

# HOOFSTUK 3

## 1 KORINTIËRS 1:1-9

### A. Inleidende opmerkings

In ag genome die feit dat Paulus dikwels veral die dankseggingspassasie, maar ook die briefaanhef (*vgl.* o.a. Rm 1:1-7), gebruik om aldaar 'n aanduiding te gee van die doel of tema van sy skrywe is dit beslis die moeite werd om ietwat langer by hierdie twee dele van 1 Korintiërs stil te staan (*vgl.* Du Toit 1988:10; Doty 1969:183-199; Jewett 1969:18-34; Van der Watt 1988:9-13). Sou derhalwe bevind word dat *κοινωνία* 'n tema is wat prominent in hierdie gedeelte van die Korinte brief figureer, sou dit gevolglik ook aanvaar kon word dat Paulus hierdie spesifieke tema ook verder in 1 Korintiërs wou laat figureer.

Aangesien dit vervolgens vir die doel van die ondersoek slegs nodig is om die tematiese verloop van 1 Kor 1:1-9 vas te stel, is die onderstaande ontleding van die betrokke teks geen poging om 'n volledige eksegetiese proses te verteenwoordig nie. Tog sal dit nogtans nodig wees om nie maar net oppervlakkig met die teks om te gaan nie, aangesien 'n sinvolle verstaan van die

funksionering van die begrip *κοινωνία* binne 1 Korintiërs alleen moontlik is sodra 'n deeglike houvas op die Pauliniese teks verkry is.

## B. Die plek en funksie van 1:1-3 in 1 Korintiërs

Hoewel 1 Korintiërs formeel gesproke nie 'n streng geslote opbou vertoon nie (Du Toit 1988:78),<sup>469</sup> word dit tog in resente navorsing redelik algemeen aanvaar dat Paulus wel ook in 1 Korintiërs binne die breë riglyne van die antieke briefvorm bly.<sup>470</sup> Die vorm van die Griekse brief wat oor baie eeue heen, uiteraard met klein variasies hier en daar, gebruik is het normaalweg as volg daar uitgesien (Du Toit 1988:6):

- Aanhef (afsender; ontvanger; groet)<sup>471</sup>
- *Formula valetudinis* (gesondheidswens;<sup>472</sup> danksegging)

---

<sup>469</sup> Vgl. ook De Boer (1994:229-245).

<sup>470</sup> Vir verdere bespreking met betrekking tot die antieke briefvorm en die verhouding tot Pauliniese briewe, kan die boek van Roller (1933) geraadpleeg word. Vgl. ook Wendland (1912) en Reed (1997:179-180). Verder kan Exler ([1923] 1976), wat talle voorbeelde van antieke briefvorme vergader het, ook geraadpleeg word. Vir 'n meer resente bespreking van die antieke briefvorme en 'n toepassing daarvan op 1 Korintiërs (met klem op hoofstukke 8-10) kan die prominente werk van Probst (1996) nuttig wees.

<sup>471</sup> Hierdie gedeelte van die brief is feitlik nooit weggelaat en in gevalle waar dit wel voorkom, kan dit bykans altyd toegeskryf word aan die feit dat sodanige brief 'n eerste konsep of kopie was (White 1978:294; vgl. ook Reed 1997:180).

<sup>472</sup> Vgl. bv. Sen *Ep* 15.1, "The old Romans had a custom which survived even into my lifetime. They would add to the opening words of a letter: "If you are well, it is well; I also am well"" (vertaling volgens Reed 1997:179).

- Aanloop tot hoofbetoog (bekendmakingsformules, ensomeer)
- Hoofbetoog of liggaam
- Afloop van hoofbetoog (verwysing na die feit van skrywe; ander opmerkings, versoeke en mededelings)
- Afsluiting (stuur van groete; los opmerkings; afsluitingsgroet)<sup>473</sup>

Paulus se brief aan die Korinte gemeente sou dan nou, geskoei op bogenoemde vorm, só daar uitsien:

- 1:1-3            Briefaanhef (afsenders, ontvangers, seëngroet)
- 1:4-9            Dankseggingspassasie
- 1:10-15:58      Aanloop tot hoofbetoog met hoofbetoog self ineengevleg
- 16:1-18          Afloop van hoofbetoog (laaste opmerkings en reëlings)
- 16:19-24        Briefafsluiting (groete; broederlike soen; seëngroet)

Soos Du Toit (1988:9) reeds aangetoon het, het Paulus die gewoonte om wat die aanhef betref, meermale die rubrieke van afsender en ontvanger uit te brei.<sup>474</sup> Dit is opvallend dat Paulus dit ook hier weer doen.<sup>475</sup> By die afsender vermeld hy sy

---

<sup>473</sup> Die tipiese afsluitingsformule kon ook soms weggelaat word, veral in die geval van bv. amptelike of besigheidsbriewe (Exler [1923] 1976:69-71; Reed 1997:180).

<sup>474</sup> Fee (1987:27) is korrek wanneer hy uitwys dat hierdie wysigings van Paulus tot die antieke briefvorm veral ook te make het met die Christelike karakter wat Paulus daaraan toeken. So ook Lohse (1996:118, 121).

<sup>475</sup> In sy vroeëre briewe, naamlik 1 en 2 Tessalonisense, brei hy die aanhef egter baie minder uit (Fee 1987:28). *Vgl. bv. die briefaanhef van 1 Tessalonisense in 1:1, Παῦλος καὶ Σιλβανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.*

amptelike hoedanigheid as apostel van Christus, geroep deur die wil van God (...κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ..., 1:1). Dit val verder op dat hy, soos ook in baie ander gevalle,<sup>476</sup> sy medewerker as medeafsender vermeld, naamlik Σωσθένης ὁ ἀδελφός (1:1). Paulus wil klaarblyklik beklemtoon dat hy nie met 'n eenmansvertoning besig is nie, maar dat hy sy werk in die koninkryk van God as 'n gemeenskaplike verantwoordelikheid beskou.<sup>477</sup>

Paulus doen ook moeite om, veral hier in 1 Korintiërs, die ontvanger-afdeling besonder deeglik uit te bou.<sup>478</sup> Hy maak seker dat hulle weer herinner word aan die besondere roeping wat hulle in Christus Jesus het, 'n roeping wat ook 'n verantwoordelikheid meebring.

By die groetgedeelte van die brief neem Paulus 'n opvallende wending wanneer hy die versterkte *χαίρειν* van die Griekse brief<sup>479</sup> deur die toepassing van klankspel

---

<sup>476</sup> So noem hy Timoteus in 2 Kor 1:1a (Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός), Fil 1:1a (Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ), Kol 1:1 (Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός) en Flm 1a (Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός), asook Silvanus (Silas) saam met Timoteus in 1 Ts 1:1a (Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος) en 2 Ts 1:1a (Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος).

<sup>477</sup> Soos Thiselton dit stel: *‘Paul does not perceive himself as commissioned to lead or to minister as an isolated individual, without collaboration with co-workers’* [Thiselton se kursiefdruk]. Vgl. ook Banks ([1980] 1994:139-169); Meeks (1983:51-73) en Theissen (1982:87-96) vir verdere bespreking oor Paulus en sy medewerkers.

<sup>478</sup> Vgl. ook Roller (1933:57, 431-433) wat opmerk dat die detail waarmee Paulus die aanhef uitbrei opvallend is.

<sup>479</sup> In hierdie briefvorme sou *χαίρειν* as deel van die aanhef gewoon “Groete!” beteken het (vgl. ook Fee 1987:34). As voorbeeld hiervan kan bv. gekyk word na Pseudo-Libanius (*Ἐπιστολιμαῖοι*

met *χάρις* (1:3a), 'n intens Christelike term,<sup>480</sup> vervang<sup>481</sup> en dan boonop 'n vredegroet (*εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* - 1:3b) daaraan toevoeg<sup>482</sup> (vgl. ook Thiselton 2000:62; Lohse 1996:123; Du Toit 1988:9-10; Conzelmann 1975:24).

