydelike ampte. Hierdie term wys weereens sterk na die funksionaliteit van die amp deurdat die wesenlike van die amp bepaal word deur wat dit doen en waarvoor dit ingestel is. Die begrip *munus* dui op 'n taak wat verrig moet word. Die amp is dus volgens Calvyn taakvervulling.

Die term *instrumentum* gebruik Calvyn om die wese, noodsaak en waarde van die amp aan te dui. Mense werk in die kerk maar doen dit na die wil van God en soos wat God wil. Die vraag wat gevra word is hoe rym menslike handeling in die kerk met God se regering van die kerk? Calvyn antwoord die vraag deur te sê dat God alleen regeer in die kerk en dat Hy sy gesag uitoefen deur die Woord. Die diens van mense is dan nog steeds nodig omdat God nie sigbaar teenwoordig is in die kerk nie. Mense doen nie God se werk nie. God self doen die werk deur van die mense gebruik te maak. Daar loop volgens Calvyn 'n sterk lyn vanaf die regering van die kerk na die amp as instrument. Wanneer ampsdraers instrumente is in diens van die Heer van die kerk, verrig hulle 'n sekere kerklike funksie.

Calvyn maak dit egter duidelik dat God nie afhanklik is van die kerklike funksies wat verrig word deur die mense of ampsdraers wat Hy as instrumente gebruik nie. God is nie verplig om mense in sy diens te gebruik nie. Hy sou alleen die kerk kon regeer sonder mense. Tog gebruik God mense as instrumente waardeur Hy ook sy genade aan die mens betoon.

Volgens Van der Borght (2002:130) was Calvyn dus van oordeel dat God alleen regeer en gesag uitoefen in die kerk deur sy Woord. Die vraag is dan of dit dan enigsins nodig is dat mense verskeie dienste in die kerk verrig. Hierop antwoord Van der Borght (2002:130)

Ja, omdat God niet in zichtbare tegenwoordigheid onder ons woont, om zijn wil in eigen persoon mondeling te verklaren. De ambtelijke diensten binne de kerk hoort daarom bij de accomodatie van God aan de menselijke beperktheid...Calvijn wil geen verkeerde suggesties wekken. Het gaat om quasi-vicariaat, het lijkt op plaatsvervangings, maar de vergelijking gaat niet helemaal op, want Hij draagt daardoor zijn recht en zijn eer niet over, maar Hijzelf doet zijn eigen werk als door hun mond, "...qualiter ad opus quoque faciendum instrumento utitur artifex".

(Van der Borght 2002:130)

Wanneer Calvyn die wese van die amp beskryf is hy baie versigtig en laat vaar hy die woord *vacariaat*. Dit sou volgens hom impliseer dat die ampsdraer te veel eie eer en aansien het. Daarom gebruik hy die meer beskeie begrip "instrument". Van der Borght (2002:130) dui aan dat daar in Calvyn se denke oor hierdie saak 'n lyn loop van die kerk as hulpmiddel na die amp as instrument. Ampsdraers as instrumente in diens van die Heer neem volgens Calvyn 'n spesifieke kerklike funksie waar. Hieruit blyk weereens dat Calvyn 'n sterk funksionele karakter aan die amp toeken.

Die begrip *instrumentum* is vir Calvyn nog steeds nie die regte of enigste woord om die amp te beskryf nie. Van der Borght (2002:130-131) verwys soos volg hierna:

Calvijn blijft tasten naar woorden. Ook "instrument" zou nog kunnen opgevat worden als een aantasting van God soevereiniteit en daarom voegt hij eraan toe dat God niet verplicht is om mensen in te schakelen. God zou dit werk geheel alleen en zonder enig hulpmiddel of werktuig kunnen doen, of Hij zou engelen kunnen inschakelen.

(Van der Borght 2002:130-131)

Calvyn (*Inst* IV 3.1.15-18.23-25, 36-40) gee drie redes aan waarom die begrip "instrument" toepaslik is vir die gebruik van die amp. Eerstens gebruik God mense in sy diens. Daarmee verklaar Hy sy agting teenoor mense wanneer Hy hulle as sy afgevaardigdes in die wêreld te dien. Hierdie mense moet sy verborge wil vertolk en verteenwoordigers van sy persoon wees. Tweedens is dit 'n manier waarop God die mens nederig maak om gehoorsaam aan sy wil te leef, selfs al is dit mense met tekortkominge wat sy Woord verkondig. Derdens is die oproep van God aan mense om in die amp te staan die beste manier om te verseker dat mense in liefde met mekaar saamleef wanneer een aangewys word as die herder om die ander te onderrig.



Calvyn gebruik dus verskeie benaminge om die amp in die kerk mee te beskryf. Die rede daarvoor is om te verhoed dat die amp verstar of stol in 'n struktuur. Daarom gee hy ook geen vaste definisie aan die amp nie. Die afleiding kan dus gemaak word dat Calvyn se ampsbeskouing 'n beweeglike karakter toon. Gevolglik kan die afleiding gemaak word dat Calvyn se ampsbegrip funksioneel is en dat dit slegs van betekenis is waar dit uitgevoer word in diens van God en waar God dit self gebruik om sy kerk in stand te hou. Die amp het geen ander betekenis as om diensbaar aan die Woord van God te wees en die verkondiging van die Woord ten dienste te wees nie.

#### **6.1.3.4 Tydelike en blywende ampte**

Calvyn onderskei tussen tydelike en blywende ampte. Alle ampte is vir Calvyn tydelik van aard, behalwe die bediening van die Woord en versorging van die armes. Hierdie twee is volgens hom ook die belangrikste ampte in die kerk. Calvyn het tydelike ampte toegelaat om te funksioneer waar dit nodig was en waar omstandighede in die kerk dit vereis het. Calvyn voer geen rede aan vir die onderskeiding tussen tydelike en blywende ampte nie. Die afleiding kan tog gemaak word dat die tydelike ampte deur die omstandighede van die kerk op 'n sekere tydstip bepaal is.

Graafland (1999:72-73) voer as moontlike rede vir hierdie onderskeid wat Calvyn tref aan dat dit verband hou met sy verstaan van die "amp" in die Nuwe Testament. Al "amp" wat Calvyn terugvind in die Nuwe Testament is die bediening van die Woord en die versorging van die armes. Dit is daarom vir hom deel van die permanente of blywende ampte in die kerk. Self maak Calvyn nie duidelik waar in die Bybel hy hierdie onderskeid aantref nie, terwyl Graafland aanvoer dat Calvyn dit heel moontlik terugvind in Filippense en Timoteus. Hieruit maak Graafland die volgende twee afleidings: eerstens dat Calvyn, wat betref sy ampsbegrip, aansluit by die ontwikkeling van die amp in die vroeë kerk waar die amp van opsiener, ouderling en diaken reeds gevestig is. Tweedens wys Graafland daarop dat Calvyn nie aandag gee aan die charismatiese ampte van Romeine 12 en 1 Korintiërs 12 nie, maar eerder aan die meer georganiseerde (geïnstitutionaliseerde) ampte, en dit as normatief beskou. Dit is dus 'n geldige vraag om te vra of Calvyn aan die amp gedink het in terme van *charisma*, of eerder in terme van 'n geïnstitutionaliseerdheid. Na

my mening het die groot klem vir Calvyn gelê by die institutionalisering van die amp. Tog was dit vir hom van uiterste belang dat die amp nie bloot 'n statiese geïnstitutionaliseerdheid bly nie, juis omdat hy funksioneel oor die amp gedink het. Dit was verder vir Calvyn van uiterste belang dat dit nie gaan oor die ampsdraer of amp op sigself nie, maar eerder oor die ampswerk wat verrig word in diens van die Woord van God.

#### **6.1.4 Calvyn se ampsbegrip**

Die opmerking is reeds gemaak dat Calvyn nie 'n vaste definisie aan die amp gee nie omdat hy bang was dat die amp deur 'n vaste definisie verskraal sou word tot iets wat dit nie is nie. Die amp was nie iets wat op sigself vir Calvyn waarde gehad het nie, maar eerder die ampswerk wat uitgevoer word. Daarom kan die volgende opmerkings gemaak word oor Calvyn se ampsbegrip:

- Die amp het 'n beweeglike karakter wat daarop dui dat nie kan verstar tot iets konkreet en die werk wat gedoen word buite rekening gelaat word nie. Om te verhoed dat die amp self iets van waarde word in die kerk het Calvyn geoordeel dat die amp funksioneel moet wees. Dit sou juis help om te keer dat die amp sigself en ook die ampsdraer verhef word tot 'n noodsaaklikheid en iets waarvan God afhanklik is om die kerk in stand te hou, wat glad nie die geval is nie. Om te verhoed dat daar te veel klem aan die amp en ampsdraer gegee word het Calvyn, afgesien van die funksionele karakter van die amp, geoordeel dat die amp ook 'n kontekstuele karakter moet hê. Hierin lê ook iets van die beweeglikheid van die amp. Indien die amp, soos wat dit in 'n sekere situasie ingerig (geïnstitutionaliseer) is, nie meer effektief is om die dienswerk in die kerk vlot te laat verloop nie, oordeel Calvyn dat die amp in die nuwe konteks aangepas word. Dit is egter uiters belangrik dat die Woord van God en diens aan die Woord steeds die grense bly waarbinne hierdie nuwe institutionalisering plaasvind. Diens aan die Woord is belangrik omdat die kerk nie sonder die Woord kan bestaan nie. Deur die Woord word mense lidmate van die kerk en word hulle in die kerk ook gevoed. Die orde waarmee God wil hê sy kerk regeer moet word setel vir Calvyn in hierdie selfde Woord (Van der Borgh 2002:129). Die Woord en die vroeëre kerkvaders se interpretasie van die Woord is vir Calvyn die enigste

fondament waarop en grense waarbinne die kerk mag beweeg – ook wat betref sy verstaan van die amp.

- Na my mening is daar 'n kontinuïteit tussen Calvyn se ampsbegrip en Jesus se oproep tot diens. Calvyn se siening dat die amp sigself nie belangrik is nie en dat die klem lê op die dienswerk wat verrig word stem ooreen met Jesus se oproep tot diens. Ook in Jesus se oproep tot diens wys alles weg van die dienaar self en wys dit na diens aan God en diens aan medemens. Dit is ook waar Jesus se oproep tot selfverloëning in verband gebring kan word met Calvyn se gedagte dat ampswerk diens is aan die Woord en wegwys van die ampsdraer self. Dit is nie met die ampsdraer se eie gesag waarmee hy optree nie, maar met 'n geleende gesag van God waarmee God die ampsdraer as instrument gebruik om sy kerk in stand te hou. Die diensbaarheid waartoe Jesus mense oproep het 'n proses van institusionalisering ondergaan wat die amp tot gevolg gehad het.
- Die amp, strukturering en institusionalisering is drie sake wat nie van mekaar losgemaak kan word nie. *Charisma* word funksioneel en kontekstueel geïnstitusioneel as instrument waardeur God self sy kerk in stand hou deur 'n bepaalde orde te handhaaf. Die uitdaging vir die kerk is om te waak teen struktuur en institusionalisering wat oorwegende klem kry en lei na 'n institusionalisme. Na my mening vind Calvyn dus ook die orde van die kerk terug in die Woord omdat sy kerkbegrip en die wese van die kerk begrond is in die Woord. Soos wat die wese van die kerk deur die Woord bepaal word, geld dit ook vir die orde in die kerk. Hierdie orde sluit ook die ampsbegrip van die kerk in.
- Wat betref Calvyn se gebruik van die verskillende dokumente van die Nuwe Testament is dit nodig om die volgende opmerking te maak: Calvyn mis 'n belangrike punt wanneer hy byvoorbeeld die bediening wat in die outentieke Pauliniese literatuur genoem word vergelyk met die in die deuterio-Pauliniese briewe. In hierdie verskillende korpusse van die Nuwe Testament geld verskillende kerkbegrippe en verskillende siening van bediening. Die outeurs van hierdie verskillende briewe is ook nie dieselfde nie en elkeen toon teologie eie-aardighede. Die twee korpusse

sê verskillende dinge oor die kerk omdat die kerk in elk daarvan anders verstaan word en ingerig is. Daar moet ook daarop gelet word dat daar nie net bloot gepraat kan word van ampte in die Nuwe Testament nie, maar eerder van die bedieninge in die verskillende dokumente van die Nuwe Testament.

Dit is nie moontlik om ongekwalfiseerd te praat van 'n ampsbegrip in die Nuwe Testament nie omdat daar in die Nuwe Testament geen voorgeskrewe bedieningstruktuur is nie (Pelser 1994:320). Wanneer die Nuwe Testament gebruik word om 'n ampsbeskouing daaruit af te lei is daar twee kritiese opmerkings wat eers gemaak moet word. Om van "amp" in die Nuwe Testament te praat in die sin waarvan ons vandag oor die amp praat sou 'n anakronistiese gebruik van die term wees, en daarom is dit uiters problematies. Dit sou daarom beter wees om die term "bedieninge" te gebruik. Die tweede opmerking is dat daar verwys behoort te word van bedieninge in die *verskillende dokumente* van die Nuwe Testament. Die bedieninge in die Nuwe Testament, soos verwoord in verskillende dokumente van die Nuwe Testament, hoef egter nie in isolasie gesien en verstaan word nie. Daar is 'n duidelike ontwikkeling in die bedieninge en verskillende "bedieningspatrone" te bespeur.

## **6.2 Die amp in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika**

Die NHKA verwoord sy ampsbegrip in sy Kerkorde en bevestigingsformuliere. Dit is van uiterste belangrik om hierdie ampsbegrip ook te lees teen die agtergrond van die presbiteriaal-sinodale kerkregeerstelsel wat die kerkregeerstelsel is waarvoor die NHKA gekies het. Die beskrywing van die NHKA se ampsbegrip wat vervolgens aan die orde kom sal in Hoofstuk 8 gebruik word om die kerk se ampsbegrip te evalueer teen die agtergrond van die vorige resultate van hierdie studie.

### **6.2.1 Amp en kerklike orde**

Die ampsbegrip van die NHKA word verwoord in sy Kerkorde. Die werkopdrag van ampsdraers word in die Kerkorde uiteengesit. Dit is van uiterste belang dat die opmerking gemaak word dat die Kerkorde nie los staan van die Skrif en in isolasie van die Skrif gebruik word nie, maar dat die Kerkorde eerder 'n riglyn is

vir die praktiese inrigting van die kerklike sake as resultaat van 'n intense luister na die Woord van God. In Ordereël 2 van die kerkorde blyk dit baie duidelik dat dit ook die NHKA se verstaan van die kerkorde is en dat dit spesifiek ook geld vir die ampsbeskouing van die Kerk:

Ampte is gawes en dienste waardeur God mense wat Hy in en deur Christus verlos het tot geloof in Hom bring. Deur die ampte rus Hy die gelowiges toe vir hulle dienswerk in die wêreld en vir die opbou van die kerk tot die werklike eenheid in Christus.

Die ampte word onderskei, en 'n ampsdraer word nie in meer as een amp bevestig nie.

Ampsdraers verrig hulle dienswerk in verantwoordelikheid voor God onder opsig van die bevoegde kerklike vergaderings.

Die ampsopdrag word uitgevoer deur die dienswerk van dienaars van die Woord, ouderlinge en diakens.

(NHKA 2008:5)

Die gedagte dat die kerkordelike reëlings nie los staan van die Skrif nie, sluit aan by die stelling van Dingemans (1988:207) dat 'n kerkorde in wese 'n ekklesiologie is wat vertaal is in regsreëls. Dingemans (1988:207) oordeel verder dat wat 'n kerkgemeenskap dink oor sy eie wese en gestalte, sy posisie in die wêreld en hoe hy vorm gee aan sy kerkwees en sy inrigting in die wêreld, in sy kerkorde vertaal word in regsreëls:

Een kerkorde is gestructureerde en in praktijk gebrachte teologie. Of nog preciezer gezegd: een kerkorde is een in rechtsregels vertaalde ecclesiologie. Wat een kerkgemeenschap denkt over haar eigen wezen en gestalte, over haar positie in het wereld, haar vormgeving en inrichting, wordt in een kerkorde vertaald in rechtsregels, die gelden voor het functioneren van die gemeenschap...Een kerkorde is een organisatie-concept, dat verschillende theologische en ecclesiologische uitgangspunten probeert te verenigen.

(Dingemans 1988:207)

Uit Dingemans se beskrywing van 'n kerkorde is dit duidelik dat die kerk se verstaan van homself en sy inrigting in die wêreld, gemeet aan sy luister na die Woord van God, neerslag vind in 'n kerkorde. Hy noem 'n kerkorde ook 'n *organisasie-concept* wat daarop dui dat 'n kerkorde nie 'n onveranderbare norm

is waarvolgens die kerk hom inrig nie. Sou dit gebeur neem 'n kerkorde die plek van die Skrif as *norma normans* in.