## ***B.1 Die begrip κοινωνία en die aanhef***

Reeds in die voorafgaande bespreking van die plek wat die aanhef in die breë briefvorm van 1 Korintiërs inneem, is daar al 'n bewuswording aangewakker van

---

*Χαρακτήρες* 51) se mening dat 'n brief altyd begin moet word met *ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν*, 'So-and-so to So-and-so, greeting' (vertaling volgens Reed 1997:179). Soms kon *χαίρειν* egter ook weggelaat word, veral in gevalle waar die konteks streng formeel was, soos bv. met petisies of klagtes (:180).

<sup>480</sup> Hier vind ons uiteraard nog 'n bewys van hoe Paulus die antieke briefvorme verchristelik het, wanneer hy daarmee gewerk het (Fee 1987:34).

<sup>481</sup> Op enkele plekke kom die *χαίρειν* van die tradisionele Griekse brief egter steeds voor: Hd 15:23b (*Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἔθνων χαίρειν*); 23:26 (*Κλαύδιος Λυσίας τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φήλικι χαίρειν*) en Jk 1:1 (*Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δούλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν*). (Vgl. ook Du Toit 1988:10).

<sup>482</sup> Hoewel Lohmeyer (1927:158-173) 'n saak daarvoor probeer uitmaak dat *εἰρήνη* onder invloed van die Hebreeus-Aramese briefstyl bygevoeg kon word, wys Du Toit (1988:10) daarop dat die Joodse omgangs- en liturgiese groet tog ook 'n rol kon gespeel het. Dié groet is waarskynlik deur die Christene in hulle eredienste opgeneem as 'n seëngroet, sodat mens derhalwe kan sê dat die groet van die Griekse brief by Paulus eerder die karakter van 'n seënverkundiging aangeneem het! Berger (1974:190-231) is dit hiermee eens as hy beredeneer dat die groete-deel van Paulus se aanhef eerder 'n 'seënwoord' genoem moet word.

die ondertone van *κοινωνία*. Vervolgens sal hierdie *κοινωνία*-trekke duidelik uitgespel word soos dit in die aanhef (1:1-3) aangetref word.<sup>483</sup>

*Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Deur *Σωσθένης* pertinent te noem slaan Paulus nie alleen die persepsie van 'n eenmansvertoning die nek in nie,<sup>484</sup> maar deur die verdere koppeling met ὁ ἀδελφὸς plaas hy homself teenoor Sosthenes in 'n betekenisvolle verhouding. Thiselton (2000:70) vertaal ὁ ἀδελφὸς met “Christen broer” en maak daarna 'n paar belangrike opmerkings (:70-71). In die eerste plek merk hy saam met Collins (1999:51) op dat die byvoeglike voornaamwoord “Christen” nog nie in Paulus se leeftyd in algemene gebruik was nie, wat impliseer dat ὁ ἀδελφὸς beslis die hedendaagse konnotasie van “my *Christen* broer/mede-gelowige” sou hê. Verder toon Thiselton saam met Banks ([1980] 1994:51) aan dat hierdie verhouding van Christen broer teenoor Christen broer (apostel), dus mede-gelowiges teenoor mekaar, nie sommer maar net gebruik is om mekaar as sulks te identifiseer nie: dit het beslis op 'n baie spesiale verhouding gedui, een waarvan

---

<sup>483</sup> In aansluiting hierby sou die deeglike detailgesegese van Malan (1991:409-413) geraadpleeg kon word. Malan slaag daarin om raak te sien dat die aanhef inderdaad 'n sleutelplek en -funksie binne 1 Korintiërs vervul.

<sup>484</sup> Soveel te meer so wanneer in ag geneem word dat dit 'n uiters rare verskynsel in antieke briefliteratuur was om 'n medewerker te noem (Fee 1987:30; *vgl.* ook Bahr 1966:476-477). Thiselton (2000:69) wys daarop dat Richards (1992:47) aangetoon het dat daar maar 6 sulke voorbeelde te vinde is uit 645 antieke briewe wat ondersoek is!

toegeneentheid, “warmte” en persoonlike verbintenis tot mekaar van deel sou wees. In kort, soos Thiselton (2000:70) dit stel: ‘Sosthenes is described as one of the Christian *family*’ [eie kursiefdruk].

Saam met die opmerkings rondom ὁ ἀδελφὸς is dit egter onmiddellik nodig om ook 'n paar opmerkings oor Paulus se posisie as ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ te maak. Daar is veral twee belangrike sake met betrekking tot sy apostelskap wat spesifiek hier ter sprake is. Eerstens moet erken word dat apostelskap alles te make het met getuienis oor die unieke feit van Christus se dood en opstanding (Thiselton 2000:66).<sup>485</sup> Tweedens moet die praktiese sy van apostelskap ook erken word, naamlik dat dit met 'n leefstyl gepaard gaan wat gekenmerk word deur 'n deelname in die swakheid van die kruis van Christus, maar dat dit ook 'n deelname in die transformerende krag van Christus se opstanding veronderstel (:66). Dus kan saam met Schütz (1975:187) gesê word: ‘...if apostleship has anything to do with “power”, it is the “power-through-weakness of the cross’.<sup>486</sup> Sou ons dus wou praat van apostel-“gesag”, dan sou Paulus dit waarskynlik onmiddellik wou kwalifiseer as “afgeleide” gesag en dan wel afgelei van Christus Jesus – die gesag behoort dus eintlik nie tot hom as apostel nie, maar eerder tot sy Here.<sup>487</sup>

---

<sup>485</sup> Vgl. veral 1Kor 15:3-4, παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς <sup>4</sup>καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς.

<sup>486</sup> Vgl. verder Barrett (1970:44) wat Paulus beskou as 'n apostel, wat geweier het om van die kruis af te kom! So ook Crafton (1991:62-63) en Litfin (1994:196) wat argumenteer dat Paulus se apostelskap deurgaans as't ware vingerwysings, verby sy eie teenwoordigheid, na God is en dan wel na Hom as gekruisigde – of, soos Thiselton (2000:67) dit stel: na Hom ‘...in the cruciform shape of power-in-weakness.’

<sup>487</sup> Vgl. Thiselton (2000:669) se opmerking: ‘...“authority” emerges as a *derivative* quality of “foundational” witness’ [Thiselton se kursiefdruk]. Vir 'n verdere bespreking van die

Op grond van bogenoemde uiteensetting van die frase *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ* behoort dit nou duidelik te wees dat Paulus glad nie die term, *ὁ ἀδελφός*, gebruik om homself teenoor Sosthenes te posisioneer en derhalwe verwydering (bv. op grond van gesagsposisies) tussen hulle te bevestig of te skep nie. Veel eerder bevestig dit juis die bogenoemde moontlikheid van 'n noue familie-gesinde tipe verhouding soveel te meer. Dit bring ons dus tot die volgende gevolgtrekking: hoewel Paulus die benaming, *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ*, sou kon gebruik om sy rol en funksie ten opsigte van die gemeente te bevestig, maak hy juis, deur sy medewerker as *ὁ ἀδελφός* aan te spreek, tegelykertyd seker dat dit duidelik sal blyk dat hy nie vanuit die een of ander gesagsposisie homself die reg aanmatig om vermaning en raadgewing, los van die deelgenootskap van gelowiges, te gee nie (vgl. veral Ellis 1971:445-452).

Terwyl die verwysing na *Σωσθένης ὁ ἀδελφός* die *κοινωνία*-dinamiek tussen deelgenote onderling bevestig, gebruik Paulus ander terminologie om die gelyke belang van *κοινωνία* tussen deelgenote en God te verseker.<sup>488</sup> In die eerste plek kan gekyk word na die gebruik van *κλητὸς* (1:1 en 2) en *ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (1:2), asook die frase: *σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ* (1:2). Terwyl Paulus

---

apostelgesag - vgl. o.a. Käsemann (1942:33-71); Von Campenhausen (1969:12-29); Von Campenhausen (1948:96-130); Schnackenburg (1970:287-303); Kirk (1974:249-264); Agnew (1986:75-96). Vgl. Jones (1985:3-34) vir 'n bespreking van Paulus as die "laaste" apostel.

<sup>488</sup> Vgl. KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad, wat dit duidelik stel dat deelgenootskap met God, deur Christus, baie beslis ook deelgenootskap met ander deelgenote tot gevolg het en dat laasgenoemde deelgenootskap dan eintlik ook van eersgenoemde deelgenootskap met Christus/God afhanklik is en meer nog, daarsonder, as't ware ineen stort!



as *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ* aan die opgestane Here verbind is,<sup>489</sup> omdat God dit so gewil (*διὰ*<sup>490</sup> *θελήματος*<sup>491</sup>) en hom daartoe geroep het (*κλητὸς*<sup>492</sup>), behoort die gemeente aan (dieselfde) God, omdat Hy ook hulle geroep het tot geheiligdes (*κλητοῖς ἁγίοις*).<sup>493</sup>

Deur die gebruik van die passiewe perfektum, *ἡγιασμένοις*, sit Paulus die gedagte dat die gemeente tot *κοινωνία* met God geroep is voort,<sup>494</sup> as hy met die gebruik

---

<sup>489</sup> Vgl. Conzelmann (1975:20) vir die argument dat die titel *ἀπόστολος* beslis primêr met die opgestane Here en nie in die eerste plek met die historiese Jesus nie, verbind. Dit bring verder mee dat Fee (1987:30) korrek is wanneer hy *Χριστοῦ Ἰησοῦ* nie as besitlike genitief nie, maar as subjektiewe genitief verstaan, met ander woorde as dat *Χριστοῦ Ἰησοῦ* eerder uitdrukking gee aan die oorsprong van Paulus se apostelskap as wat dit (in hierdie geval) probeer beklemtoon dat hy aan Christus Jesus behoort – hoewel dit uiteraard 'n indirekte implikasie sou wees!

<sup>490</sup> Thiselton (2000:68) en Fee (1987:29) bevestig dat *διὰ* so saam met die genitief 'efficient cause' aantoon. Vgl. ook Barrett (1971:30); Collins (1999:41-51).

<sup>491</sup> Fee (1987:29) en Conzelmann (1975:20) wys daarop dat dit tipies van Paulus is om gebeure van Christus na God, as die eintlike Inisieerder, terug te reflekteer (vgl. ook Thiselton 2000:67-68). So skei hy Hulle as Persone, maar behou Hulle werk as 'n eenheid. Vgl. ook 1 Kor 3:23, *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ* en Gl 1:1a, *Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ*.

<sup>492</sup> Hierdie roeping van Paulus hou beslis verband met sy Damaskusroeping, hoewel dit, interessant genoeg, nooit weer deur Paulus self op die uitvoerige manier soos wat Lukas dit in Handeling 9 doen, oorvertel word nie (Conzelmann 1975:20). Vgl. Wilckens (1959:273-293) vir verdere bespreking van Paulus se Damaskuservaring.

<sup>493</sup> Sowel Thiselton (2000:64) as Wolff (1996:14) bevestig hierdie duidelike verband tussen *κλητὸς ἀπόστολος* en *κλητοῖς ἁγίοις*.

<sup>494</sup> Vgl. ook KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad, waarin God as Stigter van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte uitgewys is en dus inderdaad die Een is wat uit genade tot die mens uitreik!

van ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sê dat die gemeente deur Jesus vir God afgesonder is. Net soos wat die “roeping” 'n genadekarakter gehad het, het ἡγιασμένοις dit nou ook. Soos die passiewe gebruik beklemtoon, het die gemeente nie vir hierdie kwalifikasie as die “geheiligdes” gewerk nie, maar dit eerder ontvang *deur*<sup>495</sup> die genadewerking van Christus Jesus (Conzelmann 1975:21). Dus, nóg hier met die gebruik van ἡγιασμένοις, nóg vroeër met die gebruik van κλητοῖς ἁγίοις, wend Paulus die terme aan met 'n primêre etiese betekenis – telkens staan dit nie binne die konteks van 'n kwaliteit wat die individu kan verwerf nie, maar word dit eerder aangewend as 'n goddelike genadedaad, ‘...a communal state in which [believers] are placed...’ (Conzelmann 1975:23).<sup>496</sup> 'n Gevolgtrekking wat uiteraard duidelike ondertone van die *κοινωνία*-dinamiek bevestig.

Die intensiteit van die *κοινωνία*-verhouding tussen die Korinte gemeente en God word ten diepste gemotiveer deur die gebruik van die gelaaide terminologie: ἐν

---

<sup>495</sup> Die frase ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ dui nie hier op 'n mistiese, gelokaliseerde tipe eenheid met Christus nie, aangesien ἐν nie op 'n sekere lokaliteit dui nie, maar eerder instrumenteel, soos *διά*, funksioneer (vgl. Fee 1987:32; Conzelmann 1975:21).

<sup>496</sup> Geen wonder dat Fee (1987:29) opmerk dat die twee terme, κλητός en ἅγιος, hier as't ware met mekaar vervleg is nie. Tog beklemtoon Fee (:32-33) wel die etiese implikasies van κλητός en ἅγιος meer as Conzelmann. Hoewel hy saamstem dat κλητός en ἅγιος hier meer op die genadedaad wat God deur Christus uitoefen konsentreer, wil hy hê dat die implikasie hiervan, naamlik dat gelowiges nou ook die lewe moet leef wat by hierdie nuwe identiteit van hulle pas, met gelyke gewig erken moet word. Na my mening oorspeel Fee egter sy hand deur reeds hier in die aanhef so sterk klem op die etiese te wil lê. Hoewel hy korrek is dat κλητός en ἅγιος beslis etiese konsekwensies het, skaar ek my by Conzelmann wat dit nie hier wil uitlig nie. Dit wil eerder voorkom asof Paulus hier in die aanhef die fokus absoluut wil laat val op die nuwe identiteit van die gelowige, juis sodat hy later in sy brief die etiese konsekwensies daarvan kan deurtrek.

*Χριστῶ Ἰησοῦ*.<sup>497</sup> 'n Intieme, persoonlike verhouding tussen die gemeente en Christus word hierdeur veronderstel – hulle word nie sommer deur eie toedoen of op 'n “goedkoop” wyse deel van die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* nie; dit geskied veel eerder deur die “duur” verlossingsdaad<sup>498</sup> van *Χριστῶ Ἰησοῦ*.<sup>499</sup> Paulus beklemtoon egter nie alleen die “duursame” wyse waarop gelowiges deelname aan die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* vind nie, maar hy vestig ewe sterk, met behulp van die besitlike genitief (*τοῦ θεοῦ*), die eerste tekens dat die *ἐκκλησία* aan geen invloedryke individu/weldoener of belangrike “party” behoort nie, maar wel aan niemand anders nie as aan God self (Thiselton 2000:73-74)! 'n Klem wat Paulus nie om dowe neute reeds hier lê nie.<sup>500</sup>

---

<sup>497</sup> Vir meer detail oor die frase, *ἐν Χριστῶ Ἰησοῦ*, kan Neugebauer (1961) en Kramer (1963) geraadpleeg word. Let ook op dat Conzelmann (1975:20), wat hom met Kramer vereenselwig, gelyk gegee moet word dat daar geen dwingende verskil in betekenis tussen *Χριστῶ Ἰησοῦ* en *Ἰησοῦ Χριστοῦ* hoef te wees nie – anders as wat Cerfaux (1959a:480-485) dit wil hê.

<sup>498</sup> Hoewel daar nie spesifiek hier van die “verlossingsdaad” van Christus Jesus sprake is nie, is dit duidelik in die konteks teenwoordig. Conzelmann (1975:22) het reeds op die voetspoor van andere aangetoon dat die gebruik van die *ἐκκλησία*-term altyd in die sfeer van die verlossingsgeskiedenis en meer spesifiek die eskatologie gebruik word (*vgl.* ook Kümmel 1943:16-19 en Cerfaux 1959b:106-114).