In die lig van bogenoemde stelling van Dingemans kan die afleiding gemaak word dat 'n kerklike orde uit die Skrif afgelei behoort te wees. 'n Bepaalde kerklike orde is dus die neerslag van 'n intense luister na die Skrif en belydenisskrifte, en daarom kan 'n kerkorde ook beskryf word as 'n skriftuurlike kerkorde. Daarmee word nie bedoel dat 'n kerkorde woord vir woord uit die Skrif afgelei is nie. Wat dit wel beteken is dat 'n kerkorde die Skrif en belydenisskrifte as norm het, en niks anders nie.

Dit is egter van uiterste belang dat 'n kerkorde nie tot kanon verhef word en as 'n onveranderbare norm wat daargestel word waarby die kerk moet leef en werk nie. 'n Kerkorde is steeds 'n afgeleide norm uit die Skrif. Die Skrif bly daarom die normerende norm wat terselfdertyd geld as maatstaf vir enige kerkorde en ook uitsprake wat die kerk maak, hetsy oor liturgie, Skrifbeskouing of ampsbegrip. In die verlede het dit wel gebeur dat gebruike in die kerk verhef is tot kanon en as onveranderlik bestempel is. Hierdie punt sal in die volgende Hoofstuk meer breedvoerig bespreek word.

Alhoewel daar in die Nuwe Testament 'n wye verskeidenheid is van voorbeeld bedieninge, kerklike institutionalisering en kerklike strukture, is die verskeidenheid nie genoeg rede om 'n skriftuurlike kerkorde te bevraagteken nie. In die verskeidenheid van bedieninge in die Nuwe Testament is die essensie van elkeen van hierdie bedieninge tog dieselfde, naamlik diensbaarheid. Daarom kan 'n skriftuurlike kerkorde werk met die Skrif as norm, te midde van die verskeidenheid wat in die Nuwe Testament aangebied word.

'n Skriftuurlike kerklike orde lê in die verlengstuk van die presbiteriaal-sinodale kerkbegrip. Van Wyk (1992:1017) formuleer die kernbeginsel van presbiteriaal-sinodaal soos volg:

Die kernbeginsel van die presbiteriaal-sinodale stelsel is dat Jesus Christus die enigste hoof en heer van die kerk is wat sy kerk onmiddellik (direk) regeer deur Woord en Gees en middellik (indirek) deur die ampte wat ter vergadering kom. Hierdie uitgangspunt sluit alle moontlikhede van hiërargie, in watter mate ook al, uit.

(Van Wyk 1992:1017)

Van 't Spijker (1990:326) voer aan dat daar in die ampsteologie van die presbiteriaal-sinodale stelsel 'n relasie bestaan tussen die ampsdraer en Jesus Christus. Die stelling is reeds vroeër gemaak dat daar 'n kontinuïteit behoort te bestaan tussen die Jesusaak en ampswerk in die kerk vandag. Hierdie kontinuïteit vind ook neerslag in die feit dat ampswerk dienswerk is (*ministerium*), en nie 'n hoë posisie (*officium*) wat iemand beklee nie. Hierdie kontinuïteit behoort volgens Van 't Spijker ook neerslag te vind in kerklike vergaderings. Wanneer hy die begrip sinodaal as deel van presbiteriaal-sinodaal verduidelik, sê hy:

Het tweede kenmerk is dat van het vergadering. Wanneer we in de ambtstheologie een directe relatie vinden met de grote ambtsdrager, de Here Jezus Christus, dan kunnen we in de vergaderingen van de kerk een heenwijzing zien naar het werk van de Heilige Geest, door wiens dienst de ambtsdragers in eendrachtig overleg de wil des Heren leer verstaan. De gelijkheid (pariteit) van de ambten zowel als de verscheidenheid der gaven (variëteit) komen op kerkelijke vergaderingen tot uitdrukking. Niet alleen de Christologie funktioneert (in de ambtsleer), ook de Pneumatologie komt tot haar recht (in de vergaderingen).

(Van 't Spijker 1990:326)

'n Skriftuurlike kerkorde dui op 'n kerkorde wat afgelei is uit die Skrif. Daar moet egter daarteen gewaak word dat 'n kerkorde nie juridies as 'n wet toegepas word nie, maar dat dit eerder 'n struktuur skep waarbinne dit vir gelowiges moontlik is om dinamies kerk te wees. 'n Kerkorde is 'n middel tot 'n doel, en daarom moet die struktuur waarbinne 'n kerkorde funksioneer, asook die struktuur wat deur 'n bepaalde kerkorde daargestel word, die beste ingerig word ten einde verantwoordelik te antwoord op God se roeping aan gelowiges om dinamies kerk te wees.

## **6.2.2 Historiese verloop**

### **6.2.2.1 Ouderling**

Die amp van ouderling was vir die Reformatore 'n onmisbare amp in die kerk. Hierbo is reeds verwys na die siening dat Calvyn, toe hy die amp van ouderling op die bord geplaas het, daarmee die pous skaakmat gesit het. Vir Noordmans het die ouderling 'n besondere plek in die presbiteriaal-sinodale kerkbegrip. Die amp van ouderling bestaan vir Noordmans (1984:447) spesifiek



vir die bearbeiding van die terrein van die huisgesin. Die ouderling vorm vir hom die skakel tussen die gemeente wat Sondag by die kerk byeen is, en die huisgesin gedurende die week.

Het bijzondere van de presbyteriale kerkorde was dit, dat er een ambt was voor de bearbeiding van het terrein tussen de huiselijke en de openbare godsdienstoefening; tussen het huiselijke godsdienstonderwijs en de catechisatie; tussen de gezin en de gemeente Dat was het werk van de ouderling...De ouderling is dan ook, als hij zijn ambt goed waarneemt, niet een belijdenisboeman, wat hij kan worden als hij tot bestuurslid in de kerkraad ontaard. Neen, in zijn werk komt de verbondsgedachte het meer naar voren. Hij is de exponent van de kerkorde, voor zover deze het correlaat is van de belijdenis.

(Noordmans 1984:447)

Die presbiteriale kerkorde met sy amp van ouderling as skakel tussen die huis en die kerk is vir Noordmans die beste manier waarop die verhouding tussen kerk en gesin gebou word. Die ouderling is dus 'n onmisbare skakel in kerklike struktuur.

Die ouderling, as deel van die kerkraad, kan nie ontaard in 'n bestuurder wat slegs toesien dat die kerk bestuur word volgens besluite wat geneem is nie. Iets van die heil van Christus, wat Sondae tydens die verkondiging van die Woord aan die gemeente meegedeel word, moet die ouderling aan die huisgesin bring tydens sy besoek aan die gesin.

#### **6.2.2.2 Diaken**

Van Ruler (1952:23) sien in die lig van die eskatologie die gemeente as die algemene amp ter wille van die besondere ampte. As rede vir hierdie stelling voer Van Ruler aan dat die gemeente dit moontlik maak dat daar profeties, heiligend en diakonaal in die wêreld gewerk kan word. Die amp van die diaken kan nie net ekklesiologies of liturgies verstaan word nie – dit bevat ook 'n eskatologiese dimensie. Die oorwig van die betekenis van die diakenamp lê nie op die liturgiese of ekklesiologiese vlak nie, maar op die vlak van die eskatologie. Van Ruler (1952:23) beskryf die diakenamp soos volg: “En de diaken – onvolprezen schepping of vondst van de Reformatie! – gaat met de barmhartigheid en gerechtigheid van God in in de nood der wêreld, van enkeling en van sameleving”.

Pont (1981:214-216) noem vier konstituerende elemente van diakenswerk, naamlik die insameling van aalmoese, die uitdeel van die aalmoese, die besoek en vertroosting van die armes, en laastens die administrasie en verantwoording ten opsigte van die aalmoese.

- *Insameling van aalmoese*

Die amp van diaken soos wat dit in die Reformatoriese kerkreg verstaan word, is die enigste amp wat nie sonder stoflike middele kan funksioneer nie. Om hierdie aalmoese in te samel was daar twee maniere. Eerstens is dit ingesamel deur 'n kollekte wat by die godsdiensoefening gehou is, en tweedens wanneer die diakens die lidmate van die gemeente tuis besoek. Die opneem van kollekte by die godsdiensoefening was die primêre bron van die diakonale inkomste.

Daar moet egter in gedagte gehou word dat kollekte wat vandag na 'n erediens deur diakens by die deure opgeneem word nie gereserveer is vir die diakonale werk in die gemeente nie, maar vir die instandhouding van die gemeente, tensy 'n spesiale kollekte gehou word. Dieselfde kan ook gesê word van die offergawes wat die diakens van huis tot huis insamel. Ook hierdie inkomste is nie gereserveer vir die diakonale fondse in die gemeente nie, tensy 'n lidmaat sy offergawe so aanteken in die offergaweboek of 'n skenking van 'n ander aard maak wat spesifiek vir diakonale werksaamhede in die gemeente geormerk word. Diakonale fondse word nie vandag meer gegenerer vir dieselfde doel soos in die tyd na die hervorming nie.

Hieruit is dit duidelik dat die werkswyse van die verlede nie dieselfde is as vandag nie. In die verlede het institusionalisering plaasgevind ten einde doeltreffende bediening en versorging van behoeftiges daar te stel. Mettergaan is hierdie gebruike gede-institusionaliseer en in 'n eie tyd en konteks weer geïnstusionaliseer met dieselfde doel as jare gelede, naamlik om effektiewe bediening en versorging van behoeftiges, steeds gemeet aan die opdrag in die Skrif, daar te stel.

- *Die uitdeel van aalmoese*

In die tyd van die Reformasie moes die diakens toesien dat die aalmoese wat uitgedeel word, hoofsaaklik aan weduwees, armes, bedruktes en behoeftiges, nie verkwis word nie. Noodsaaklike lewensmiddele is gegee aan hulle wat op geen manier vir hulleself daarin kon voorsien nie. Daar is van die diakens verwag om weekliks byeen te kom in 'n diakonale vergadering omdat die uitdeling van die aalmoese alleenlik kon geskied op grond van besluitneming van die vergadering. Die reëling het ook bestaan dat diakens self die diakonale fondse administreer en daarvoor verantwoordings doen (kyk Pont 1981:215).

Die afleiding kan gemaak word dat die rede vir hierdie werkswyse was om die nood wat bestaan het so gou as moontlik aan te spreek. Die reëling bestaan nie vandag in die NHKA om weekliks 'n diakonale vergadering te hou met bogenoemde doel nie. Vandag funksioneer die Diakonale Dienskomitee om nood wat bestaan dadelik aan te spreek, veral waar die nood so dringend is dat dit dadelik aangespreek moet word.

- *Die besoek en vertroosting van armes*

Tydens die Reformasie is 'n onderskeid getref tussen die besoek van die diaken en die besoek van die ouderling en predikant aan lidmate. Hierdie beskouing word vandag nog gehandhaaf. Die doel van die diaken se besoek is eerstens om vas te stel of daar by 'n huisgesin nood bestaan. Pont (1981:215-216) voer aan dat die diens van barmhartigheid wat die diaken verrig sy grond en motivering vind in die Skrif, in besonder die verkondiging van genade en vergifnis deur Jesus Christus.

Dit is uiters belangrik om die opmerking te maak dat die vertroosting en bemoediging uit die Woord van God deel is van die barmhartigheidswerk wat die diaken behoort te verrig. Indien hierdie aspek van barmhartigheidswerk ontbreek in die dienswerk van die diaken vervlak die dienswerk tot blote welsynswerk wat in wese anders is as barmhartigheidswerk.

Barmhartigheidswerk kan nie gedoen word los van die Woord van God nie.

- *Verantwoording*

Volgens Pont (1981:216) was dit van die begin af 'n vereiste dat diakens aan die kerkraadsvergadering verantwoording doen oor die besteding van diakonale fondse. Die rede hiervoor is dat die kerkraadsvergadering die

regeervergadering in die gemeente is wat toesien dat orde in die kerk gehandhaaf word. Die diakonale vergadering staan dus onder die opsig van die kerkraadsvergadering.

In 1997 word die Kerkwet en Bepalings van die NHKA vervang deur die implementering van 'n nuwe Kerkorde. Die Kerkwet en Bepalings (1992:11) stel in Bepaling 4.1 dat die kerkraad die vergadering van ampsdraers is wat oor die gemeente regeer. In Bepaling 5,1 (x)<sup>128</sup> word gestel dat die kerkraadsvergadering ook verslae van die ouderling- en diakenvergadering ontvang en behandel. Volgens die Kerkwet en Bepalings het die kerkraadsvergadering dus opgetree as die opsigvergadering. Die Kerkorde van 1997 bepaal in Ordinansie 3.1.2 (iii)<sup>129</sup> dat die ouderlingvergadering opsig hou oor ampsdraers en vergaderings van die ampte.

Dit is uit die opstel van 'n nuwe Kerkorde in 1997 dus duidelik dat wat betref die opsig, ook 'n herinstitusionalisering in die NHKA plaasgevind het ten opsigte van die ouderlingamp. Die vergadering met die opdrag tot opsig is nou die ouderlingvergadering en nie meer die kerkraadsvergadering soos in die verlede nie.

### **6.2.3 Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika**

Wanneer die uitvoering van die pligte van ampsdraers bespreek word met die oog op voorstelle oor hoe die ampswerk in die Kerk meer effektief gemaak kan word – natuurlik sonder om die wesenlike van ampswerk soos afgelei uit die Skrif weg te gooi – is dit nodig om op hoogte te wees van die huidige stand van sake binne die kerk. Dit is so dat die dienswerk van ampsdraers in die Kerk ingebed is in 'n struktuur wat geskep is met die oortuiging dat die Kerk sy roeping in die wêreld die beste gestalte gee binne 'n bepaalde struktuur. Waarteen egter gewaak moet word is dat die dienswerk wat verrig word, of te wel die Kerk se antwoord op sy roeping wat hy van Christus ontvang het, nie stol in hierdie strukture en dat wat gebeur eintlik maar net is om geskepte strukture in stand gehou nie – dit, ten koste van 'n effektiewe bediening. Die maatstaf van wat die mees verantwoordelike en toepaslike struktuur is waarbinne die dienswerk van die kerk gestalte kry moet steeds die Skrif as

---

<sup>128</sup> Die kerkraad is die vergadering van ampsdraers wat oor die gemeente regeer (NHKA 1951 [1992]:11).

<sup>129</sup> Die ouderlingvergadering hou opsig oor ampsdraers en vergaderings van die ampte NHKA 1997 [2008]:35)

norm hê. Strukture is nodig, maar is slegs 'n middel tot 'n doel en nie 'n doel sigself nie.

Die Woord van God dien as die enigste maatstaf wanneer institusionalisering van charisma plaasvind. Dit impliseer dat wanneer strukture, wat die vergestaltung van institusionalisering is, geskep word, die Woord die maatstaf is. Dit beteken nie dat die struktuur wat in die kerk bestaan een tot een uit die Skrif afgelei word nie. Dit wat die struktuur ten doel het, naamlik die effektiewe funksionering van die amp, moet in kontinuïteit wees met Jesus se oproep tot dissipelskap. Verskeie sosiale gebruike en situasies in die samelewing bepaal die inrigting van die struktuur, maar die wesenlike daarvan word bepaal met die Skrif (Jesus se oproep tot dissipelskap) as norm. Die kerklike struktuur wat byvoorbeeld aan die ampstruktuur gegee word moet doelmatig en kontekstueel wees. Verder moet die wesenlike van ampswerk, naamlik diensbaarheid, neerslag vind in die ampswerk en so ooreenstem met Jesus se oproep tot dissipelskap. Nooit mag die struktuur wat geskep is verhef word tot die norm nie. Dan staan die kerk die gevaar om 'n kulturele konstruksie te verhef tot kanon. Die regte luister na God se Woord bepaal uiteindelik hoe die kerk *charisma* moet institusionaliseer om te verseker dat ampswerk verrig word in ooreenstemming met wat in die Woord daarvoor beveel word.