<sup>499</sup> *Vgl.* ook KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad, wat Jesus as die “Ingang” tot die *κοινωνία*-ruimte identifiseer, sowel as KTR 09 op bl. 2 van die inlasblad wat Hom as die Een eien wat verlossing bewerk en sodoende deelgenote in sy genadegawes laat deel.

<sup>500</sup> *Vgl.* Thiselton (2000:73): ‘This verse may begin an overture to this repeated theme.’ *Vgl.* verder Chow (1992:113-190); Witherington (1995:19-35); Marshall (1987:32-34, 68-69, 173-178); Pogoloff (1992:197-236); Clarke (1993:23-108); Gardner (1994:48-54); Theissen (1982:121-143).

In antwoord op die vraag of *ἐκκλησία*<sup>501</sup> soos dit in die frase, *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ*, voorkom slegs op die Korinte gemeente dui en of dit op die kerk in die breë sin van die woord dui, gaan ek met Conzelmann (1975:22) en Lohse (1996:122) akkoord wat argumenteer dat die onderliggende gedagte hier die kerk is soos wat dit in die individuele (Korinte) gemeente manifesteer.<sup>502</sup> Dit sou ook aansluit by Collins (1999:52) wat 'n saak daarvoor uitgemaak het dat *τῇ οὔσῃ* nie bloot as 'n kopulatief nie, maar as 'n stelling van 'existence' beskou moet word, met ander woorde: die kerk van God bestaan werklik ook in Korinte! Ook Schmidt (1965:506) se stelling word deur bogenoemde denkrigtings geakkommodeer, wanneer hy beklemtoon dat elke gemeenskap, hoe klein ook al, die totale gemeenskap van die kerk van God verteenwoordig.<sup>503</sup>

Verder, nie alleen die Korinte gemeente is deur hulle roeping en afsondering aan God verbind nie, maar so saam met hulle (*σὺν*) ook alle ander gelowiges, in elke ontmoetingsplek<sup>504</sup> in die wêreld, wat deur God erken word<sup>505</sup> as volgelinge van

---

<sup>501</sup> Hoewel daar heelwat verskillende menings is oor die oorsprong en/of agtergrond van die term, *ἐκκλησία*, is dit voldoende om hier daarmee te volstaan dat dit 'n woord is wat die oproep, om as gemeente in God se teenwoordigheid bymekaar te kom, beklemtoon (Thiselton 2000:75; Lohse 1996:122).

<sup>502</sup> Hoewel Conzelmann dit meer definitief stel, redeneer Fee (1987:31) in dieselfde rigting, wanneer hy *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ*, vertaal as '...the church of God in Corinth' [Fee se kursiefdruk].

<sup>503</sup> Vgl. ook Lohse (1996:122).

<sup>504</sup> Barrett (1971:33) het aangetoon dat *ἐν παντὶ τόπῳ* eerder as "in elke plek van ontmoeting" as bloot "in elke plek" vertaal behoort te word. (Vgl. ook Fee 1987:34.)

<sup>505</sup> Malan (1991:412) voer met betrekking tot *πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 'n uiters interessante redenasie as hy daarop wys dat hierdie frase

onse Here Jesus Christus (*πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ*)!<sup>506</sup> Weer eens word die Korinte gemeente daaraan herinner dat hulle nie die enigste gemeente van God is nie, maar dat hulle deel is van alle gelowiges wat deur God erken word, omrede hulle die naam van die Here aanroep.<sup>507</sup> Hier word dus 'n uiters belangrike *κοινωνία*-beginsel vasgelê: nie alleen is sowel Paulus, as die Korinte gemeente en saam met hulle alle ander gelowiges aan dieselfde God verbind nie, maar in al drie die gevalle word dit ook duidelik gestel dat die *κοινωνία*-dinamiek se oorsprong in God - beslis nie by die mens nie - lê!<sup>508</sup> Paulus word *deur* God geroep; die Korinte gemeente word *deur* dieselfde God geroep en saam met hulle word almal gereken wat, weer eens *deur* dieselfde God, geag word as volgelinge van sy Seun, Jesus Christus.

Steeds is Paulus egter nie klaar om hierdie faset van die *κοινωνία*-dinamiek, naamlik dat die oorsprong daarvan in God lê, te vestig nie. Deur die titel *κύριος* te

---

teruggryp na 'n Ou-Testamentiese idioom, *ἐπικαλέομαι τὸ ὄνομά τινος ἐπὶ τινα*, waar *ἐπικαλέομαι* gewoonlik as 'n medium-vorm verklaar is, maar dat die passiewe vorm van die idioom in hierdie geval waarskynlik beter pas (net soos wat die Septuaginta Amos 9:12 se Nif'al, *כָּרַז*, vertaal: *ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιῶν ταῦτα*)!

<sup>506</sup> Vir verdere bespreking van hierdie frase - vgl. Van Unnik (1984:533-551) en Wickert (1959:73-82).

<sup>507</sup> Vgl. Thiselton (2000:74-75), wat die gedagte baie sterk beklemtoon: '...the church in Corinth is not a self-contained autonomous entity: they are not a self-sufficient community; they are not the only pebble on the beach...the notion of each community as an internally self-contained autonomous democracy finds no place in Pauline theology' [telkens Thiselton se kursiefdruk]!

<sup>508</sup> Vgl. weer eens KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad: God is sowel die Stigter, as die Onderhouer en Waarborg van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte.

gebruik<sup>509</sup>, bevestig hy dat God die hele gemeente onder dieselfde Gesagvoerder, Jesus Christus, hulle Here, plaas. Ook gelowiges op ander plekke word aan dieselfde *κύριος* verbind – 'n eenheidsband wat met die gebruik van *ἡμῶν* en *αὐτῶν καὶ ἡμῶν* verseël word. Aangesien gemeentelede hulle duidelik nie genoeg aan hierdie spesifieke *κοινωνία*-beginsel gesteur het nie, doen Paulus baie moeite om met sorg in die res van sy brief uit te spel wat presies dit dan beteken om binne hierdie eiesoortige *κοινωνία*-dinamiek te staan.

Met betrekking tot die *κοινωνία*-dinamiek, het die groetgedeelte (1:3) van die aanhef van Paulus se brief, dus twee dimensies wat moeilik los van mekaar beskou sou kon word: enersyds tussen God en deelgenoot en andersyds tussen deelgenote onderling.<sup>510</sup> Terwyl *χάρις*<sup>511</sup> hiervolgens meer verwys na 'n handeling wat van God uitgaan en wat van sy liefde en vergifnis teenoor die deelgenoot getuig, is die toepassing van genade vervolgens weer broodnodig in die deelgenote se onderlinge verhoudinge. Dieselfde geld van *εἰρήνη*: ook dít kom van God, hoewel dit ook die inherente betekeniswaarde het dat omstandighede van vrede en eensgesindheid onder deelgenote onderling moet heers. Thiselton (2000:82), saam met andere,<sup>512</sup> het reeds oortuigend vanuit die Hebreeuse en LXX

---

<sup>509</sup> Dit is beslis nie maar net blote toeval dat Paulus dié titel hier gebruik nie: hy gebruik *κύριος* nie minder nie as ses en sestig keer in sy brief – veel meer as in enige ander van sy briewe! Vgl. ook Thiselton (2000:78-80).

<sup>510</sup> Vgl. ook weer hier KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad waar hierdie twee dimensies van die *κοινωνία*-dinamiek net so mooi beklemtoon word: terwyl die verbintenis met Christus die gelowige enersyds tot deelgenootskap met God toelaat, het dit andersyds ook 'n onderlinge deelgenootskap tot gevolg.

<sup>511</sup> Vir 'n verdere bespreking van *χάρις* - vgl. Wetter (1913); Moffatt (1931); Wobbe (1932).

<sup>512</sup> Vgl. veral Foerster (1964:406) en Merklein (1992:78).

agtergrondgebruike<sup>513</sup> van *χάρις καὶ εἰρήνη* aangetoon dat hierdie terme nie op 'n internalisering of subjektiewe belewenis van genade en vrede betrekking het nie. Veel eerder beskryf dit enersyds die objektiewe verhouding tussen God en deelgenoot of andersyds die interpersoonlike verhoudings tussen deelgenote onderling. Die seënwens vra dus eintlik dat deelgenote deur God in 'n toestand van *χάρις καὶ εἰρήνη* geplaas sal word;<sup>514</sup> 'n toestand wat pas by 'n toestand van verlostes (vgl. ook Conzelmann 1975:24)!

Dat hierdie twee handeling, *χάρις* en *εἰρήνη*, wat van God uitgaan, ongetwyfeld begrippe is met *κοινωνία*-ondertone, word duidelik as hulle Bron spesifiek as *θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* geïdentifiseer word – dus sowel God die Vader, as Christus<sup>515</sup> (vgl. veral Thiselton 2000:82)!<sup>516</sup> Soos Malan (1991:412-413) uitgewys het is die vaderskap van God en heerskap van Christus basiese elemente in die Pauliniese teologie: volgens 1 Kor 8:6<sup>517</sup> en 15:24-28<sup>518</sup>

---

<sup>513</sup> Vgl. verder Thiselton (2000:81-82) en Wolff (1996:18).

<sup>514</sup> Dit is dus 'n keuse teenoor Fee (1987:35) wat saam met Dunn (1975:202) argumenteer dat *χάρις* vir Paulus 'n term is wat as't ware alle weldade van God teenoor die mens omsluit, sodat *εἰρήνη* dan eintlik vanuit *χάρις* voortvloei. Dit is egter moeilik om in die teks so 'n beweging te identifiseer en dit blyk derhalwe eerder 'n dogmatiese, as 'n suiwer eksegetiese afleiding, te wees.

<sup>515</sup> Vgl. hier KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad, wat God as Stigter van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte tipeer, maar dan ook KTR 12 op bl. 3 van die inlasblad, wat Jesus weer as Bron van motivering vir aksies binne hierdie ruimte uitsonder!

<sup>516</sup> Ook Fee (1987:35) maan dat die gesamentlike verwysing na Vader en Seun in tekste soos 1:3 nie misgekyk moet word nie!

<sup>517</sup> 1 Kor 8:6, *ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

verwys God se vaderskap na Hom as Skepper en Herskepper, terwyl Jesus se heerskap na Hom as Skeppings- en Herskeppingsmiddelaar verwys.<sup>519</sup> Dit is tog duidelik: los van die Skepper en Herskepper is die bestaan van die gemeente sinneloos. Die gemeente het inderdaad so 'n groot God se *χάρις* en *εἰρήνη* nodig om in so 'n uiterse spesiale verhouding tot Hom te mag staan: nie alleen Skepper en Herskepper nie, maar ook hulle *πατρός*<sup>520</sup> – net soos Jesus Christus twee keer as óns Here (*κυρίου ἡμῶν*) getipeer word, word ook God nou die gemeente se...ónse Vader (*πατρός ἡμῶν*)...genoem. *Πατήρ*:<sup>521</sup> inderdaad een van die mees omskrywendste woorde wat Paulus vir God kan gebruik (Richardson 1994:271)!

Terminologie wat natuurlik onmiddellik weer die *κοινωνία*-dinamiek ter sake maak: met 'n *πατρός ἡμῶν* en 'n *κυρίου ἡμῶν* kan gelowiges tog nie anders as om te

---

<sup>518</sup> Vgl. veral 1 Kor 15:27-28, *πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. ὅταν δὲ ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.*

<sup>519</sup> Vgl. verder Fee (1987:35) wat ook uitwys dat Paulus deurentyd moeite doen om in sy briewe die noue samewerking tussen Vader en Seun te beklemtoon.

<sup>520</sup> Richardson (1994:271) wys daarop dat Paulus slegs drie keer na God verwys as “Vader van ons Here Jesus (Christus)” en dan wel in: 2 Kor 1:3a (*ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*), 2 Kor 11:31a (*ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*) en Rm 15:6b (*τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Die res van Paulus se verwysings na God as *πατρός* is almal óf in die aanhef van sy briewe, óf in gebede, óf doksologieë. 'n Feit wat Richardson en ook Thiselton (2000:83) daartoe lei om tot die konklusie te kom dat Paulus inderdaad hoë waarde daaraan toevoeg dat die gelowige God as sulks mag aanspreek!

<sup>521</sup> Vgl. veral Pannenberg (1991:262-270) vir 'n goeie bespreking van die gesamentlike gebruik van *ὁ θεός* en *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* by Paulus.



besef dat hierdie feit hulle tot 'n geweldige intense eenheid saambind nie!<sup>522</sup> Hulle is na dese inderdaad een familie, broers en susters van *πατρὸς ἡμῶν* en *κυρίου ἡμῶν!*<sup>523</sup>

## ***B.2 Slotopmerkings oor die κοινωνία-dinamiek en die aanhef***

Daar behoort op dié stadium geen twyfel te bestaan oor die feit dat Paulus baie beslis die aanhef, soos dit in die tradisionele briefvorm gefunksioneer het, aangepas en uitgebrei het om sy spesifieke doel te dien nie. Een van die temas wat hy duidelik reg van die begin af wou inspan om die doel met sy brief aan die Korinte gemeente te bereik, is sonder twyfel die gedagte van 'n *κοινωνία*-dinamiek! Meer spesifiek het veral die volgende *κοινωνία*-elemente prominent gefigureer: eerstens is dit duidelik gestel dat die gemeente deur die bemiddeling van Jesus Christus, en wel sy “duur” verlossingsdaad,<sup>524</sup> tot deelgenootskap met God geroep is,<sup>525</sup> wat dan ook beklemtoon dat die oorsprong van die *κοινωνία*-dinamiek by

---

<sup>522</sup> Hierdie intense eenheid tussen deelgenote word weer eens in die omskrewe *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk teruggevind – vgl. bv. veral KTR 14 op bl. 3 van die inlasblad, waar beklemtoon word dat deelgenote selfs (en juis) in tye van lyding steeds ewe intens met mekaar in deelgenootskap moet verkeer; KTR 28 op bl. 5 van die inlasblad, wat beklemtoon dat 'n blote individuele verhouding met God binne die *κοινωνία*-ruimte eintlik onmoontlik is: deelgenootskap met God impliseer altyd ook dinamiese verhoudings met ander deelgenote!

<sup>523</sup> Vgl. so ook KTR 31 op bl. 6 van die inlasblad, wat beklemtoon dat deelgenote binne die *κοινωνία*-verhoudingsruimte deel vorm van een, nuwe geestelike familie met Christus as “Hoof” daarvan (vgl. KTR 11 op bl. 2 van die inlasblad).

<sup>524</sup> Vgl. bl. 252ev.

<sup>525</sup> Vgl. bl. 250ev.

God en nie by die mens nie lê.<sup>526</sup> Tweedens het hierdie deelgenootskap die gelowiges onmiddellik ook in 'n onderlinge deelgenootskap met mekaar<sup>527</sup> as deelgenote van een, nuwe geestelike familie, met Christus as “Hoof” daarvan, geplaas.<sup>528</sup> Uiteraard is dit dan eintlik ook by implikasie 'n deelgenootskap van intense eenheid.<sup>529</sup> Christus word dan voorts ook die Bron van motivering vir alle aksies van deelgenote, wat dan uiteindelik hul deelgenootskap met God tipeer as een van bv. *χάρις καὶ εἰρήνη*.<sup>530</sup>

Inderdaad sou daar dus gesê kon word dat Paulus sy aanhef baie versigtig gekonstrueer het en dan ook sommer reg van die begin van die Korinte brief af sekere *κοινωνία*-elemente, soos wat binne die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk teruggevind kan word, geïmplimenteer het. Soos die ondersoek na oplossings op die problematiek binne die Korinte brief vorder sal daar gekyk word of Paulus nie hierdie *κοινωνία*-dinamiek ook verder op onderliggende wyse, as interpretatiewe raamwerk, benut het om die ter sake probleme aan te spreek nie.<sup>531</sup>

---

<sup>526</sup> Vgl. bl. 254-255.