### 6.2.3.1 Die ouderling

Die ampswerk van ouderlinge word beskryf in die Kerkorde van die NHKA (Ordereël 2.2.4;<sup>130</sup> Ordinansie 2.3.1 en 2.3.2<sup>131</sup>), asook in die formulier en Wisselformulier vir die bevestiging van ouderlinge en diakens (NHKA 1995:79-80; NHKA 2008:100-101; 105). Die ampswerk van ouderlinge kan in die volgende punte saamgevat word. Eerstens is dit die ouderling se taak om saam met die dienaars van die Woord opsig te hou oor die gemeente wat aan

---

<sup>130</sup> 2.2.4 Ouderlinge 2.2.4.1 handhaaf die goeie orde in die gemeente deur toe te sien dat die Woord reg en gereeld verkondig word, die sakramente nie ontheilig word nie, en die voorgeskrewe diensordes gebruik word 2.2.4.2 hou opsig oor die leer en lewe van die predikant 2.2.4.3 hou opsig oor en oefen tug uit oor ampsdraers en lidmate sodat hulle erediensde getrou bywoon, deelneem aan die sakramente, in gehoorsaamheid aan die Woord van God lewe en aan hulle belydenis getrou bly 2.2.4.4 doen huisbesoek by almal wat onder hulle sorg gestel is (NHKA: a 7)

<sup>131</sup> Ouderlinge 2.3.1 doen hulle dienswerk in ooreenstemming met die beloftes afgelê by bevestiging (waarvan die opdrag om voortdurend die Woord te bestudeer en die dinge wat die hoofsaak van die geloof uitmaak voortdurend te oordink [RJJ]) en die gemeentelike bedieningsplan 2.3.2 bestudeer gereeld die Bybel en dink na oor die aard en inhoud van die geloof aan die hand van die belydenisskrifte, sodat hulle hulle taak behoorlik kan verrig.

hulle toevertrou is. Ten tweede is dit die taak van die ouderling om hulle vir die orde in die kerk te beywer deur die dienaars van die Woord met goeie raad by te staan in alle sake wat die welstand van en goeie orde in die kerk raak. Derdens moet hulle opsig hou oor die leer en lewe van die dienaars van die Woord sodat alles tot opbou van die kerk mag geskied en daar geen vreemde leer in die kerk ingedra word nie.

Na die uiteensetting van die ampswerk van ouderlinge soos uiteengesit in die formulier vir die bevestiging van ouderlinge en diakens, word 'n laaste opdrag gegee wat na my mening die belangrikste is, naamlik: "Om dit alles te kan doen, moet die ouderlinge die Woord van God ywerig bestudeer en die dinge wat die hoofsaak van die geloof uitmaak, voortdurend oordink" (NHKA 1995:79-80; NHKA 2008:100-101; 105).

Kennis van die Woord en die belydenis van die kerk sal aan ouderlinge se ampswerk gesag verleen. Die gebruik van die term gesag moet nie verstaan word in terme van 'n vryheid om mag te gebruik soos wat elke ampsdraer goeddink nie. Dit kan lei tot magsmisbruik wat glad nie in lyn is met Jesus se oproep tot selfverloëning (Mark 8:34) wat deel uitmaak van dissipelskap nie. Die gesag waarmee ampswerk gedoen word moet eerder verstaan word in terme van 'n nederige geloofwaardigheid waarmee ampsdraers dien. Kennis van die Woord, nederigheid (dienskneg-gestalte), en die bereidheid om te dien (selfverloëning en kruis opneem) gee aan die dienswerk van ampsdraers geloofwaardigheid. Die amp bevat nie inherent hierdie geloofwaardigheid op sigself nie. Die ampswerk van die ouderling kry hierdie geloofwaardigheid wanneer dit gedoen word in ooreenstemming met dit wat hierbo genoem is. Indien ouderlinge byvoorbeeld nie kennis het van God se Woord nie en ook nie bereid is om te dien soos wat Jesus vra in Markus 8:34 nie, sal geloofwaardigheid aan ampswerk ontbreek.

Die geloofwaardigheid waarmee ouderlinge hulle ampswerk verrig, vind dus neerslag in hoe 'n ouderling sy/haar geloof uitleef. Dit vind gestalte byvoorbeeld waar 'n ouderling as gelowige ander gelowiges bystaan. Die gesag van 'n ouderling (geloofwaardigheid) in sy/haar diensbaarheid en dissipelskap. Die ouderling se gesag (geloofwaardigheid) lê ook in sy/haar keuse en bereidheid om te dien.

Die belangrikste opdrag aan die ouderling is na my mening om die Woord voortdurend te bestudeer en die dinge wat die hoofsaak van die geloof uitmaak,<sup>132</sup> die belydenis van die kerk, te oordink. Wanneer hierdie opdrag nie nagekom word nie, sal die ouderling nie hulle ampswerk met geloofwaardigheid en oortuiging kan verrig nie, omdat die diensknegkarakter aan ampswerk sal ontbreek. Huisgodsdiens dra tans die grootste klem in die gesprek oor die huisbesoek van ouderlinge by wykslidmate. Dit moet steeds in gedagte gehou word dat die doel van ouderlinge se huisbesoek by lidmate is om die opsig te handhaaf. Die dienswerk van die ouderling is in geheel diensbaarheid. Daarom moet ouderlinge daarteen waak om die opsig wat deel uitmaak van hulle ampspligte, nie te verstaan as mag en beheer nie. Iemand wat 'n dienskneg is kan nie terselfdertyd beheer uitoefen en mag hê nie. Selfverloëning en kruis opneem beteken juis om afstand te doen van mag en beheer (Matt 20:20-23; Mark 10:35-40). Dienskneg wees beroof 'n mens van alle pretensies tot mag en beheer. Daarom moet die opsig van die ouderling gesien word as deel van die pastoraat waar 'n dienskneg op grond van besorgdheid oor ander lede van die huisgesin van God, in die geloof ander wil begelei en iets van Jesus se visie van die koninkryk van God aan hierdie lidmaat sigbaar maak. Dit gebeur in liefde en nie met die gesindheid van die uitoefening van beheer en mag nie. Hier kan weer verwys word na die stelling van Noordmans (1984:447) wat lui dat die ouderling nie 'n *belijdenisboeman* is nie, maar iemand wat in nederigheid die skakel vorm tussen die gemeente en die huisgesin.

Nóg opsig, nóg pastoraat kan gedoen word sonder die Woord van God. Daarom is die verkondiging van die Woord tydens huisbesoek die instrument

---

<sup>132</sup> Met dinge wat die hoofsaak van die geloof uitmaak word verwys onder andere die belydenis van die kerk en 'n lewe in gehoorsaamheid aan Jesus se oproep tot dissipelskap. Daar moet egter daarteen gewaak word om nie die belydenis van die kerk gelyk te stel aan Jesus se oproep tot dissipelskap wat na my mening die wesenlike is van ampswerk nie. Die NHKA verstaan homself ook as 'n belydende kerk en nie 'n belydenis-kerk nie. Met hierdie verstaan bely die Kerk dus die Woord van God as die *norma normans* en die belydenis as *norma normata*. Die belydenis van die Kerk, soos vervat in die belydenisskrifte (Heidelbergse Kategismus, Nederlandse Geloofsbelydenis en Dordtse Leerreëls) en ekumeniese simbole (Niceense geloofsbelydenis, Apostolicum en Geloofsbelydenis van Athanasius), kan nie aan die Woord gelykgestel word nie en is nie tydloos nie. Dit bevat metafore en 'n wêreldbeeld wat eie is aan 'n wêreld wat ver verwyderd en anders is diévan vandag. Dit is dokumente wat in hulle eie kontekste gelees moet word. Hiermee word nie gesê dat hierdie dokumente nie meer van toepassing is en nie meer geld vir die Kerk vandag nie. Hierdie dokumente kan egter nie tydloos vandag toepas word sonder om hulle kontekste in ag te neem nie.



wat die ouderling gebruik om sy opsigtaak sowel as sy pastorale verpligting teenoor sy wykslidmate na te kom.

Dit is dalk nodig dat 'n bewustheid by ouderlinge gekweek word om, in lyn met Jesus se opdrag tot navolging, dit hulle erns te maak om die Woord te bestudeer en dat daar van hulle verwag word om tydens huisbesoek huisgodsdienste te hou en ook 'n gebed in die konsistorie te doen.

Indien ouderlinge nie hulle belangrikste opdrag – om die Woord te bestudeer en voortdurend oor die ding wat die hoofsaak van die geloof uitmaak na te dink nie – sit die Kerk met lidmate wat ouderling is in naam en nie ouderling soos wat die Kerk se bedoeling of die opdrag van die Heer daarvoor is nie.

### **6.2.3.2 Die diaken**

Die wese van die ampswerk van die diaken is barmhartigheidswerk. As gelowige is dit die diaken se opdrag om die barmhartigheidswerk te verrig en ook om liefdesgawes in te samel en uit te deel. Die diakens moet ook die fondse wat hulle in self administreer en daarmee barmhartigheidswerk doen (kyk NHKA 1991:8<sup>133</sup>).

Uit bogenoemde stelling kan die afleiding gemaak word dat die diaken verantwoordelik is vir die insameling van fondse en middele waarmee barmhartigheidswerk gedoen word, en nie fondse om die gemeente in stand te hou nie. In 'n groot mate het diakens in die Kerk vandag bloot kollektante geword wat maandeliks offergawes insamel wat gebruik word vir die instandhouding van die gemeente. Indien diakens fondse of middele wat vir barmhartigheidswerk gebruik moet word wil insamel geskied dit gewoonlik los van lidmate se offergawe. In die huidige praktyk binne die NHKA is diakens dus verantwoordelik vir die fondse wat gebruik word vir barmhartigheid, maar ook vir die fondse om die gemeente in stand te hou.

---

<sup>133</sup> 2.2.5 DIAKENS

2.2.5.1 versorg medegelowiges wat in nood verkeer

2.2.5.2 vertroos dié wat gehelp en versorg moet word met woorde van bemoediging uit die Woord van God

2.2.5.3 bewys barmhartigheid aan almal wat hulpbehoewend is

2.2.5.4 is verantwoordelik vir die insameling en besteding van fondse wat vir diakonale diens bestem is

2.2.5.5 doen diens en bewaar die orde in die erediens.

Wanneer diakens bloot as kollektante optree vervlak die Kerk se antwoord op sy roeping om barmhartigheid te toon tot die instandhouding van 'n welsynstruktuur. Sonder vertroosting uit die Woord van God kan barmhartigheidswerk nie plaasvind nie. Los van die Woord vervlak barmhartigheidswerk kwalitatief tot welsynswerk. Dit is ook die rede waarom diakens gelowige mense moet wees, juis omdat die vertroosting en bemoediging uit die Woord deel vorm van die werk van die diaken.

In die huidige ampstruktuur van die NHKA is dit 'n geldige vraag of barmhartigheidswerk in gemeentes nie vasgeval het wat betref die opdrag om fondse en middele in te samel waarmee barmhartigheidswerk gedoen kan word nie.

### **6.3 Samevatting**

Dit is uiters belangrik om te beseef dat die amp nie iets abstrak is nie, maar dat dit gestalte vind in diens aan mekaar en diens aan God. Die amp, en ook die kerk, word sigbaar daar waar ampswerk in gehoorsaamheid aan die Woord van God uitgevoer word en die gemeenskap van gelowiges sigbaar word. Hierdie dienswerk word uiteraard verrig binne 'n struktuur wat deur die kerk daargestel is. Dus het institusionalisering plaasgevind deurdat die kerk die struktuur geskep het waarbinne hy oordeel dat hy die beste gehoor gee aan die Woord van God. Die waarskuwing hiermee saam is dat die kerk nie mag stol in strukture nie. Die strukture moet funksioneel en dinamies wees sodat die kerk binne hierdie strukture die beste antwoord gee op die roeping wat hy kry uit die Woord van God.

Ampswerk word nie in 'n lugleegte verrig nie maar binne 'n struktuur waar dit konkrete dienswerk word. Die kerk skep hierdie struktuur in die gehoorsame luister na die Woord van God oor die eise wat Hy daarin stel oor kerkwees. Dit is van uiterste belang dat die ampte nie stagneer en stol in strukture nie. Die proses van de-institusionalisering moet daarom plaasvind wanneer dit nodig is wat kan lei tot nuwe institusionalisering. Indien dit nie gebeur nie, kan dit gebeur dat die ampte stol in strukture met die gevolg dat die ouderling en diaken naderhand niks meer as 'n *belijdenisboeman* en kollektant nie. In so geval word die struktuur van die gemeente in stand gehou en is die ampswerk bloot ekklesiologies en liturgies van aard. Elke amp het dan sy plek en taak in

die erediens en in die struktuur van die gemeente. Die gerigtheid van ampswerk om iets van die koninkryk van God sigbaar te maak, gaan dan verlore. Jesus se oproep tot dissipelskap (Mark 8-10) het juis daarvoor gehandel om iets van die koninkryk van God sigbaar te maak. Dit doen Jesus wanneer Hy op grond van die inhoud van sy prediking en manier van lewe die liefde van God kom sigbaar. Daardeur beklemtoon Hy ook dat die liefde wat God aan mense gee die belangrikste is in verhoudings tussen mense. Wanneer Jesus God se koninkryk op aarde kom sigbaar maak dan wys dit vir mense hoe God wil hê hulle op aarde moet leef. Hierdie gedagte word ook verder gevoer wanneer Jesus sê dat die koninkryk van God sigbaar word in hierdie wêreld en tog ook nie beperk is tot hierdie wêreld nie (Mark 1:15; 8:35; 14:25). Dit is gerig op hierdie lewe, maar ook op die lewe na hierdie lewe.

Die inrigting van die ampte vandag in die NHKA toon duidelik aan dat 'n proses van institusionalisering reeds plaasgevind het. Die roeping, toerusting en gesag waarmee ampswerk verrig word, word deur Christus aan ampsdraers gegee. Christus gee nie ampte aan die kerk nie, maar *charismata* aan gelowiges waardeur hulle as ampsdraers in die Kerk optree. Gelowiges wat hierdie gawes ontvang word deur die gemeente, en daarom wettig deur God, geroep om in sy diens te staan.

## HOOFSTUK 7

### ‘N EIETJDSE AMPSBEGRIP

#### 7.1 Inleiding

Die kerk staan voortdurend die uitdaging in die gesig om relevant te bly in ’n wêreld wat voortdurend verander. Dit geld onder andere vir die wyse waarop die kerk die Woord verkondig, oor homself dink, oor die Skrif nadink en daarvoor uitsprake maak, asook nadink oor die amp. Die kerk is dus voortdurend besig om sekere sake te institutionaliseer. Om relevant te bly het die kerk egter nodig om later te de-institutionaliseer en weer te institutionaliseer. Wanneer die kerk opnuut institutionaliseer, wat betref die amp, is die uitdaging om dit te doen in lyn met wat Jesus leer oor diensbaarheid. In die institutionalisering van *charisma* moet die kerk daarmee rekening hou dat hy kerk is in die 21<sup>ste</sup> eeu.

In hierdie hoofstuk word gepoog om na aanleiding van die resultate wat hierdie studie tot dusver opgelewer het, ’n eietydse ampsbegrip daar te stel wat in kontinuïteit staan met die Jesusaak. Jesus se oproep tot dissipelskap word as maatstaf gebruik in hierdie poging om ’n moontlike eietydse ampsbegrip daar te stel.

Gesag en mag, diensbaarheid en institutionalisering word bespreek met verwysing na die beweging rondom Jesus en die vorming van ’n eietydse ampsbegrip.

#### 7.2 Die begroning van ’n ampsbegrip

Die oortuigings van die kerk is blootgestel aan kritiek waarteen die kerk hom moet kan handhaaf. As rede hiervoor kan aangevoer word dat die gebeure rondom die historiese Jesus nie geverifieer of gefalsifiseer kan word bloot deur te redeneer dat dit evangelie is nie. Die kerk moet erken dat die kerk se verkondiging nie bo kritiek verhewe is nie (kyk Crossan 1998:26-29). Dit kan die kerk alleen doen wanneer sy oortuigings en verkondiging steeds gebind is aan die Jesusaak. Die kerk is immers die draer van hierdie boodskap – die enigste boodskap wat die kerk mag verkondig. Die kerk moet kontinuïteit behou met die Jesusaak. Dit veronderstel dat daar ’n saaklike kontinuïteit moet wees tussen die kerk se verkondiging en die historiese Jesus. Die saak waaroor dit vir Jesus gegaan het vorm die grondslag vir die kerk se verkondiging, maar ook vir die kerk se nadenke. Die historiese Jesus, en daarom ook die saak waaroor

dit vir Jesus gegaan het, moet aktueel gemaak word vir vandag. Die waarde van die ondersoek na die historiese Jesus vir die kerk vandag lê ook daarin dat dit kan help om dit wat in die verlede gebeur het te projekteer na die hede en op so 'n wyse antwoorde bied op die kerk se vrae.

Dit gaan in die kerk steeds oor die geloof in die historiese Jesus en in die boodskap wat Hy gepreek het. Die Woord van God dien as die enigste maatstaf wanneer die kerk uitsprake maak. Daarom kan die stelling gemaak word dat Jesus se oproep tot dissipelskap en sy bedoeling daarmee relevant is vir die hedendaagse verstaan en inkleding van die amp. Daar kan dus met stelligheid beweer word dat daar 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is in Jesus se oproep tot dissipelskap (kyk § 2.5).

### 7.2.1 Mag en gesag

In die beweging rondom Jesus het Jesus met gesag opgetree wat die gestalte was van God se gesag (Matt 28:18). Hierdie gesag het Jesus ook aan sy dissipels gegee om mee op te tree (Mark 3:15; Luk 9:1). Alhoewel Jesus hierdie gesag aan die dissipels verleen het, was Hy sterk gekant teen die misbruik van mag en gesag deur mense wanneer ander mense daardeur te na gekom is (Matt 5:3a; 5:24-26; 5:39-40; 5:43-48; 18:23-34; 20:16; 22:1-10; Mark 10:31; 10:42; 12:1-12; Luk 6:20b; 6:27-28; 6:29-30; 12:57-59; 13:30; 15:14-24).<sup>134</sup>

Hierdie stelling word bevestig in Jesus se optrede wanneer Jakobus en Johannes vra of hulle aan Jesus se linker- en regterkant kan sit wanneer Hy as

---

<sup>134</sup> Jesus het geleef in 'n wêreld wat gekenmerk is deur geweld en die misbruik van mag en gesag deur hulle wat in magsposisies gestaan het. Hierdie misbruik van mag het geweld tot gevolg gehad wat deel was van die sosiale orde waarbinne mense in Jesus se tyd geleef het. Voorbeelde van hierdie geweld en magsmisbruik is volop in die Sinoptiese Evangelies. Die volgende kan genoem word: 1) die Fariseërs en Herodiane smee 'n komplot teen Jesus om Hom te vernietig (Mark 12:1-3:5); 2) na Jesus se optrede in die tempel maak die priesterhoofde en skrifgeleerdes ook planne om Hom te vernietig (Mark 11:15-17); 3) die priesterhoofde en skrifgeleerdes stuur Fariseërs en Herodiane om vir Jesus te betrap (Mark 12:13); 4) hulle soek 'n plan om vir Jesus op 'n slinkse manier te gryp en Hom dood te maak (Mark 14:1); 5) Judas is bereid om vir Jesus te verraai en word dan deur die priesterhoofde, familiehoofde en skrifgeleerdes gestuur om in die tuin van Getsemane met stokke en swaarde Jesus gevange te neem (Mark 14:43-46); 6) een van die wat by Jesus was pluk sy swaard uit en kap die oor van die hoëpriester se slaaf af (Mark 14:47); 7) die priesterhoofde poog tydens Jesus se verskyning voor die Joodse Raad om 'n klag teen Hom te kry dat hulle Hom kan doodmaak (Mark 14:53-65); 8) na Jesus se skuldigbevinding het die soldate Hom gespoeg, geklap en Hom met die vuis geslaan (Mark 14:65); 9) ook die skare is gewelddadig en vra dat Barrabas eerder vrygelaat moet word, en wanneer Pilatus dan vra wat hy met Jesus moet doen, hou die skare vol dat Hy gekruisig moet word (Mark 15:6-14); 10) daarna word Jesus oorgegee om gegesel te word (Mark 15:15); en 11) die soldate spot Jesus en slaan Hom herhaaldelik met 'n stok oor die kop (Mark 15:19) (kyk Van Eck 2008b:1735-1738).

koning sal heers (Mark 10:37). Wanneer Jesus hulle antwoord deur te sê dat dit nie Hy is nie, maar God, wat daarvoor besluit, maak Hy dit aan hulle duidelik dat mag en aansien geen plek het in die nuwe huisgesin van God nie. Die belangrikste is om diensbaar te wees en 'n dissipel van Jesus te wees deur jou kruis op te neem, jou self te verloën en vir Jesus te volg.

Jesus se siening van mag en gesag word in die evangelie van Markus beskryf wanneer Markus sy lesers oproep tot dissipelskap. Hy gebruik die dissipels se tekortkominge om sy lesers te wys op die werklike betekenis van dissipelskap, naamlik diensbaarheid teenoor God en teenoor jou naaste deur selfverloëning. Hieruit blyk dit duidelik dat die soeke na mag en aansien nie pas by dissipelskap nie. Dissipelskap sluit ook die bereidwilligheid in om 'n mens se afhanklikheid van God te besef.

### **7.2.2 Diensbaarheid**

Daar is reeds in hierdie studie gewys op die relasie wat bestaan tussen *charisma* en amp (kyk § 5.1.3; 6.1.2.5; 6.2.1). Op grond van hierdie relasie kan aangevoer word dat die ampsdraer nie kan funksioneer indien hy nie die gawe om die amp uit te voer van God ontvang het nie. Ampswerk is gesetel in *charismata* wat God deur sy Gees aan gelowiges gee. Verder kan die opmerking gemaak word dat die amp of ampsdraer nie betekenis opsigself het nie, maar dat betekenis van die amp juis lê in die dienswerk, oftewel ampswerk, wat verrig word. Hierdie gedagte staan ook in kontinuïteit met die Jesusaak deurdat dit vir Jesus nie daarvoor gegaan het dat dit belangrik is om 'n amptelike posisie te beklee nie, maar eerder dat gelowiges diensbaar teenoor God en medemens moet wees. Die dienskarakter van ampswerk wys weg van die amp en ampsdraer, en wys heen na God en medemens aan wie die ampsdraer diensbaar is op grond van die uitoefening sy amp. Dit gaan dus hier onder andere oor selfverloëning (Mark 8:34). Die amp is dus nie 'n abstrakte aangeleentheid nie, maar vind gestalte in diens aan mekaar en aan God.

In die beweging rondom Jesus het die dissipels nie gesagsposies beklee nie. Wat van hulle verwag was, was dissipelskap en diensbaarheid (kyk § 2.4). Hierdie dissipelskap is niks anders as om diensbaar te wees deur selfverloëning, kruis opneem en vir Jesus te volg nie. Daarom is diensbaarheid die wesenlike in die uitoefening van die amp in die kerk vandag.

### 7.2.3 Institusionalisering en struktuur

Wat institusionalisering in die beweging rondom Jesus betref, is die saak reeds in Hoofstuk 2 breedvoerig beredeneer, naamlik dat Jesus geen intensie gehad het om 'n kerk te stig nie. Hy het ook geen kerklike model of kerklike strukture nagelaat met die bedoeling dat dit gebruik moet word vir die kerk wat later gevolg het nie. Jesus het iets anders gedoen as om 'n kerk te stig. Hy het die koninkryk van God verkondig en iets van die koninkryk van God sigbaar gemaak hier op aarde, deur die manier waarop Hy geleef het. Hy was diensbaar en het geleer wat God van mense verwag en hoe om diensbaar te wees in die oë van God; wat nie dieselfde was as diensbaarheid in die oë van die wêreld nie.

Die belangrikste saak waaroor dit vir Jesus gegaan het was dat mense hulle gereed moet maak vir die aanbreek van God se koninkryk (Mark 1:15). Sy prediking was dus eskatologies gerig. Jesus se eskatologiese beskouing, soos wat dit neerslag vind in die Sinoptiese Evangelies moet dadelik gekwalifiseer word, te wete dat Jesus volgens die evangelies 'n etiese eskatologie verkondig het. Hy het nie 'n apokaliptiese eskatologiese verwagting gehad soos wat in sy tyd eie was aan die Jode nie. Strukture en institusionalisering was nie deel gewees van hierdie beskouing nie. Institusionalisering en struktuur het na Jesus se opstanding uit die dood eers gestalte begin gekry. Die kerk het ontstaan op grond van die Paasgebeure. Jesus stig nie die kerk nie, maar op grond van sy dood en opstanding uit die dood ontstaan die kerk.

Jesus se prediking het nie verstar tot 'n leer en verskeie teologiese dogmas nie. Hy het die evangelie verkondig en het dit vir mense konkreet en relevant gemaak in hulle eie leefwêreld. Om werklik 'n dissipel van Jesus te wees het nie beteken dat iemand moet inpas in 'n struktuur of aan sekere toelatingsvereistes moet voldoen nie. Die beweging rondom Jesus was 'n oop beweging en nie eksklusief nie. Die "toelatingsvereiste" om aan hierdie groep te behoort was om die wil van God te doen. Dit maak van mense dissipels, en nie lidmaatskap van 'n sekere organisasie met 'n duidelik geformuleerde doel nie. Jesus het een doel gehad en dit was om die koninkryk van God te verkondig (kyk Van Eck 2009a:466-475).

Na aanleiding van die resultate wat hierdie studie tot dusver opgelewer het, kan die volgende definisie van institusionalisering gegee word:



Institusionalisering vind plaas binne 'n spesifieke sosiale konteks. 'n Bepaalde vorm van gedrag wat gegrond is in *charisma* dien as die impuls wat aanleiding daartoe gee dat 'n bepaalde groep hom afgrens van die res van die samelewing. Hierdie proses gee aan die groep identiteit en help om homself in te rig binne 'n bepaalde struktuur wat die beste daartoe sal bydra vir hierdie groep om effektief te funksioneer. Hierdie institusionalisering en struktuur skep die ruimte waarbinne die groep sy visie en boodskap die beste kan uitleef om sy doel te bereik.

Wanneer die eis van die omstandighede verander, of wanneer die groep sy doel bereik het, is die kans goed dat 'n nuwe visie en doel geformuleer word ten einde aan te pas by die nuwe omstandighede of nuwe eise wat gestel word. Die nuwe visie het tot gevolg dat de-institusionalisering plaasvind. Na aanleiding van die nuwe omstandighede vind daar dan weer institusionalisering plaas.

Institusionalisering kan dus gedefinieer word as die proses waar 'n bepaalde struktuur binne 'n spesifieke sosiale konteks geskep word waarbinne 'n groep sy visie en doel die beste uitleef.

Die proses van institusionalisering, de-institusionalisering en her-institusionalisering vind deurlopend plaas in sosiale groepe. Veranderde sosiale eise van die samelewing en spesifieke kontekste waarbinne groepe hulle visie uitleef, gee aanleiding daartoe dat hierdie proses deurlopend plaasvind. Die skep en wysiging van strukture binne 'n bepaalde groep is deel van die institusionaliseringsproses (kyk Dreyer 2002:625). Die kerk is as groep in die samelewing ook aan hierdie proses blootgestel.

Institusionalisering en strukturering vind dus binne-in die kerk plaas. Hiervan is die Kerkorde 'n goeie voorbeeld omdat die Kerkorde, tipies aan 'n instituut, riglyne neerlê waarbinne die kerk antwoord op sy oproep tot dissipelskap. Die uitdaging lê vir die kerk juis daarin om die *charisma*, waarmee God mense toerus, in so 'n mate te institusionaliseer dat dit konkreet en effektief uiting gee aan dienswerk. Hierdie dienswerk moet ook, telkens wanneer dit geïnstitusionaliseer word, in 'n saaklike kontinuïteit staan met die historiese Jesus. Die saak wat Jesus verkondig het, moet dus die grondslag vorm van die institusionalisering in die kerk vandag.

Dit is uiters belangrik om raak te sien dat dat geen struktuur wat in die kerk gebruik word (Kerkorde, erediensorde, inrigting van kerklike vergaderings, ampstruktuur) presies in die Skrif voorkom soos wat dit in die kerk gebruik word nie. Die strukture in die kerk vandag kan hoogstens afgelei word uit die Skrif en funksioneel geïmplementeer word. Daarom moet die strukture so ingerig wees om die beste uitvoering te gee aan die opdrag tot diens wat ons in die Skrif kry. Verder moet die struktuur wat daargestel word doelmatig wees om te verseker dat die kerk, binne die strukture wat hy daarstel as gevolg van sy institusionalisering, die beste uitdrukking gee aan dienswerk sodat dit op die mees effektiewe manier moontlik gedoen word.

Kerklike strukture is mensgemaakte konstruksies wat gevorm word om in 'n bepaalde tyd en konteks *charisma* te institusionaliseer om op die beste manier moontlik diensbaar te wees in die kerk wat in daardie tyd en konteks sy roeping as kerk van Jesus Christus moet uitleef. Daar moet egter daarteen gewaak word dat hierdie konstruksie nie gemistifiseer word en sodoende tot kanon verhef word nie. Dan word 'n struktuur in stand gehou ten koste van die effektiewe funksionering van dienswerk binne die kerk. Hierdie strukture moet, wanneer die eise van die tyd verander, daarmee tred hou en aanpasbaar wees om na her-institusionalisering weer in so 'n mate geïnstitusionaliseer te word ten einde die beste antwoord te gee aan die eise van die tyd. Dit moet gebeur sonder om die wesenlike van die ampsbegrip weg te gooi, naamlik diensbaarheid.

Wanneer oor institusionalisering gepraat word is dit nodig om 'n paar gevaar-punte van institusionalisering uit te lig. Hierdie gevaar-punte het juis daarmee te make dat institusionalisering tot kanon verhef kan word en die werklike dienswerk wat gedoen moet word as deel van dissipelskap, in die slag bly.

Die eerste gevaar het verband met die misbruik van mag of gesag. Die institusionaliseringsproses het tot gevolg dat daar sekere posisies in die nuwe groep/struktuur is wat gevul moet word. Dit kom voor in die *storming*-fase (struktuurering van die groep) van groeppvorming (kyk § 3.2.2.2). Die hoogste posisie wat gevul moet word het verband met mag en gesag. Die persoon wat hierdie posisie vul sal heel moontlik tweede in bevel van die groep wees en, afgesien van die groepleier, die meeste gesag van al die groepslede hê. Mense

word deel van die groep en streef na die posisies in die groep omdat hulle daarvan oortuig is dat hulleself iets daarby gaan baat.

Die tweede gevaar van institutionalisering is dat kulturele konstrukte in die pad van die visie of doel van die groep kan staan. Kulturele konstrukte beïnvloed mense wat met keuses gekonfronteer word om hierdie keuses te maak. Gewoonlik beteken dit dat mense gedeeltelik of in geheel moet breek met 'n tradisie (kulturele konstruk). 'n Goeie voorbeeld hiervan is Jesus se oproep dat mense Hom moet volg. Wat Jesus vir mense gevra het wat Hom wou volg het ingedruis teen die sosiaal aanvaarbare norm van die tyd. Volgelinge van Jesus moes die bestaande oortuigings rondom die belangrikste sosiale instelling van sy tyd, naamlik die familie, versak en deel word van die nuwe huisgesin van God. Eers wanneer mense bereid was om die kulturele konstruk van die familie uit die weg te ruim, kon hulle Jesus volg en so deel word van die nuwe huisgesin van God.

Eeue-oue kulturele konstrukte word dikwels in stand gehou veral omdat dit geborgenheid aan optrede gee onder die “beskerming” van hierdie konstrukte. Hierdie konstrukte word nie bevraagteken nie omdat dit deel geword het van 'n bepaalde kultuur. Dit gaan later nie meer oor die visie van 'n groep wat nagestreef word nie, maar eerder die instandhouding van hierdie konstrukte en wat hierdie konstrukte van mense vra.

Derdens kan strukture, wat gevorm word as gevolg van institutionalisering, enersyds mense in staat stel om meer effektief te funksioneer en andersyds kan hierdie struktuur uiters beperkend wees. Strukture wat mense beskerm en vir hulle die ruimte skep waarbinne hulle kan leef het tot gevolg dat mense makliker optree en die visie van hulle groep uitleef. Strukture werk egter ook dikwels negatief in op die effektiewe funksionering van sake.

Vierdens kan daarop gewys word dat 'n bepaalde struktuur soms belangriker word as die doel of visie van die groep. Aksies van die groep word gesmoor en die doel van die groep stol in 'n struktuur. In hierdie geval lei institutionalisering tot stagnering terwyl die struktuur ten alle koste in stand gehou word. Die struktuur word gemistifiseer en tot kanon verhef omdat dit geborgenheid gee aan die mense wat binne hierdie struktuur optree en nie wil verander nie.

Alhoewel dit onvermydelik is dat die kerk 'n institusionele karakter vertoon, is die kerk nie 'n statiese instituut nie, maar dinamiese gebeure wat vorm kry as gevolg van institutionalisering. Bloot wanneer reëlins getref word oor onder andere die erediens, barmhartigheidswerk en huisbesoek deur ampsdraers, toon die kerk 'n institusionele sy met 'n eie struktuur.

### **7.3 'n Eietydse ampsbegrip**

Vervolgens word gepoog om 'n paar praktiese riglyne daar te stel vir 'n eietydse ampsbegrip. Dit word gedoen onder die volgende opskrifte: implisiete ampsbegrip; kulturele konstrukte; her-institutionalising, struktuur en orde; funksionele en kontekstuele ampsbegrip; en uitdagings vir die kerk.