<sup>527</sup> Vgl. bl. 253-254.

<sup>528</sup> Vgl. bl. 249, 257-258.

<sup>529</sup> Vgl. bl. 257-258.

<sup>530</sup> Vgl. bl. 256-257.

<sup>531</sup> Vgl. Fee (1987:34): ‘Thus in a variety of little ways, *even in the salutation, Paul scores points he must make later* in specific ways in response to their attitudes and actions’ [eie kursiefdruk].

## C. Die plek en funksie van 1:4-9 in 1 Korintiërs

### C.1 Inleidend

By Paulus word die *formula valetudinis* van die Griekse brief primêr 'n dankseggingsspassie, maar dan ook veel eerder dank aan God vir die geestelike welsyn van die lesers, as die fisiese welsyn van die geadresseerdes (soos by die Griekse briewe<sup>532</sup>) (vgl. Du Toit 1988:10). Nog 'n opvallende voorkoms word in 2 Makkabeërs 1:10-2:18<sup>533</sup> ('n brief van die Jode in Jerusalem aan Jode in Egipte) gevind, waar *εὐχαριστέω* gebruik word om God te dank vir verlossing van die stad in die tyd van Judas Makkabeus (Malan 1993:562). Malan (:562), in aansluiting by Berger (1974:220), is egter korrek as hy dit stel dat hierdie Hellenistiese parallelle gewoon daarop wys dat briewe met danksegging ingelei kon word, maar hoegenaamd nie aantoon hoe Paulus dit op sy unieke manier uitgebou het nie.<sup>534</sup>

Malan (1993:562) wys verder daarop dat Sanders (1962:358-361) en Robinson (1964:194-235) weer aanvaar dat Paulus met sy danksegging eintlik die Joodse

---

<sup>532</sup> Malan (1993:562) wys daarop dat daar voorbeelde in 'n paar private briewe gevind is waar 'n godheid soms met 'n enkele opmerking bedank is vir gesondheid, bewaring of redding uit die een of ander gevaar. Malan (:562) haal die volgende voorbeelde aan: 'PCairo Zen 59426; PLond 42; PTebt 56 *Select Papyri* I 272, 282, 291.' Vir verdere voorbeelde kan Lohse (1971:12) geraadpleeg word.

<sup>533</sup> Vgl. veral v11, soos vertaal deur Lohse (1996:124): 'Aus grossen Gefahren von Gott errettet, bezeigen wir ihm grossen Dank.'

<sup>534</sup> Vgl. ook Lohse (1996:124-125).

lied, *hodaya* uit Qumran, vertaal het en dat v<sup>9</sup><sup>535</sup> die Joodse lofprysing, *berakha* uit die *Shemone Esre*, vervang. Tog is beide Malan (:562) en Du Toit (1988:10) korrek as hulle aantoon dat bogenoemde argumente wel aandui dat daar by Paulus se dankseggingpassasies waarskynlik 'n invloed van Joodse liturgie te bespeur is, maar dit steeds nie die feit wegneem dat Paulus sy danksegging, veral ook dié een in 1 Korintiërs, met groot gemak aanpas volgens die eis en omstandighede van die betrokke gemeente aan wie hy skryf nie. Daar sou beswaarlik beter steun aan hierdie argument verleen kon word as die blote feit dat Paulus byvoorbeeld in die Galatebrief besluit om die dankseggingpassasie gewoon heeltemal weg te laat! Paulus is eenvoudig só ontsteld oor die afvalligheid van die Galasiërs dat hy nie eers kans sien om God vir hulle geestelike welsyn te dank nie – hy begin bloot in Gl 1:6 met die aanloop tot die liggaam/hoofbetoog van sy brief: *Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι [Χριστοῦ] εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον...* (Du Toit 1988:10<sup>536</sup>)!

Net soos in die geval van die bespreking van die aanhef hierbo (vgl. bl. 243-246), behoort dit duidelik te wees dat Paulus weer eens aansluit by bestaande briefkonvensies, sonder om hom hoegenaamd deur inhoudlose formules te laat bind. Met groot gemak sal hy, na gelang van die spesifieke doel van sy brief aan

---

<sup>535</sup> 1 Kor 1:9, *πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

<sup>536</sup> Hier moet daarop gelet word dat Du Toit (1988:11) nie onkundig is oor die moontlikheid dat Gl 1:6-10 in werklikheid as substituuat vir die gebruikelike dankseggingpassasie bedoel is nie, maar dat, indien dit so sou wees, dit as't ware sy punt nog meer ondersteun: op skokkende wyse vervang Paulus dan nou die gebruikelike *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου* (ek dank my God), met 'n uiters snydende *Θαυμάζω* (ek verbaas my)! Die aanloop sou dan in hierdie geval by Gl 1:11 (*Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον*) in stede van 1:6 begin.

'n betrokke gemeente, die aanbevole vorm verander - of dalk selfs laat verval!<sup>537</sup> Nou, juis dít bring ons tot die onomwonde feit dat Paulus baie beslis reg van die begin af geweet het waarheen hy mik en hoe hy daarby wil uitkom.<sup>538</sup> Indien dit nie so was nie sou hy tog hoegenaamd nie so baie moeite met 'n eintlik gegewe tipe briefformule gedoen het nie. Daarom is dit soveel te meer belangrik om deeglik na die dankseggingsspassie in 1 Kor 1:4-9 te kyk, sodat ons kan agterkom hoe Paulus, watter tipe riglyne, reeds hiér ingewerk het om vorentoe beter steun aan die doelwitte met sy brief te verleen.<sup>539</sup>

---

<sup>537</sup> Vgl. hiermee saam byvoorbeeld Kümmel (1973:212-214) wat 'n punt daarvan maak dat Paulus wel die briefvorm van sy tyd benut, maar dit telkens aanpas na gelang van die situasie op hande. Kümmel identifiseer 'n paar van hierdie situasies as die behoeftes rakende die betrokke sending, die opbou en onderrig van die gemeente, vermaning en herderlike versorging, afweer van dwaalleringe en versekering van kerklike orde. Hiermee saam sê hy moet in ag geneem word dat die briefvorm ook sou verander in soverre die betrokke bestemmings wissel. Terwyl sommige briewe byvoorbeeld aan alle Christene op 'n bepaalde plek voorgelees moes word (1 Ts 5:27, *Ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς*), moes ander weer tussen gemeentes onderling uitgeruil word, soos dié tussen Kolossense en Laodisense (Kol 4:16, *καὶ ὅταν ἀναγνωσθῆ παρ' ὑμῶν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέῳ ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῆ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε*). Ander briewe is weer aan gemeentes in 'n hele streek gerig, soos dié in die hele Galasië (Gl 1:2, *καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας*) en die hele Agaje (2 Kor 1:1b, *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ*). Boers (1976:142f) bevestig Kümmel se standpunt, terwyl O'Brien (1975:145f) weer moeite doen om die unieke elemente van elke brief te beklemtoon!

<sup>538</sup> Vgl. ook Fee (1987:28) se opmerking oor die veranderings wat Paulus tot die antieke briefvorm aanbring: 'In each case the elaborations reflect, either directly or subtly, many of the concerns about to be raised in the letter itself. Even as he formally addresses the church...Paul's mind is already at work on the critical behavioral and theological issues at hand.'

<sup>539</sup> Vgl. ook Thiselton (2000:87): '...in common with the Greek letter form, Paul's thanksgivings provide a point of contact, or renewed contact, with readers, and prepare the way, like an overture, for later developments...'

Vervolgens sal daar eers gekyk word na die wyse waarop Paulus sekere moontlike riglyne met die oog op die res van sy brief deurgee. Daarna sal die tipe riglyne in meer detail uitgespel word.