#### **7.3.1 Implisiete ampsbegrip**

Geen ampsbegrip word direk teruggevind in die beweging rondom Jesus nie. Op die vraag of daar in Jesus se oproep tot dissipelskap en die inrigting in die beweging rondom Hom wel 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is, kan bevestigend geantwoord. Hierdie implisiete ampsbegrip in Jesus se oproep tot dissipelskap moet as basis dien wanneer die kerk besin oor sy ampsbegrip. 'n Eietydse ampsbegrip behoort dus gevorm te word op die basis wat Jesus gelê het in sy oproep tot dissipelskap.

Hierdie saak kan verder gemotiveer word deur te wys op die kontinuïteit wat bestaan tussen die historiese Jesus en wat daarna gekom het, naamlik die kerk. Hierdie saaklike kontinuïteit met die Jesussaak is geleë in die boodskap wat die kerk verkondig. Die kern van Jesus se boodskap, soos gestel in Markus 1:15, vorm ook die kern in die kerklike verkondiging (kyk § 2.2).

Die reaksie op hierdie boodskap van Jesus lei onder andere tot diensbaarheid teenoor God en teenoor medemens – begrend in Jesus se oproep tot dissipelskap waarvan diensbaarheid die kern vorm. Die positiewe antwoord op Jesus se oproep tot dissipelskap is dus uiters belangrik vir die verstaan van die amp omdat die belangrikste karakter van die amp, naamlik diensbaarheid, daarin vervat is.

Die verhouding tussen Jesus se oproep tot dissipelskap (Mark 8:34) en sy lydensaankondigings (Mark 8:31; 9:31; 10:33-34) lê juis daarin dat wanneer iemand agter Jesus wil aangaan, so 'n persoon in homself moet sterf. Die

dissipels verstaan dit nie en daarom kondig Jesus sy eie dood aan om daardeur vir hulle te wys wat dit werklik beteken om jouself te verloën. Jy self word tweede gestel en ander eerste. Hierdie gedagte behoort 'n belangrike rol te vervul in die verstaan van die amp. Om in jouself te sterf lê die belangrikste van die diensnegkarakter opgesluit. Dit het Jesus ook kom openbaar. Jesus se diensbaarheid het beteken dat Hy sy lewe gegee het vir hulle wat Hom dien. Daarom is die positiewe antwoord op die oproep tot dissipelskap uiters belangrik vir die verstaan van die amp omdat ampswerk niks anders is as dienswerk nie.

Die implisiete ampsbegrip wat teenwoordig is in Jesus se oproep tot dissipelskap moet dus deel uitmaak van die ampsbegrip van die kerk.

### **7.3.2 Institutionalisering, struktuur en orde**

Die struktuur waarbinne 'n groep sy visie uitleef moet bepaal word deur die visie en doel van die groep. Die struktuur moet dus so ingerig word dat dit die groep nie strem nie, maar eerder die ruimte skep waarbinne die visie en doel die beste bevorder kan word. Die visie van die groep oefen dus na my mening die grootste invloed uit op die struktuur. Die struktuur kan nie bepalend wees vir die visie van die groep nie. Indien dit gebeur sou die visie en die strewe om hierdie visie uit te leef gestrem word deur die struktuur. Die struktuur word dan in stand gehou ten koste van die visie en doel van die groep.

Wanneer 'n struktuur nie meer daartoe bydra dat die visie van die groep nagestreef kan word nie en verlamdend inwerk op die groep se aksies, is dit nodig dat 'n nuwe struktuur gevestig word waarbinne die groep se aksies weer momentum kan kry ten einde die doel wat die groep stel, te bereik. Hierdie stelling bevestig weereens die sirkelgang van institutionalisering, de-institutionalising en her-institutionalising.

Bogenoemde is ook op die kerk van toepassing. In die kerk behoort strukture nie in stand gehou word ten koste van die verkondiging van en positiewe antwoord op Jesus se oproep tot dissipelskap nie. Die positiewe antwoord op Jesus se oproep tot dissipelskap moet tot 'n bepaalde struktuur (in elke nuwe konteks) lei. Die gevaar van 'n struktuur kan ook daarin lê dat dit die werk in die groep, en daarom ook die ampswerk in die kerk, versmoor. Terselfdertyd moet die opmerking ook gemaak word dat struktuur nie sonder

meer weggelaat kan word nie omdat dit orde bring. Daar bestaan na my mening 'n fyn balans tussen orde en struktuur. Hierdie balans moet deurgaans gehandhaaf word.

Wanneer *charisma* geïnstitusioneel word ten einde uitvoering te gee aan ampswerk, is dit nie die beste struktuur wat die maatstaf moet bepaal vir institusioneel nie, maar eerder dit wat die Skrif leer. Aan die hand van die resultate wat hierdie studie opgelewer het kan die stelling gemaak word dat Jesus se oproep tot dissipelskap en diensbaarheid, as deel van dissipelskap, behoort te bepaal hoe die struktuur gaan lyk. Die struktuur moet momentum gee aan dienswerk en dit nie smoor nie.

In hierdie verband kan byvoorbeeld verwys word na die ampswerk van diakens. Alhoewel die Kerkorde van die NHKA die ampswerk van die diaken beskryf deur in die besonder te verwys na barmhartigheidswerk, kan die vraag tereg gevra word hoeveel diakens in die Kerk wel barmhartigheidswerk doen en hoeveel diakens se ampswerk nie bloot verskraal geraak het tot 'n kollektant wat die maandelikse offergawes insamel nie. In die meeste gevalle tree diakens bloot as kollektant op wat betyds elke maand die offergawes wat ingesamel is moet afdra omdat die gemeente die fondse nodig het om bedryfsuitgawes te dek. Hieruit is dit duidelik dat die diaken dus verantwoordelik is vir die insameling van offergawes om die gemeente in stand te hou. Wat het geword van 'n diaken wat aalmoese insamel om aan behoeftiges te gee en hierdie behoeftiges te troos en bemoedig uit die Skrif? So word geantwoord op die barmhartigheidsoopdrag aan die kerk. Die aanvanklike bedoeling met die instelling van die diakensamp (Hand 6:1-4) was dat daar mense in die kerk was wat hulleself kon toespits op die versorging van die armes.

As daar in een gemeente byvoorbeeld ses diakens is wat deel uitmaak van 'n liggaam soos die Diakonale Dienskomitee en op hierdie manier toesien dat barmhartigheidswerk in die gemeente en gemeenskap gedoen word, antwoord die kerk korrek op Jesus se oproep tot dissipelskap om diensbaar te wees aan God en aan die wêreld. Die kerkraad wat verantwoordelik is vir die instandhouding van die gemeente (NHKA Kerkorde, Ordinansie 3.3.2 (ii), (ix), (xvii)) kan toesien dat metodes in plek gestel word waarvolgens lidmate self hulle offergawes kan bring.

Die werk van die ouderling vind neerslag in 'n amp wat die opsig uitoefen oor lidmate en ander ampsdraers. Daarom is dit belangrik om nie slegs die opsigtaak van die ouderling uit te lig nie, maar dat ouderlinge ook daarvan kennis neem dat daar 'n pastorale sy aan die ampswerk van ouderlinge verbonde is. Dit is ook die verantwoordelikheid van die ouderling om lidmate te vertroos en te verseker van God se genade en bystand.

Daar moet daarteen gewaak word dat gebruike van die verlede tot kanon verhef word en dienswerk smoor. Institusionalisering en strukturering moet van so aard wees dat wanneer dit nie meer effektief uiting gee aan dienswerk nie, dit geëvalueer word en indien nodig, gede-institusionaliseer en later weer her-institusionaliseer word. Institusionalisering mag nie stagnering beteken nie. Institusionalisering moet verstaan word as die aanpas van strukture vir effektiewe dienswerk. In hierdie aanpassing is dit nie nodig om die essensie van die saak waaroor dit vir Jesus gegaan het, naamlik diensbaarheid teenoor God en medemens, in die slag te laat bly nie.

Die kerk se antwoord op dienswerk lê nie in die instandhouding van strukture nie, maar eerder in die navolging van Jesus Christus as deel van dissipelskap. Om antwoord te gee op Jesus se oproep tot dissipelskap, en so gestalte te gee aan dienswerk, het struktuur definitief 'n plek. Struktuur help om orde te skep binne 'n instituut, wat in hierdie geval die kerk is.

Die institusionalisering van *charisma* is nie iets wat in die lug ronddryf nie. Dit kry gestalte in die kerk se ampswerk, en word gebou op Jesus se oproep tot dissipelskap. Sodra ons met institusionalisering in die kerk te make het, word 'n kerkraad gevorm wat bestaan uit die predikant, ouderlinge en diakens. Na aanleiding van die visie van die kerk, naamlik om as dissipels diensbaar te wees in en aan die wêreld en aan God, neem die kerkraad leiding. Die kerkraad moet dus voortdurend, op grond van Jesus se oproep tot dissipelskap, die rigting aanwys waarin die gemeente beweeg.

Daarom is dit van die uiterste belang dat ampswerk in die kerk nie stagneer as gevolg van institusionalisering nie.

### **7.3.3 Funksioneel en kontekstueel**

Omdat institusionalisering van *charisma* beteken dat die ampsbegrip in 'n struktuur ingebed is, bestaan die moontlikheid dat ampswerk kan stol in hierdie



struktuur. Die kerk is nie staties nie, maar dinamies. Daarom kan ampswerk ook nie staties wees nie; dit moet dinamies en diensbaar in elke situasie wees. Om hierdie rede kan die stelling gemaak word dat die amp funksioneel moet wees.

’n Funksionele ampsbegrip dui daarop dat die ampswerk wat gedoen word, op grond van institusionalisering van sekere *charismata*, die middelpunt bly en dat die amp of ampsdraer self nie verhef word tot ’n middel waarsonder die kerk nie kan bestaan nie. God hou die kerk in stand deur dienswerk wat in die kerk verrig word. Hierdie dienswerk word begrond in die *charismata* wat God deur sy Gees aan gelowiges gee. Hierdie *charismata* word geïnstusionaliseer en vind dan gestalte in die amp en ampsdraers. Die funksionele karakter van die amp verhoed dat klem geplaas word op die amp en ampsdraers self, maar eerder op die ampswerk, oftewel dienswerk wat in die kerk verrig word.<sup>135</sup>

Afgesien van die funksionele karakter van die amp, is dit noodsaaklik dat die amp ook ’n kontekstuele karakter sal toon. Institusionalisering van *charisma* vind nie plaas in ’n lugleegte nie, maar in ’n sekere konteks binne die leefwêreld van die kerk. Die plek waar die kerk diensbaar moet wees en die evangelie moet laat hoor is die wêreld. Daarom is dit noodsaaklik dat die kerk ook relevant moet wees in die wêreld waarin hy diensbaar is. Indien die kerk nalaat om te verseker dat hy in pas is met die wêreld waarin hy leef, raak die kerk al verder verwyderd uit die wêreld teenoor wie hy die evangelie verkondig en diensbaar moet wees.

Hierdie stelling kan egter nie ongekwalfiseer gemaak word nie. Terselfdertyd moet ook gesê word dat die kerk anders is as die wêreld en nie die wêreld kan gebruik as maatstaf vir hoe hy oor homself dink nie. Die Skrif as *norma normans* vorm steeds die maatstaf wanneer die kerk oor homself en sy werk hier op aarde nadink. Dit geld ook vir die ampsbegrip.

---

<sup>135</sup> Van Eck (1991:672-675) voer die argument dat die term *presbu/teroj* dui op die sosiale rol van die familihoof in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Verder voer Van Eck (1991:675-679; 680) aan dat vier ander terme naamlik *poimh/n*, *proi!sta/menoi*, *oi(kono/moj* en *episko/poj* verwys na funksies en rolle van die familiehoof in die huishouding. Daar word ook aangetoon dat die vier begrippe wat hier genoem is telkens in verband gebring word met die sogenaamde ‘amppte’ in die Nuwe Testament.

Indien die kerk nie meer in staat is om die amp, soos wat dit in 'n sekere situasie ingerig is, uit te voer nie, is dit noodsaaklik dat die manier waarop ampswerk gedoen word aangepas sal word binne die nuwe konteks.

Die Skrif as *norma normans* vorm steeds vir die kerk die maatstaf wanneer hierdie aanpassing, of te wel institusionalisering, gedoen word. Die rede hiervoor is dat diens aan die Woord steeds die grense bly waarbinne die kerk homself inrig in en diensbaar teenoor die wêreld is.

Hierdie studie is van oordeel dat daar 'n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die gedagte wat hierbo genoem is en Jesus se oproep tot dissipelskap. Hierdie saaklike kontinuïteit is geleë in die feit dat Jesus se oproep tot dissipelskap wegwys van die mens en wys na diens teenoor God en jou naaste. Hierdie wegwys van jouself af lê in die feit dat Jesus se oproep tot dissipelskap beteken het dat mense hulleself verloën en hulle familie wat die belangrikste sosiale instelling van die tyd was versaak en deel word van God se huisgesin. Hierdie agterlaat van die familie het die saak van eer en skande aan die orde gebring. Eer is dus, na aanleiding van dit wat sosiaal aanvaarbaar was, uit eie wil weggee. In die plek van hierdie eer kom skande in die oë van die samelewing. Selfverloëning en kruis opneem is dus deel van die navolging van Jesus.

Dit gaan dus eerder oor die diens wat mense lewer as om 'n sekere posisie binne 'n struktuur te beklee. Die punt waarom die institusionalisering van *charisma* draai is dus nie die belangrikheid van 'n amptelike posisie in die kerk of sekere mense wat ampsdraers is nie. Die middelpunt is die ampswerk wat gedoen word – wat niks anders as diens beteken nie. Ampsdraers en die amp opsigself kan dus nie bestaan sonder ampswerk nie. Die kerk is nie afhanklik van die amp of ampsdraers nie, maar van ampswerk wat op grond van *charismata* wat God aan gelowiges gee gedoen word. Die institusionalisering van hierdie *charismata* moet in so 'n mate gedoen word dat dit die beste uiting gee aan Jesus se oproep tot dissipelskap, wat in effek diens in die kerk en in die wêreld beteken.

Amp, struktuur en institusionalisering is drie sake wat nie van mekaar losgemaak kan word nie. *Charisma* behoort funksioneel en kontekstueel geïnstusionaliseer te word. Dit lei tot diensbaarheid waardeur God self sy kerk in stand hou. Die uitdaging vir die kerk is om daarteen te waak dat die

institusionalisering van *charisma* nie lei tot 'n institusionalisme en strukturalisme wat tot kanon verhef word nie.

#### **7.3.4 Uitdaging vir die kerk**

Vaste gewoontes in die uitvoering van ampspligte, soos tradisioneel deur die kerk verstaan, lei tot 'n vaste patroon waarop ampswerk verrig word. Hierdie vaste patrone bepaal in 'n groot mate hoe die institusionalisering van *charisma* in die kerk plaasvind en wat van ampsdraers verwag word hoe om hulle ampswerk te doen. Hier kan weereens verwys word na die voorbeeld van vroeër oor wat primêr die ampswerk van diakens is (kyk § 7.3.2).

Wanneer in gedagte gehou word dat die diaken se primêre taak barmhartigheidswerk is en die insameling van aalmoese vir hulpbehoewende lidmate, kan die vraag tereg gevra word tot watter mate die primêre opdrag aan die diaken gestalte kry wanneer diakens verantwoordelik gemaak word vir die insameling van offergawes om in bedryfsuitgawes van gemeentes te voorsien.

Wat betref die ampswerk van ouderlinge word die pastorale gedeelte van ouderlinge se dienswerk dikwels oorskadu deur die opsig wat hulle moet uitoefen. Hierdie stelling kan bevestig word in die feit dat die ampswerk van ouderling in baie gevalle niks anders is as om lidmate voor nagmaal te besoek en hulle tydens hierdie besoek uit te nooi na die nagmaal en ook seker te maak of hierdie lidmate se gedrag van so aard is dat hulle wel nagmaal mag gebruik.

Om huisgodsdienst te hou vir huisgesinne tydens huisbesoek word dikwels beperk tot die amp van ouderling. Is bemoediging en troos uit die Skrif nie ook deel van barmhartigheid wat juis die opdrag van die diaken is nie? Daarom staan dit die diaken ook vry om tydens sy besoek aan 'n gesin wat nood beleef, hulle te troos en te bemoedig uit die Skrif.

Kulturele konstrukte, soos hierbo genoem, het in 'n groot mate die ampsbegrip van die kerk begin bepaal. Hierdie konstrukte word verhef tot "kanon" en dan bestaan die gevaar dat die kerk maklik kan vasval in institusionalisme.