## *C.2 Die wyse waarop Paulus moontlike riglyne vir 1 Korintiërs in die dankseggingpassasie aanbied*

Hoewel dit vreemd mag klink om op hierdie stadium aandag te skenk aan die wyse waarop Paulus sekere sake in sy dankseggingpassasie aanraak, is dit tog nodig. Soveel te meer so, indien ons in gedagte hou dat die eerste lesers beslis vertrouwd sou wees met die wyse waarop Paulus sy materiaal aanbied. Daarom, na gelang van sy tegnieke, sou hulle byvoorbeeld kon aanvoel waarop Paulus wou klem lê, wat vir hom van minder belang was, wat hom opgewonde of ontsteld maak en waarop hy waarskynlik later nog sou uitbrei – in kort: hulle sou tot 'n meerdere of mindere mate deur sy wyse van aanbieding “betrek” en dienooreenkomstig meer of minder daardeur geraak word. Sou ons as huidige lesers derhalwe nie ten minste bewus wees van sodanige tegnieke nie, mag ons dalk as't ware “oor” kernfeite lees, sonder om hoegenaamd die belang daarvan te besef, of anders gestel: klem aan sekere sake verleen wat dit nie verdien nie.<sup>540</sup>

---

<sup>540</sup> Hoewel die waarde van die retoriek dus nie onderskat mag word nie, moet ons ook versigtig wees om nie daarmee oorboord te gaan nie. In meer resente studies oor die waarde van retoriese tegnieke voer Watson (1999:150-151) dit byvoorbeeld na my mening te ver wanneer hy bevind dat die retoriese situasie in die Pauliniese briefliteratuur benut kan word om van daaruit die historiese situasie van die gemeentes te rekonstrueer! Steeds hoef dit nie die waarde wat die retoriek wel het weer heeltemal te ondermyn nie – deur sowel die retoriek, as die briefgenre, met die nodige omsigtigheid te benut kan beide beslis die eksegetiese proses belig (Eriksson 1998:280-283).

Uiteraard was daar 'n klomp retoriese<sup>541</sup> verskynsels van die dag waarby Paulus bewustelik of onbewustelik sou kon aansluit, sonder dat hiermee bedoel word dat definitiewe, volledig-uitgewerkte retoriese konsepte in sy briewe teruggevind kan word nie. Joubert (2000:79), in aansluiting by Malherbe (1988:2-3), bevestig dit verder deur te beklemtoon dat sodanige uitgewerkte retoriese konsepte nie eers prominent in antieke briefliteratuur teruggevind kan word nie: ‘...Although numerous rhetorical features are found in ancient letters, they were not conceptualised in terms of, or analysed in strict rhetorical terms by ancient authors. In the extant rhetorical handbooks from antiquity, there is no established relationship between rhetorical forms and epistolarity.’<sup>542</sup> Hoewel Reed (1997:186-188) aangetoon het dat veral Demosthenes se ‘*Epistles* 1-4’ en die eerste brief van Dionysius van Halicarnassus aan Ammaeus as “retoriese briewe” getipeer kan word, kom Reed (:188-189) tog ook tot die gevolgtrekking dat hierdie briewe maar 'n uiters klein gedeelte van die totale antieke briefliteratuur uitmaak en ons dus hoogstens daartoe kan lei om toe te gee dat briefskrywing ten minste gedeeltelik deur retoriese konvensies beïnvloed is. Joubert (2000:79) blyk dus reg te wees wanneer hy argumenteer dat die ooreenkomste tussen die retoriese- en briefgenre’s eerder as ‘universal principles of argumentation’ beskou moet word, as om dit op 'n formele, metodologiese wyse te verklaar. 'n Gevolgtrekking wat met Reed (1997:192) se slotopmerking na sy bespreking van dieselfde kwessies versoen sou kon word: ‘In sum, the rhetorical and epistolary genres may have been betrothed, but they were never wed.’ Ook Porter

---

<sup>541</sup> Die Griekse woord *ῥητορικὴ* kom vir die eerste keer in Plato se *Gorgias* voor, met ander woorde teen ongeveer die tweede dekade van die vierde eeu v.C. en word hierna feitlik eksklusief in die literêre werke van Plato en Aristoteles teruggevind (Kennedy 1997a:3). Kennedy (:3) wys egter verder daarop dat 'n veel meer algemene term vir die verskynsel van “retoriek” later eerder *τέχνη λόγων*, of dan die ‘art of words, speech, or discourse’ was.

<sup>542</sup> *Vgl.* ook Stowers (1986:52); Classen (1993:288-289).

(1997:584-585) se slotsom is hiermee in pas, wanneer hy rakende dieselfde kwessie tot die gevolgtrekking kom dat so lank ons bewus bly van die beperkinge van aannames met betrekking tot Pauliniese retoriek, die retoriese kategorieë tog tot voordeel van interpretasie van die Pauliniese briewe benut kan word. Daar behoort voorts geen dwingende rede te bestaan om ons nie ook met hierdie slotopmerkings te vereenselwig nie.

Verder, in resente navorsing het Stamps (1999:258) byvoorbeeld 'n pleidooi daarvoor gelewer dat Nuwe-Testamentiese studente hulle tog nie in hulle analisering van die Bybelse teks moet beperk tot konvensies van slegs die Grieks-Romeinse retoriek nie,<sup>543</sup> terwyl dit duidelik is dat Paulus self dit nie gedoen het nie! Stamps (:249-259) stel voor dat daar, veral ook met betrekking tot 1 Korintiërs, veel eerder van wat hy noem 'Christian rhetoric' gepraat moet word, wat uit 'n verskeidenheid van retoriese elemente sou bestaan, maar met as kern 'n sterk Christologie. Die bedoeling is egter baie beslis nie om hier 'n volledige bespreking van elke retoriese tegniek te hou nie – ook nie eers om almal wat moontlik in Paulus se dankseggingsspassasie op een of ander wyse figureer te identifiseer en aan te toon op watter wyse Paulus tot watter mate daarvan gebruik maak nie. Vir die doel van hierdie ondersoek sal dit voldoende wees om gewoon

---

<sup>543</sup> Sou die leser belangstel om meer oor dié verskillende retoriese tegnieke wat Paulus moontlik kon gebruik het na te lees kan onder andere na Bünker (1984:19-33) gekyk word. Bünker (:34-47) vergelyk byvoorbeeld van die briewe van Seneca met Paulus se briewe om te kyk na ooreenkomste en verskille in antieke retoriese tegnieke soos die 'Syllogismus...Enthyemen... Sentenzen...Auctoritas...Exempium...Similitudo' en 'Fabula'. Hy (:47) kom dan ook tot die gevolgtrekking dat Paulus tot 'n groot mate by hierdie retoriese tegnieke aansluiting gevind het. Bünker (:48-73) doen vervolgens moeite om aan te toon hoe Paulus van hierdie en ander retoriese tegnieke regdeur 1 Korintiërs gebruik gemaak het. Bevindinge wat uiteraard aanvegbaar is, maar wat vir die doeleindes van hierdie ondersoek tog 'n mate van sekerheid verleen dat Paulus wel met van hierdie retoriese tegnieke bekend was en, met wysiginge, tot voordeel van die doel van sy briewe kon aangewend het.



sensitief gemaak te word vir die feit dat daar wel sekere onderliggende retoriese tegnieke ter sprake is, waarmee Paulus waarskynlik bekend was<sup>544</sup> en dat die