Daar bestaan verskeie maniere waarop her-institusionalisering kan plaasvind ten einde ampswerk meer effektief te maak sonder om die wese waaroor dit gaan te verloor.

Die uitdaging vir die kerk lê dus daarin om “nuwe uitvindings” wat ampswerk meer effektief sal maak, te implementeer sonder om af te wyk van die werklike betekenis van die bedoeling van die amp, naamlik diensbaarheid.

#### 7.4 Samevatting

Indien dit die gewaarwording is dat ampswerk nie effektief funksioneer, of in kontinuïteit met die Jesus-saak funksioneer binne die strukture van die kerk nie, is dit nodig dat die strukture en riglyne hersien word ten einde 'n struktuur daar te stel waarbinne ampswerk weer effektief sal wees. Die volgende twee sake kan genoem word as relevant in die kerk se herbesinning en her-institusioneeliserings van *charisma* of ampswerk effektief is en in kontinuïteit staan met die saak waarvoor dit vir Jesus gegaan het, naamlik *dissipelskap* (diens).

Die eerste saak is die omstandighede waarbinne die kerk werk. Hierdie omstandighede, wat grotendeels deur die samelewing bepaal word, skep vir die kerk die uitdaging om steeds in hierdie veranderende wêreld die evangelie relevant te bly maak. Dit vind ook neerslag in die ampsbegrip. Die omstandighede waarbinne ampswerk vandag gestalte vind, verskil van die verlede.

In pas met nuwe omstandighede moet die kerk die uitdaging aanvaar om *charisma* soos geïnstitusioneeliseer om in te pas in die verlede, te deïnstitusioneeliseer. Op grond van die omstandighede vandag word hierdie *charisma* in saaklike kontinuïteit met die Jesus-saak her-institusioneeliseer ten einde die beste te antwoord op Jesus se oproep tot dissipelskap wat die wese van die ampsbegrip vorm. Malina (1995:100) se stelling oor die situasie van groeppvorming kan hier ook op die her-institusioneeliserings van *charisma* van toepassing gemaak word: “The formation of any group [asook herbesinning oor byvoorbeeld die amp - RJJ] is always rooted in some persons desire for change perceived as feasible due to presence of conditions favourable for change.”

Die tweede saak is die kulturele konteks waarbinne die kerk staan en waaruit hy kom. Omstandighede motiveer mense om te herbesin oor verskeie sake. Kulturele omstandighede en agtergrond is deel van elke persoon. Hierdie omstandighede en agtergrond word saamgevat in tradisie. Onder hierdie tradisie resorteer onder andere godsdiens, kerkbegrip en ook ampsbegrip.

Verskillende interpretasies van tradisie sal verskillende visies van byvoorbeeld 'n ampsbegrip tot gevolg hê. Wanneer 'n nuwe beskouing oor byvoorbeeld die amp geformuleer word, kan dit gebeur dat nie al die lede van 'n groep, wat in hierdie geval die NHKA is, daarmee assosieer nie. Daarom moet die begroning van die nuwe ampsbegrip van so aard wees dat lidmate en ampsdraers van die Kerk hulle daarmee kan assosieer. Die belangrikste is dat hierdie “nuwe” ampsbegrip in kontinuïteit moet staan met die Jesus-saak en moet inpas in die omstandighede waarin die kerk hom vandag bevind. So sal die ampsbegrip van die kerk relevant wees en in 'n wêreld anders as dié waarin Jesus mense opgeroep het tot dissipelskap. Gelowiges sal steeds in die “nuwe” omstandighede as dissipels van Jesus ampswerk kan doen.

As kerk van die Reformasie kan die kerk nie daarvan loskom om homself, wat ampsbegrip insluit, te meet aan die Jesus-saak nie. Indien dit sou beteken om aan te pas, of enige siening van die kerk te hervorm, dan behoort dit gedoen te word.

## HOOFSTUK 8

### SLOTOPMERKINGS

Hierdie studie het ten doel gehad om die ampsbegrip van die NHKA te meet aan die “amp” of te wel bediening in die Nuwe Testament, en meer spesifiek Jesus se oproep tot dissipelskap in Markus 8:34. Daar is aangetoon dat die historiese Jesus steeds relevant is vir kerklike teologie in die opsig dat daar ’n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en die kerk van vandag. Die slotsom waartoe gekom is, is dat daar in Jesus se oproep tot dissipelskap in Markus 8:34 ’n implisiete ampsbegrip teenwoordig is waarvan diensbaarheid op grond van selfverloëning, kruis opneem en navolging, die essensie vorm.

Omdat die kerk bestaan uit ’n groep gelowiges en daar in die kerk ook leiding gegee moet word, is ook aandag gegee aan leierskap en die vorming van kleingroepe soos gesien vanuit die sosiale wetenskappe. As verdere rede hiervoor kan aangevoer word dat groeppvorming een van die belangrikste eienskappe is van institusionalisering.

Die resultate van hierdie gedeelte is toegepas op die beweging rondom Jesus ten einde te sien hoe *charisma* en institusionalisering daarvan in die beweging rondom Jesus gefunksioneer het. Verder is ook gekyk na groepsdinamiek in die beweging rondom Jesus op grond van die funksionering van *charisma* in hierdie groep.

Vervolgens is daar gewys op die rol wat institusionalisering van *charisma* gespeel het in die Pauliniese-, deuteropauliniese- en Pastorale Briewe. Kontinuïteit tussen die vroeë kerk en die Jesuszaak is ook onder die soeklig geplaas.

Omdat die ampsbegrip van die NHKA onder andere baie sterk steun op die denke die reformatore soos Calvyn, is Calvyn se ampsbegrip asook die invloed van ander Reformatore se denke op dié van Calvyn, aan die orde gestel.

Vervolgens word opsommend ’n paar opmerkings gemaak oor die ampsbegrip van die NHKA soos verwoord in sy Kerkorde en bevestigingsformuliere. Die gedagte is dat hierdie opmerkings vir die NHKA as

riglyn kan dien vir die vorming van 'n eietydse ampsbegrip. Dit word gedoen op grond van die resultate wat hierdie studie opgelewer het ten opsigte van Jesus se oproep tot dissipelskap sodat die NHKA sy dienswerk kan verrig ooreenkomstig die Woord van God in 'n wêreld wat totaal en anders lyk as dié waarin Jesus geleef en die kerk ontstaan het.

Omdat institusionalisering en de-institusionalisering 'n deurlopende proses is, word ook gepoog om aan die Kerk riglyne te gee wat van hulp kan wees in hierdie proses. Dit word gedoen aan die hand van twee navorsingsgapings wat geïdentifiseer is, naamlik dat die ampsbegrip van die kerk grotendeels steun op dit wat implisiet oor die amp gesê word in die deuterio-Pauliniese en Pastorale briewe, asook op die gedagtes van Calvyn en teoloë soos Noordmans en Van Ruler (kyk §1.3). Daarom is ondersoek ingestel na die vraag of daar in Jesus se oproep tot dissipelskap 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is wat vir Kerk van waarde kan wees wanneer institusionalisering en de-institusionalisering van *charisma* plaasvind ten einde die amp die beste in te rig in die omstandighede waarin die kerk aan sy roeping moet antwoord.

In Jesus se oproep tot dissipelskap bestaan daar 'n implisiete ampsbegrip wat as fondament moet dien waarop die kerk sy ampsbegrip bou (kyk § 2.5). Die wesenlik van hierdie implisiete ampsbegrip is diensbaarheid teenoor God en teenoor medemens. Hierdie implisiete ampsbegrip moet neerslag vind in hoe die kerk sy ampsbegrip verwoord en dienswerk in die kerk inrig. Die boodskap wat die kerk verkondig staan in 'n saaklike kontinuïteit met die Jesus-saak (kyk § 2.1). Daarom moet ook die ampsbegrip van die Kerk in kontinuïteit staan met die Jesus-saak. Hierdie kontinuïteit word teruggevind in Jesus se oproep tot dissipelskap waarvan die kern diens beteken.

Die ampswerk word begrend in *charismata* wat God deur sy Gees aan mense gee. Hierdie *charismata* vorm die basis op grond waarvan dienswerk gedoen word. 'n Onafwendbare proses wat deurgaans in enige groep, ook in die kerk wat 'n groep gelowiges is plaasvind, is institusionalisering, de-institusionalisering en her-institusionalisering.

Hierdie proses het tot gevolg dat strukture geskep word waarbinne institusionalisering plaasvind en waarbinne die ampswerk van die kerk gestalte kry. Belangrik is om deurgaans in gedagte te hou dat hierdie strukture nie tot



kanon verhef word nie, maar dat dit slegs dien as middel tot 'n doel. Daarom is strukture veranderbaar wanneer de-institusionalisering en her-institusionalisering plaasvind ten einde ampswerk effektief in die kerk te doen.

Tradisie speel 'n belangrike rol in die kerk se denke oor homself. Net soos wat strukture nie verhef word tot kanon nie, moet daar ook daarteen gewaak word dat dit nie met tradisie ook die geval sal wees nie. Tradisie het egter 'n plek omdat daar iets in kan wees wat aan die kerk rigting gee. Tradisie is egter altyd sekondêr omdat die Skrif as *norma normans* die enigste maatstaf in die kerk is.

'n Eietydse ampsbegrip moet in kontinuïteit staan met die Jesus-saak. Indien dissipelskap, of te wel diensbaarheid, nie die wesenlik van ampswerk uitmaak nie, is dit nie dienswerk soos wat die bedoeling daarvan gevind word in die implisiete ampsbegrip wat lê in Jesus se oproep tot dissipelskap nie.

Die resultate van hierdie studie help om die volgende konklusies te maak oor die ampsbegrip van die NHKA:

- Die wesenlik van die ampsbegrip van die NHKA is diensbaarheid. Dit is duidelik uit die bevestigingsformulier vir ouderlinge en diakens en in die Kerkorde (kyk § 6.2.3; 6.2.3.1; 6.2.3.2). Op grond hiervan kan die stelling gemaak word dat daar 'n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die ampsbegrip van die NHKA en die Jesus-saak. Uit die formulier blyk dit duidelik dat die oorwegende klem oor die herkoms van die amp setel in die deuteropauliniese en Pastorale briewe. In die hierdie korpusse bestaan reeds 'n vroeë katholicisme (Käsemann 1960a:214-223; Luz 1974:99). Die herkoms van die amp kan verder teruggevoer word na die beweging rondom Jesus. Wanneer die kerk sy ampsbegrip verwoord in die bevestigingsformulier is dit nodig dat die kerk meer aandag sal gee aan Jesus se oproep tot dissipelskap, omdat dit die wese vorm van ampswerk.
- Verskeie kulturele konstrakte het in die verlede bygedra tot die vorming van die NHKA se ampsbegrip en het ook bepaal hoe die praktiese inkleding van die amp lyk, of te wel die strukture bepaal waarbinne ampswerk gestalte gekry het.

Bestaande kulturele konstrukte in die NHKA word duidelik sigbaar wanneer die ampswerk van diaken neergelê word as 'n ampsdraer wat offergawes insamel waaruit die gemeente in stand gehou word. In die NHKA is dit waar die oorwegende klem lê wat betref die ampswerk van diakens. Min diakens weet dat die middelpunt van diakenswerk barmhartigheidswerk is. In baie gevalle het die ampswerk van diakens verskraal tot blote kollektante. Deel van die rede hiervoor is omdat die kulturele konstruk bestaan dat dit is hoe diakenswerk in die verlede ingerig is – “dit is wat 'n diaken doen”.. Hierdie konstruk is gemistifiseer en diakens glo dat dit hulle werk is om offergawes in te samel. Die belangrikste werk van diakens is egter diens by die Nagmaaltafel, barmhartigheidswerk en die insamel van aalmoese waarmee behoeftiges binne en buite die gemeente versorg word.

Ook die Kerkorde kan in 'n sekere sin gesien word as kulturele konstruk wat tot kanon verhef word. Dit gebeur wanneer die Kerkorde benader word as 'n wet wat daargestel is om sake in die kerk te reël. Dit moet egter nooit buite rekening gelaat word dat die gebruik van die Kerkorde 'n sekere hermeneutiek vra waarvolgens dit geïnterpreteer word nie. Die Kerkorde is veranderlik en dien nie as wet waarvolgens die Kerk leef nie. Die pligte van ampsdraers, soos dit in die Kerkorde voorkom, is afgelei uit die Skrif. In die Kerkorde, net soos in die formuliere vir die bevestiging van ampsdraers, word praktiese riglyne gegee hoe om ampswerk in te rig volgens die Skrif. Hier is dus duidelik sprake van die institutionalisering van *charisma*. 'n Verder kulturele konstruk waarop gewys kan word is die ampswerk van ouderling. Die ampswerk van ouderling het in baie gevalle verskraal tot 'n ampsdraer wat lidmate voor nagmaal besoek en oproep na die nagmaal. As deel van hierdie oproep is dit die ouderling se taak om toe te sien dat lidmate se geestelike lewe in orde is om deel te neem aan die nagmaal. Hier word oorwegend klem gelê op die opsigtaak van die ouderling en die pastorale verantwoordelikheid wat ouderlinge teenoor lidmate het bly in die slag. Calvyn het die gebruik ingestel dat ouderlinge lidmate voor elke nagmaal besoek en oproep na die nagmaal. Die rede daarvoor was dat daar baie lidmate was wat vroeër in die Roomse kerk was en nou Protestante

geword het. Ouderlinge moes toesien dat hierdie lidmate nie teruggaan na die Roomse kerk toe nie, en daarom is hulle besoek voor nagmaal en opgeroep om die viering van die nagmaal by te woon. Die logiese vraag wat hieruit voortvloei is of die kerk nog vandag in dieselfde konteks leef. Indien die antwoord negatief is, beteken dit logies dat daar weer oor hierdie gebruik, wat betref die amp van die ouderling, nagedink sal word. Alhoewel die opsigtaak van die ouderling nie agterweë gelaat kan word nie, moet die vraag gevra word of die pastorale werk van die ouderling nie in die slag bly nie. Hier kan weer verwys word na die stelling van Noordmans (1984:447) wat uiters relevant is: “De ouderling is dan ook, als hij zijn ambt goed waarneemt, niet een belijdenisboeman, wat hij kan worden als hij tot bestuurslid in de kerkraad ontaard.”

- Calvin se beskouing van die amp is steeds vandag vir die kerk van groot waarde wanneer die kerk ‘n eietydse ampsbegrip wil vorm. Al was die omstandighede en die kerk in Calvin se tyd anders as die waarin die kerk vandag leef, is dit wat vir Calvin wesenlik was van die amp steeds van toepassing vandag. Calvin se ampsbegrip kan nie sonder meer van die tafel afgevee word nie. Dit sou beteken om die baba saam met die badwater uit te gooi. Calvin wys op twee sake wat steeds uiters belangrike is vir die verstaan van die amp. Eerstens wys hy daarop dat die amp nie kan verstar tot iets konkreet of ‘n posisie in die kerk nie. Die amp moet funksioneel verstaan word in die opsig dat die klem op ampswerk val en nie op die amp opsigself nie. Om te verhoed dat die amp verhef word ten koste van ampswerk en diensbaarheid, moet die amp dus funksioneel wees. Tweedens is Calvin van mening dat die amp ook kontekstueel moet wees. Ampswerk geskied nie in ‘n lugleegte nie, maar binne ‘n bepaalde konteks van kerkwees. Wanneer ampswerk op grond van institutionalisering nie meer vlot verloop of die doel bereik waarvoor die amp ingestel is nie, voer Calvin aan dat ampswerk anders ingerig sal word ten einde weer effektief te wees. Vir die nuwe inrigting van die amp bly die Skrif volgens Calvin egter steeds die norm.

Op grond van hierdie gedagtes van Calvin kan daar dus ‘n kontinuïteit aangetoon word tussen Calvin se verstaan van die amp en Jesus se oproep tot dissipelskap. Hierdie kontinuïteit is geleë in

diensbaarheid. Vir Jesus was dit nie 'n amptelike posisie wat mense moes beklee om uiting te gee aan sy oproep tot dissipelskap nie, maar eerder diensbaarheid teenoor God en medemens. Volgens Calvin mag die amp nie verstar tot 'n posisie nie, maar bly dit funksioneel en kontekstueel in die opsig dat dit diensbaarheid toon teenoor God en medemens.

As gevolg van hierdie kontinuïteit is Calvin se ampsbegrip van waarde wanneer gedink word hoe ampswerk in die kerk ingerig word vandag.

- Van Ruler se siening van die amp sluit aan by dië Calvin deurdat Van Ruler ook daarvan oortuig is dat die weselike van die amp nie die amp opsigself is nie, maar eerder daar waar die ampswerk op grond van diensbaarheid gestalte vind.

In ooreenstemming met Jesus se oproep tot dissipelskap toon Noordmans aan dat daar in ampswerk geen plek is vir mag, eer of aansien nie. Hierdie gedagte van Noordmans word bevestig in sy stelling dat Calvin met sy herinstelling van die ouderlingamp die pous in skaakmat geplaas het. Die weselike van die ouderlingsamp lê vir Noordmans daarin dat die ouderling die skakel vorm tussen die kerk en die huisgesin. Dit is volgens Noordmans die taak van die ouderling om die heil in Christus wat Sondae tydens die erediens aan die gemeente verkondig word, gedurende die week aan hulle te bring wanneer hy daar besoek aflê.

Vir Noordmans en Van Ruler lê die weselike van die ampsbegrip in die funksionaliteit daarvan en die dinamiese dienswerk wat gedoen word. Dit gaan dus nie oor 'n amptelike posisie nie. Op grond hiervan en ook die feit dat daar volgens Noordmans nie plek is vir mag en aansien nie, lê ook die wese van hulle ampsbegrip na my mening in kontinuïteit met die Jesussaak.

- Dit is van uiterste belang dat die Kerk ook Jesus se oproep tot dissipelskap in ag neem wanneer hy sy ampsbegrip formuleer. In die bevestigingsformulier vir ampsdraers word verwys na die *charismata* in die Pauliniese kerk en die inrigting van die kerk in die deuteropauliniese en Pastoraal briewe. Omdat die grondslag van ampswerk lê in

diensbaarheid, soos verwoord in Jesus se oproep tot dissipelskap, is dit nodig dat die Kerk dit deel sal maak van sy ampsbegrip.

- Dit is belangrik dat die institutionalisering van *charisma* plaasvind binne 'n bepaalde struktuur. Ampswerk kry gestalte binne hierdie struktuur. Die gevaar bestaan dat hierdie strukture verander in kulturele konstrukte en verhef word tot iets wat dit nie moet wees nie. Dan loop die Kerk die gevaar om die strukture in stand te hou ten koste van ampswerk. As dit vir gemeentes nie meer moontlik is om in elke wyk 'n ouderling en diaken te hê nie, gebeur dit soms dat lidmate tot ampsdraers verkies word slegs om hierdie vakatures op die kerkraad te vul. Kerkrade sit dan met ampsdraers wat nie hulle ampswerk na behore verrig nie en die situasie net verder bemoeilik. In gevalle soos hierdie kan die struktuur van hoe die gemeente se kerkraad ingerig is eerder aangepas word ten einde die dienswerk in die gemeente meer effektief te maak. 'n Voorbeeld wat genoem kan word is dat elke wyk in die gemeente 'n ouderling het wat huisbesoek aflê by lidmate. Offergawes word by wyse van debietorders ingesamel of lidmate kan dit kerk toe bring. Diakens kan gebruik word om die offergawes te gaan haal by die lidmate wat hulle offergawes steeds vir die diaken in die hand wil gee tydens huisbesoek. Lidmate wat hulle offergawes op 'n ander manier gee word nie maandeliks deur 'n diaken besoek nie. 'n Diakonale Dienskomitee, wat bestaan uit diakens, funksioneer in die gemeente en hulle is daarop ingestel om barmhartigheidswerk te doen. Op hierdie wyse word ouderling- en diakenswerk steeds in die gemeente gedoen binne 'n nuwe struktuur en is die dienswerk wat verrig word effektief.

God gee deur sy Gees aan mense *charismata*. Hierdie *charismata* word geïnstitutionaliseer ten einde gehoorsaam aan Jesus se oproep tot dissipelskap diensbaar te wees in die kerk. Werklike dienswerk lê dus in die gehoorsame antwoord op Jesus se oproep: “As iemand agter My aan wil kom, moet hy homself verloën, sy kruis opneem en My volg...”.

## BIBLIOGRAFIE

- Archer, M 1990. Human agency and social structure: A critique of Giddens, in Clark, J, Modgil, C & Modgil, S (eds), *Anthony Giddens: Consensus and controversy* 73-84; 86-88. London: The Falmer Press.
- Balke, W 1982. Calvin en Luther in *Luther en het gereformeerde Protestantisme*, 99-117. 's-Gravenhage: Boekencentrum
- Balke, W 1992. *Omgang met de reformatoren*. Kampen: De Groot Goudriaan.
- Bailey, K E 2008. *Jesus through middle eastern eyes: Cultural studies in the gospels*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Bartchy, S S 1999. Undermining ancient patriarchy: The apostle Paul's vision of a society of siblings. *BTB* 29, 68-78.
- Bartchy, S S 2009. Jesus of Nazareth, the Pharisees, and Mediterranean manliness. Unpublished paper read at the 2009 annual meeting of the Context Group, 19-22 March, Niagara falls, New York.
- Barth, K [1933] 1968. *The epistle to the Romans*, tr by E C Hoskyns. New York: Oxford University Press.
- Belo, F 1981. *A materialistic reading of the Gospel of Mark*. Tr by M J O'Connell. New York: Orbis.ng
- Bendix, R 1960. *Max Weber. An intellectual Portrait*. London.
- Berger, P L & Luckmann, T [1967] 1975. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth: Penguin.
- Best, E 1981. Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark. *Journal for the study of the New Testament Supplement Series 4*. Sheffield: University of Sheffield.
- Beutner, E F 2007. 'The haunt of the parable', in Beutner, E F (ed), *Listening to the parables of Jesus*. 1-6. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Bockmuehl, M (ed) [2001] 2002. *The Cambridge companion tot Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borg, M J 1987. *Jesus – A new vision: Spirit, culture and the life of discipleship*. New York: Harper.
- Borg, M J 2006. *Uncovering the life, teachings and relevance of a religious revolutionary*. New York: Harper Collins.

- Botha, S J 1990. Die ouderling en die regeervergaderings in die Nederduitsch Hervormde Kerk. *HTS* 46(4) 528-541.
- Botha, S J 2004. Die amp by vier reformatore met die klem op die beskouing van Johannes Calvyn. *Studia Historiae Ecclesiasticae*. Vol. XXX No 2
- Bothma, M A 1996. 'n Krities-realistiese ondersoek na die verskynsel pluraliteit-eenheid van die kerk. DD Proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Brown, R E 1984. *The churches the apostles left behind*. New York: Paulist Press.
- Bultmann, R [1928] 1969. The significance of the historical Jesus for the theology of Paul, in *Faith and understanding*, I, 220-246. Edited with an introduction by R W Funk, tr by L P Smith. London: SCM.
- Bultmann, R [1955a] 1983. *Theology of the New Testament*, vol 1. 1<sup>st</sup> British Edition. London: SCM Press.
- Bultmann, R [1955b] 1983. *Theology of the New Testament*, vol 2. 1<sup>st</sup> British Edition. London: SCM Press.
- Bultmann, R 1968. *Theologie des Neuen Testament*, vol 1, 6. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Calvyn, J [1559] 1949. *Institutie of onderwijzing in de Christelijke godsdienst*. vertaal deur A Sizoo. Deel 3. Delft: Naamloze vennootschap W. D. Meinema
- Campbell, R A 1994. *The elders: Seniority within earliest Christianity*. Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd.
- Carter, W 2007. Matthew's Gospel, Rome, Empire, and the parable of the mustard seed (Matt 13:31-32). Unpublished.
- Cauthen, K 1986. *Systematic theology: a modern protestant approach*. New York: Edwin Mellen Press.
- Clark, J 1990. Anthony Giddens, sociology and modern social theory, in Clark, J, Modgil, C & Modgil, S (eds) 1990 *Anthony Giddens: Consensus and controversy* 21-27. London: The Falmer Press.
- Cohen, I J 1987. Structuration and social praxis, in Giddens, A & Turner, J H (eds) 1987. *Social theory today*, 273-308. Cambridge: Polity Press.
- Cohen, I J 1989 *Structuration theory: Anthony Giddens and the constitution of social life*. Basingstoke: Macmillan.



- Collins, R F 1999. *Sacra Pagina Series 7. First Corinthians*. Clegeville: The Liturgical Press.
- Conzelmann, H [1968] 1969. *An outline of the theology of the New Testament*. tr. By John Bowden. 1<sup>st</sup> English edition. London: SCM.
- Conzelmann, H 1975. Geschichte des Urchristentums, in Conzelmann, H & Lindemann, A, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, 382-432. 3. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Conzelmann, H 1988. History of early Christianity, in Conzelmann, H & Lindemann, A, *Interpreting the New Testament: An introduction to the principles and methods of N.T. exegesis*. tr. by S S Schatzmann from the 8th rev German edition. Peabody: Hendrickson.
- Conzelmann, H & Lindemann, A 1975. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. Tübingen: Möhr.
- Cook, M J 1978. *Mark's treatment of the Jewish leaders*. Leide: Brill.
- Countryman, L W [1988] 1989. *Dirt, greed and sex*. Philadelphia: Fortress Press.
- Crook, Z 2008. Renovating the house that Bruce built: Remodeling ascribed and acquired honor. Voorgedra by die Context Group, Carleton University, 6-8 Maart 2008.
- Crossan, J D 1991. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. New York: Harper Collins.
- Crossan, J D (with RG Watts) 1996. *Who is Jesus? Answers to your questions about the historical Jesus*. San Fracisco: Harper Collins
- Crossan, J D 1998. *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. New York: Harper Collins.
- Crossan, J D 2007. *God and empire. Jesus against Rome, then and now*. New York: Harper Collins.
- Cuppit, D 2001. Reforming Christianity, in Armstrong et al 2001:51-64.
- Davies, W D & Allison, D C 1988. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Edinburgh: T & T Clark.
- Deist, F E [1984] 1992. *A concise dictionary of theological and related terms*. Pretoria : J L van Schaik.

- Dingemans, G D J 1988. Kerkorde als ecclesiologiese vormgeving, in Van 't Spijker, W (red), *Inleiding tot de studie van het Kerkrecht*, 207-220. Kampen: Kok.
- Douglas, M T 1972. 'Deciphering a meal'. *Daedalus* 101,61-81.
- Dreyer, T F J 1987. 'n Prakties-teologiese evaluering van moontlike bedieningstrukture in die Nederduitsch Hervormde Kerk toegespits op die rol van die predikant. *HTS* 43(3) 522-555.
- Dreyer, Y 2002. Perspectives on leadership. Leadership in the world of the Bible: (De)institutionalisation as an ongoing process. *Verbum et ecclesia* 23(3).
- Duling, D C 2003. *The New Testament. History, literature and social context*. 4<sup>th</sup> ed. Belmont: Wadsworth.
- Duling, D C & Perrin, N 1994. *The New Testament: Proclamation and paraenesis, myth and history*. 3<sup>rd</sup> ed. Orlando: Harcourt Brace & Company.
- Dunn, J D G 1977. *Unity and diversity in the New Testament. An inquiry into the character of earliest Christianity*. London: SCM Press.
- Dunn, J D G 1981. *Unity and diversity in the New Testament: An inquiry into the character of earliest Christianity*. London: SCM.
- Dunn, J D G 1988a. *Word Biblical Commentary. Romans 1-8*. Vol. 38A Dallas, Texas: Word Books.
- Dunn, J D G 1988b. *Word Biblical Commentary. Romans 9-16*. Vol 38B Dallas, Texas: Word Books.
- Du Toit, A B (ed) 1980. *Die sinoptiese evangelies en Handelingte: Inleiding en teologie. Handleiding by die Nuwe Testament (IV)*. Pretoria: NG Boekhandel Transvaal.
- Eagleton, T 1991. *Ideology: An introduction*. London: Verso.
- Eisenstadt, S N 1968. Introduction. Charisma and institution building: Max Weber and modern sociology in Weber, M *On charisma and institution building. Selected papers*. Ed by S.N. Eisenstadt, Chicago.
- Elliot, J H 1991a. *A home for the homeless: A sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy*. 2 ed. Minneapolis: Fortress Press.
- Elliot, J H 1991b. Household and meals versus the Temple purity-system: Patterns of replication in Luke-Acts. *HTS* 47(2) 386-399.

- Elliot, J H 1991c. Temple versus household in Luke-Acts: A contrast in social institutions, in Neyrey, J H (ed) 1991. *The social world of Luke-Acts. Models for interpretation*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Elliot, J H 1993. *What is social-scientific criticism?* Minneapolis: Fortress Press.
- Essler, P F (ed) 1995. *Modelling early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in it's context*. New York: Routledge.
- Flew, A (ed) [1979] 1983. *A dictionary of philosophy*. 2<sup>nd</sup> rev ed. London: Macmillan Press.
- Friedrich, G 1963. Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, in Betz, Hengel, Schmidt (eds) 1963:181-215 *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*. Michel: FS O.
- Fung, R Y 1980. Charismatic versus organised ministry? An examination of alleged antithesis. *EvQ* 52, 195-214.
- Funk, R W (and the Jesus Seminar) 1998. *The acts of Jesus: What did Jesus really do?* San Francisco: Harper Collins
- Funk, R W 2006. *Funk on parables: Collected essays*. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Funk, R W 2007. 'Jesus of Nazareth: A glimpse' in Beutner, E F (ed), *Listening to the parables of Jesus*, 89-93. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Funk, R W & Hoover, R W 1993. *The five Gospels. The search for the authentic words of Jesus*. New York: Polebridge Press.
- Giddens, A 1976. *New rules of sociological method*. London: Hutchinson.
- Giddens, A 1979. *Central problems in social theory*. London: Macmillan.
- Giddens, A 1984. *The constitution of society: Outline on the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A 1990. Structuration theory and sociological analysis, in Clark, J, Modgil, C & Modgil, S (eds) 1990 *Anthony Giddens: Consensus and controversy* 297-315. London: The Falmer Press.
- Goumaz, L 1964. *Het ambt bij Calvijn. Een samenvatting naar zijn commentaar op het Nieuwe Testament*. Wever: Franeker.
- Graafland, C 1999. *Gedachten over het ambt*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- Gregson, N 1989. On the (ir)relevance of structuration theory to empirical research, in Held, D & Thompson, J B (eds) 1989. *Social theory of modern*

- societies: Anthony Giddens and his critics*, 235-248. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gundry, R H 1982. *Matthew. A commentary on his literary and theological art*. Michigan: Grand Rapids.
- Hagner, D A 1993. *Word Biblical Commentary. Matthew 1-13*. Vol. 33A. Dallas, Texas: Word Books.
- Hagner, D A 1995. *Word Biblical Commentary. Matthew 14-28*. Vol. 33B. Dallas, Texas: Word Books.
- Herzog, W 2005. *Prophet and teacher: an introduction to the historical Jesus*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Holmberg, B 1978. *Paul and power: The structure of authority in the primitive church as reflected in the Pauline epistles*. Lund: CWK Gleerup.
- Hoover, R W 2001. 'Incredible creed, credible faith: Problem and promise', in K. Armstrong, D. Cuppit, R.W. Funk, L. Geering, J.S. Sprong & Fellows of the Jesus Seminar (eds), *The once and future faith*, 81-100, Santa Rosa: Polebridge Press.
- Horrel, D G 1996. *The social ethos of Corinthian correspondence: Interest and ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*. Edinburgh: T & T Clark.
- Horrel, D G (ed) 1999. *Social-scientific approaches to New Testament studies*. Edinburgh: T & T Clark.
- Horsley, R A 1993. *Jesus and the spiral of violence. Popular Jewish resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press.
- Horsley, R A 2003. *Jesus and empire. The kingdom of God and the new world disorder*. Minneapolis: Fortress Press.
- Horsley, R A & Hanson, J S 1985. *Bandits, prophets and messiahs*. Minneapolis: Winston Press.
- [http://en.wikipedia.org/wiki/David\\_Koresh](http://en.wikipedia.org/wiki/David_Koresh)
- <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/waco/davidkoresh.html>
- Hubner, H 1993. *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*. Gottingen: Van denhoeck.
- Käsemann, E 1933. *Lieb und Lieb Cristi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*. Tübingen: Mohr.

- Käsemann, E 1951 [1960a]. Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in Käsemann, E. 1960, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 214-223. Göttingen: Vandenhoeck.
- Käsemann, E 1960b. Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in Käsemann, E 1960. *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 109 - 134. Göttingen: Vandenhoeck.
- Käsemann, E [1963] 1964. Paulus und der Frukatholizismus, in Käsemann, E. 1964. *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 239-252. Göttingen: Vandenhoeck.
- Käsemann, E 1972. Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in *Paulinische Perspektiven*, 2.Aufl. Tübingen: Mohr.
- Kealy, S P 1982. *Mark's Gospel: A history of its interpretation*. New York: Paulist Press.
- Kelber, W H (ed) 1976. *The passion in Mark. Studies on Mark 14-16*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kertelge, K (ed) 1977. *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kingsbury, J D 1983. *The christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Küng, H [1968] 2001 *The Church*, tr. By R & R Ockenden. London: Burns & Oats.
- Lauglin, P A 2000. *Remedial Christianity: What every believer should know about the faith, but probably doesn't*. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Lincoln, A T 1990 *Word Biblical Commentary. Ephesians*. Vol 42. Dallas, Texas: Word Books:.
- Loader, W 2001 *Jesus and the fundamentalism of his day*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans.
- Louw, J P & Nida, E A 1989a. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol 1. Cape Town: Bible Society of South Africa.
- Louw, J P & Nida, E A 1989b. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol 2. Cape Town: Bible Society of South Africa.

- Luz, U 1974. Erwägungen zur Entstehung des “Frühkatholizismus”: Eine Skizze. *ZNW* 65, 88-111.
- Malan, G J 1989. *’n Herwaardering van Rudolf Bultmann se ontmitologiseringsprogram in die lig van die kennissosiologie. Die dag van die Here in 2 Petrus as voorbeeld*. DD Proefskrif. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Malina, B J 1986. Interpreting the Bible with anthropology: The case of the poor and the rich. *Listening* 21, 148-159.
- Malina, B J 1989: Dealing with Biblical (Mediterranean) characters: A guide for U.S. consumers. *BTB* 19/4, 127-141.
- Malina, B J 1995. Early Christian groups. Using small group formation theory to explain Christian organizations, in Esler, P F (ed) 1995. *Modelling early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in it's context*. New York: Routledge.
- Malina, B J 1996. “Understanding New Testament persons: A reader’s guide” in Rohrbaugh 1996:41-61.
- Malina, B J 1997 “Mediterranean cultural anthropology and the New Testament” in Borrel, A et al (ed) 1997 *La Biblia i el Mediterrani: Actes del Congres de Barcelona 18-22 de setembre de 1995*. Abadia de Montserrat, Spain: Associacio Biblica de Catalunya, 1997.
- Malina, B J 2001a. *The New Testament World. Insights from cultural anthropology*. 3<sup>rd</sup> ed. Louisville: Westminster.
- Malina, B J 2001b. *The social gospel of Jesus. The kingdom of God in Mediterranean perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, B J 2002. Social-scientific methods in historical Jesus research, in Stegeman, W, Malina, B J, Theissen, G (eds) 2002. *The social setting of Jesus and the gospels*. Minneapolis: Fortress Press. 3-26.
- Malina, B J 2008. Rhetorical criticism and social scientific criticism: Why won't romanticism leave us alone? in Neyrey, J H & Stewart, E C 2008. *The social world of the New Testament. Insight and models*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Malina, B J & Neyrey, J H 1991. First century personality: Dyadic, not individualistic, in Neyrey, J H (ed) 1991, *The social work of Luke-Acts: Models for interpretation*. Massachusetts: Peabody.



- Malbon, E S 1986. *Narrative space and mythical meaning in Mark: New voices in biblical studies*. San Fransisco: Harper.
- Matera, F J 1987. *What are they saying about Mark?* Mahwah: Paulist Press.
- May, D M 1997. "Drawn from nature or common life': Social and cultural reading strategies for the parables." *RevExp* 94:199-214.
- McVann, M 1991. Rituals of status transformation in Luke-Acts: The case of Jesus the profet, in Neyrey, J H (ed) 1991. *The social world of Luke-Acts. Models for interpretation*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Morris, L 1985. *Tyndale New Testament Commentaries. I Corinthians*. Rev ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mouton, J en Pauw, J C 1988. Foundationalism and fundamentalism: A critique, in Mouton, J, Van Aarde, A G, & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 176-186. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- Myers, C 1988. *Binding the strong man: A political reading of Mark's story of Jesus*. New York: Orbis.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1951 [1992]. *Kerkwet en bepalings*.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1991. *Agenda van die Algemene Diakonale Raad* 1991. Bylae A. Pretoria: NHKA.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1995. *Diensboek*.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1997 [2008]. *Kerkorde*.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 2009. *Diensboek*.
- Neyrey, J H (ed) 1991. *The social world of Luke-Acts. Models for interpretation*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Niklas, T & Tilly, M (eds) 2003 *The book of Acts as church history. Apostelgeschichte als Kirchengeschichte*. Berlin: De Gruyter.
- Noordmans, O 1984. Kerkelijke denken voorwaarde voor kerkorde. *Versamelde Werk V*, 391-403. Kampen: Kok.
- Oetting, W 1964. *The church of the catacombs: An introduction to the surging life of the early church from the apostles to A.D. 25 based on first hand accounts*. St Louis: Concordia Publishing House.
- Pelser, G M M 1990. Die bediening in die Nuwe Testament. 'n Ondersoek na historiese wording en prinsipiële regverdigbaarheid. *Praktiese Teologie in Suid Afrika* 5, 1-18.



- Pelser, G M M 1994. Enkele opmerkings oor die wese van die kerk. *HTS* 50(1&2), 311-329.
- Pelser, G M M 1995. Die kerk in die Nuwe Testament. *HTS* 51, 645-676.
- Petersen, N R 1985. *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world*. Philadelphia: Fortress Press.
- Pont, A D 1981. *Die historiese agtergrond van ons kerklike reg. Deel 1*. Pretoria: HAUM.
- Pont, A D 1982. Die betekenis van meerdere vergaderings ten opsigte van hulle gesag, funksie en handeling in die kerk. *HTS* 38/2 & 3, 104-135.
- Pont, A D 1993. *'n Man van die Woord – 'n lewenskets van Martin Luther*. Tweede uitgawe. Pretoria: Kital.
- Räsänen, H 1990 *The 'Messianic secret' in Mark*. Tr. by C Tuckett. Edinburgh: T & T Clark.
- Rius-Camps, J 2003. The gradual awakening of Paul's awareness to his mission to the gentiles, in Niklas, T & Tilly, M (eds) 2003 *The book of Acts as church history. Apostelgeschichte als Kirchengeschichte*. 281-296. Berlin: De Gruyter.
- Rohrbaugh, R L 2006. Hermeneutics as cross-cultural encounter: Obstacles to understanding. *HTS* 62(2) 559-576.
- Roloff, J 1978. sv Amt, Ämter, Amtverständnis. *TRE*.
- Ross, R & Staines, G L 1972. The politics of analysing social problems, *Social Problems* 20, 18-40.
- Rost, L 1938. *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament: Eine wortgeschichtliche Untersuchung*. Stuttgart: Kohlhammer. (BWANT 76).
- Saldarini, A J. 1988. *Pharisees, scribes and sadducees in Palestinian society. A sociological approach*. Delaware: Glazier.
- Sanders, E P 1985. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press:.
- Sanders, E P 1993. *The historical figure of Jesus..* London: Penguin Press.
- Schenke, L 1990. *Die Urgemeinde: Geschichtliche und theologische Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmidt, K L 1968 s v *ekklesia*. *TDNT*, Vol III. Third printing. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schnelle, U 2003. *Paulus: Leben und Denken*. Berlin: De Gruyter.

- Schnackenburg, R 1961. *Die Kirche im Neuen Testament*. Freiburg: Herder.
- Schnackenburg, R 1983. Vom Jungerkreis zur Urkirche: Entstehung und Entfaltung des kirchlichen Amtes im Neuen Testament, in Gainiscy, A., Hahn, F., Lazareth, W H., Lohff, W., Schnackenburg, R., Achutte, A & Spykes, A., *Der Streit um das Amt in der Kirche: Ernstfall der Okumene*, 9-35. Regensburg: Pustet.
- Schrage, W 1963. Ekklesia und Sinagoge: Zum Ursprung der urchristlichen Kirchenbegriffs. *ZThK* 60.
- Schüssler-Fiorenza, E 1994. *Jesus: Miriam's child, sophia's prophet: Critical issues in feminist Christology*. London: SCM Press.
- Schweitzer, A 1964. *The mystery of the kingdom of God: The secret of Jesus' messiahship and passion*. New York: Crossroad.
- Schweitzer, E 1959. *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zürich: Zwingli Verlag. (AThANT 35.)
- Schweitzer, E 1975. *The good news according to Matthew*, tr. By David E Green. Atlanta: John Knox Press.
- Schweitzer, E.1987. The nature of ministry in Reformed understanding: New Testament dimensions. *Hor Bib Theol* 9, 41-63
- Scott, B B 2007. The reappearance of parables, in Beutner, E F (ed) 2007. *Listening to the parables of Jesus*. 95-119. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Speake, J & Mitchell, S (eds) [1979] 1984. 2<sup>nd</sup> ed. *A dictionary of philosophy*. London: Pan Books.
- Sternberger, D 1968. Legitimacy *IESS* vol 9. New York.
- Stinchcombe, A 1990. Milieu and structure updated: a critique of the theory of structuration in Clark, J, Modgil, C & Modgil, S (eds) 1990 *Anthony Giddens: Consensus and controversy* 47-56; 59-60. London: The Falmer Press.
- Stock, K 1975. Boten aus dem Mit-Ihm-Sein: Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Marcus. *Analecta Biblica* 70. Rome: Biblical Institute Press.
- Swingewood, A [1984] 2002. *A short history of sociological thought*. Third edition. Hampshire: Palgrave.
- Tatum, W B [1982] 1999 (rev ed). *In quest of Jesus*. Nashville: Abingdon Press.

- The Apostolic Fathers, I, tr by Kirsopp Lake 1912 [1952]. London: William Heinemann LTD.
- Theissen, G & Merz, A 1996. *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theissen, G 1999. *The religion of the earliest churches*. Tr by J Bowden. London: SCM.
- Thompson, J B 1981. *Critical hermeneutics: A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, J B 1984. *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Polity Press.
- Thompson, J B 1989. The theory of structuration in Held, D & Thompson, J B (eds) 1989. *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics*, 56-76. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trilling, W 1978. 'Impliziete Ekklesiologie': Ein Vorschlag zum Thema "Jesu und die Kirche", in *Die Botshaft Jesu: Exegetische Orientierung*, 52-72. Freiburg: Herder.
- Tukker, C A 1982. Luther – Zwingli – Zurich, in *Luther en het gereformeerde Protestantisme*, 33-61, 's Gravenhage: Uitgeverij Boekecentrum.
- Turner, J H 1986. Review essay: The theory of structuration in *American Journal of Sociology* 91 (1986) 969-977.
- Turner, J H 1987. 'Analytical Theorizing', in Giddens, A & Turner J H (eds), *Social theory today* 156-194. Cambridge: Polity Press.
- Turner, J H 1990. Giddens' analysis of functionalism: A critique in Clark, J, Modgil, C & Modgil, S (eds) 1990 *Anthony Giddens: Consensus and controversy* 103-110; 112-114. London: The Falmer Press.
- Twelftree, G H 1993. *Jesus the exorcist*. Tübingen: Möhr.
- Van Aarde, A G 1987. Gedagtes oor die begin van die kerk – 'n geskiedenis van versoenende verskeidenheid. *HTS* 43(3) 325-351.
- Van Aarde, A G 1990. Die "heiligheid" van die kerk teen die agtergrond van die breuk kerk-sinagoge. *In die Skriflig* 24(3) 251-263.
- Van Aarde, A G 1994. *Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament. Die eerste eeuse Mediterreense sosiale konteks*. Pretoria: Kital.
- Van Aarde, A G 1995. Die historiese Jesus, die Jesus-beweging en die vorming van die kerk. *HTS* 51(3) 623-644.

- Van Aarde, A G 2000. Die relevansie van die historiese Jesus ondersoek vir kerklike teologie. *HTS* 56(2&3) 549-571.
- Van Aarde, A G 2004a. Inleiding tot en teologie van die outentieke Pauliniese briewe. BTh (NTW) 451 Studiehandleiding. Departement Nuwe Testamentiese-Wetenskap, Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A G 2004b. Inleiding tot en teologie van die deuteropauliniese briewe. BTh (NTW) 451 Studiehandleiding. Departement Nuwe Testamentiese-Wetenskap, Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A G 2004c. The earliest Jesus group in Jerusalem. *Verbum et ecclesia* 25(2) 711-738.
- Van Aarde, A G & Van Eck, E 2007. *Christologie: Historiese Jesus-navorsing. Ongepubliseerde studiehandleiding*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Van der Borgh, A J G (ed) 2002. *Het ambt her-dacht*. Zoetermeer: Meinema.
- Van Eck, E 1991. 'n Sosiaal wetenskaplike ondersoek na die 'amp' van ouderling in die Nuwe Testament. *HTS* 47(3) 656-684.
- Van Eck, E 1995. Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus. A narratological and social scientific reading. *HTS supplementum* 7. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Van Eck, E 2007. Die huwelik in die eerste eeuse Mediterreense wêreld (III): Jesus en die huwelik. *HTS* 63(2) 481-513.
- Van Eck, E 2008a. Eskatologie en koninkryk in die Markusewangelie. *HTS* 64(1) 567-597.
- Van Eck, E 2008b. Jesus en geweld: Markus 12:1-12 (en par) en Thomas 65. *HTS* 64(4) 1735-1765.
- Van Eck, E 2009a. Inklusiwiteit as ewangelie. *HTS* 65 (1) 466-475.
- Van Eck, E 2009b. Interpreting the parables of the Galilean Jesus: A social-scientific approach. *HTS* 65(1) 310-321.
- Van Iersel, B M F 1982. De betekenis van Marcus vanuit syn topografiese struktuur. *TTh* 22, 117-138.
- Van Iersel, B M F 1983. Locality, structure and meaning in Mark. *Linguistica Biblica* 53, 45-54.
- Van Iersel, B M F 1989. *Reading Mark*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Van Ruler, A A 1952. *Bijzondere en Algemene Ambt*. Nijkerk: Callenbach

- Van Staden, P 1991. *Compassion – the essence of life: A social-scientific study of the religious symbolic universe reflected in the ideology/theology of Luke*. Tydskrifafdeling van die Nederduitsch Hervormde Kerk. (HTS Suppl 4).
- Van 't Spijker, W & Van Drimmelen, L C (reds) 1988. *Inleiding tot de studie van het Kerkrecht*. Kampen: Kok.
- Van 't Spijker, W 1982 Straatsburg, in *Luther en het gereformeerde protestantisme*, bl 63-98, 's Gravehage: Uitgeverij Boekencentrum.
- Van 't Spijker, W 1990. Het presbyteriale-synodale stelsel, in Van 't Spijker, W et al (reds), *De Kerk*, 326-338. Kampen: De Groot Goudriaan.
- Van Voorst, R E. 2000. *Jesus outside the New Testament: An introduction to the ancient evidence*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans.
- Van Wyk, B J 1989. Die presbiteriaal-sinodale kerkbegrip met besondere verwysing na die Kerkwet van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Van Wyk, B J 1992. Die kerkregtelike posisie van die ouderling en diaken in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika in die lig van die vraag na nuwe bedieningstrukture. *HTS* 48(2&3) 1013-1036.
- Van Wyk, B J 2005. Die kerkorde en die kerklike reg in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika aan die hand van die presbiteriaal-sinodale kerkbegrip. PhD Proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Vermez, G 1973. *Jesus the Jew: A historian's reading of the gospel*. London: SCM Press.
- Waetjen, H C 1989. *A recording of power: A socio-political reading of Mark's Gospel*. Minneapolis: Fortress.
- Walton, S 2000. *Leadership and lifestyle. The portrait of Paul in the Miletus speech in 1 Thessalonians*. Society for New Testament studies. Monograph series 108. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M 1968a in Roth, G en Wittich, C (eds) *Economy and society. An outline of interpretive sociology vol 1-3*.
- Weber, M 1968b. *Max Weber: On charisma and institution building*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, M 1976. *Soziology. Fünfte, rev. Aufl. Mit textkritischen Erläuterungen hrsg v. Johannes Winkelmann, I-II*, Tübingen: Mohr.

- Weeden, T J [1971] 1979. *Mark – traditions in conflict*. Philadelphia: Fortress Press.
- Wrede, W 1971. *The Messianic secret*. tr by J C G Greig. Cambridge: James Clarke & Co.
- Wright, N T 1992. *Who was Jesus?* Eerdmans: Grand Rapids.
- Wright, N T 1996. *Jesus and the victory of God*. Mineapolis: Fortress Press.
- Wright, N T 2002. *The contemporary quest for Jesus*. Mineapolis: Fortress Press.
- Yorke, G L O R 1991. *The church as the body of Christ in the Pauline corpus: A re-examination*. Lanham: University Press of America.