---

<sup>544</sup> Ons moet tog darem ook in ag neem wie Paulus was: 'n intelligente, geletterde man, gebore as Romeinse burger in Tarsis en aldaar deel van die elite kategorie van die samelewing; verdere opleiding in Jerusalem (vgl. hiermee saam ook veral Kinneavy [1987:56-100] vir 'n bespreking van die opleidingsituasie in Palestina en die effek daarvan op Jode en Christene); bedrewe in Grieks, Hebreeus en moontlik ook Aramees; gereeld in 'n Hellenistiese wêreld rondbeweeg – 'n wêreld waar retoriek en toesprake aan die orde van die dag was (vgl. o.a. Litfin 1994:138-139; Joubert 2000:79-80; Witherington 1998:94; Lohse 1996:110; Hengel 1991:54-60; Kennedy 1984:10; Hagner 1980:143-165; asook die werke van Engberg-Pedersen 1995, White 1999, Williams 1999 en Sampley 2001). In dieselfde asem meen Litfin (1994:138-139) moet daar ook op gelet word dat daar reeds voldoende aangetoon is dat 'n noemenswaardige mate van die Griekse kultuur, maar veral ook die retoriek, teen die eerste eeu deur die Jode geassimileer is. 'n Standpunt wat verdere steun verkry, indien in ag geneem word dat, saam met die Hellenisme, retoriese skole in elke stedelike gebied opgeskied het, kinders vanaf die ouderdom van sewe die Griekse grammatika moes bemeester en talle seuns daarna die retoriese skole op 'n ouderdom van tussen twaalf en veertien betree het (Kennedy 1997a:18; vgl. o.a. Marrou [1956] en Bonner [1977] vir 'n verdere bespreking van skole in die antieke wêreld). Tog maan Joubert (2000:79), saam met Porter (1997:567), Anderson (1996:249, 251), Klauck (1998:179-180), Kern (1998:203-230) en Lohse (1996:109-110) tot versigtigheid, aangesien dit tog 'n feit is dat die briewe van Paulus self maar skrale ondersteuning bied vir die aanname dat Paulus enige formele kennis en/of opleiding in die Grieks-Romeinse retoriese vorme en teorieë gehad het. Paulus stel dit self tog ook duidelik in 1 Kor 2:1-5 dat hy nie die kleding van 'n professionele retorikus dra nie - vgl. veral vv1 en 3-4, *Καγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἤλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ...καγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμα μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας [λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* (vgl. ook Pogoloff [1992] en Winter [1997b] se werke wat dit verder onderstreep wanneer hulle Paulus met die “wyses” van sy dag vergelyk). Dit wil dus voorkom asof ons ons inderdaad met Joubert (2000:79) se konklusie hieroor kan vereenselwig: ‘...Paul did not systematically apply formal rhetorical categories in his intra-textual argumentation, but he was well aware of the basic functions of rhetoric, since it formed part and parcel of the culture within which he found himself’ (vgl. ook Thiselton 2000:48-49 en Anderson 1996:255-256). Vgl. ook verder Barrett (1994b:1-21) vir 'n deeglike, dog bondige stuk werk oor Paulus se beroepsloopbaan.

dankseggingsspassie (wat reeds as 'n belangrike stuk geïdentifiseer is) daarom met omsigtigheid hanteer moet word. Sodoende kan die maksimum riglyne daaruit geput word met die oog op die res van die brief aan die Korinte gemeente.

Een van hierdie retoriese tegnieke wat redelike prominensie in die klassieke retoriek gehad het en wat waarskynlik aan ons huidige doel sou kon voldoen, naamlik om ons bewus te maak van die feit dat Paulus op 'n spesifieke manier sekere riglyne in sy dankseggingsspassie aangebied het, is wat bekend gestaan het as 'n *exordium*.<sup>545</sup> Van der Watt (1986:42) het, toegepas op Kol. 1:3-12, reeds oortuigend aangetoon dat Paulus beslis bekend was met die aard van *exordia* en ook met vrymoedigheid van die elemente, wat van belang was hiervoor, in sy briewe gebruik het. Betz (1975:353-379) het, interessant genoeg, ook reeds die funksionering van die *exordium* met betrekking tot Galasiërs beter omskryf en bevind dat Paulus ook dáár baie beslis van hierdie retoriese tegniek gebruik gemaak het. Dit lyk dus asof hierdie retoriese tegniek ten minste redelike aandag by Paulus geniet het. Sou ons dus 'n keuse ten gunste van een retoriese tegniek moes maak om so bietjie met dié tegniek in gedagte na Paulus se dankseggingsspassie te kyk, blyk dit dus die moeite werd te wees om met omsigtigheid die *exordium* vir ons doel effens uit te lig.<sup>546</sup> Weer eens: sonder om hierdeur hoegenaamd enige ander bestaande tegnieke wat ook 'n invloed op

---

<sup>545</sup> Binne 'n retoriese uitleg van materiaal (*dispositio*) was daar gewoonlik 4 hoofdele in die volgorde van *exordium* (inleiding); *narratio* (die weergee van die feite van die saak); *confirmatio* (bewyse) en *peroratio* (slot). Soms is na die *narratio* ook 'n *divisio* (uiteensetting van die stappe in die argument) en na die *confirmatio*, 'n *confutatio* (weerlegging van teenargumente), ingevoeg. Vgl. veral hiervoor Reed (1997:179), asook Malina en Neyrey (1996:64-99).

<sup>546</sup> Daar is ook heelwat andere wat meen dat 1:4-9 ten minste breedweg elemente van die *exordium* vertoon - vgl. so Thiselton (2000:93-94); Dunn (1995:23-25); Witherington (1995:44-48); Mitchell (1991:194-197); Eriksson (1998:48-53); Schrage (1991:110-111).

Paulus kon uitoefen uit te sluit. Verder sou Paulus uiteraard ook, soos met die *formula valetudinis* die geval was, sy eie idees by enige retoriese tegniek bygewerk het!<sup>547</sup>

Oor die algemeen is die meeste aantekeninge oor *exordia* altyd met betrekking tot 'n publieke toespraak of die een of ander dialoog gemaak. Tog maak Russel en Winterbottom (1972:211) in ooreenstemming met Artemon dit duidelik dat dialoog en briewe in breë eintlik op dieselfde wyse geskryf is (briewe net ietwat meer in detail), aangesien die brief gewoon as die ander kant van dialoog gesien is. In die antieke wêreld het die brief dikwels ingestaan vir die persoonlike teenwoordigheid van die skrywer,<sup>548</sup> soveel so dat dit vir Paulus as't ware 'n “voertuig” vir sy sendingwerk geword het (vgl. Van der Watt 1986:32 en ook Betz 1975:377)! In elk geval: Paulus het tog, wanneer hy geskryf het, dit as verkondiger van die Evangelie gedoen en daarom behoort dit eintlik glad nie vreemd te wees dat sy briewe in talle gevalle raakvlakke met mondelinge toesprake toon nie (vgl. veral O'Brien 1993:553).

Hiermee word nogtans geensins gesê dat Paulus se briewe in die ware sin van die woord eintlik toesprake is nie. Dit sou inderdaad 'n growwe fout wees! 'n Fout wat juis in die verlede begaan is deur o.a. Berger (1974:190-231).<sup>549</sup> Joubert

---

<sup>547</sup> Plank (1987:13) maak dit byvoorbeeld duidelik dat dieselfde retoriese doelwitte nagestreef kan word deur 'n verskeidenheid van vorms wat sal varieer na gelang van onder andere die spreker, maar selfs ook die betrokke gehoor! Vgl. ook Reed (1997:178).

<sup>548</sup> Dit was veral Funk (1982:249-268) wat onomwonde aangetoon het dat Paulus die briefgenre benut het as 'n wyse om vir sy apostoliese teenwoordigheid in 'n sekere gemeenskap as't ware “in te staan”. Vgl. verder ook Collins (1999:3) en Thiselton (2000:44).

<sup>549</sup> Vgl. ook verder Kennedy (1980 en 1984).

(2000:78-79) waarsku daarom ook tereg: ‘...recent rhetorical analyses of Paul’s letters in general...have not conclusively proven that these letters were structured as rhetorical speeches...’. Porter (1999a:222-248) maan ook tot versigtigheid, wanneer hy argumenteer dat Paulus as retoriese spreker wat van retoriese tegnieke gebruik gemaak het, eintlik glad nie in sy briewe teruggevind kan word nie, aangesien hy 'n briefskrywer was. Porter (:248) probeer 'n sterk saak daarvoor uitmaak dat die kuns om briewe te skryf iets totaal anders was as om toesprake te lewer in die Grieks-Romeinse wêreld. Die enigste plek waar Porter (1999a:248; 1999b:98-125) meen elemente van Paulus as retoriese spreker aan hom toegeskryf sou kon word is in sómmige (volgens Porter beslis ook nie almal nie) van Paulus se toesprake soos dit in Handeling opgeteken is. Onder diegene wat absoluut gekant is teen die belang van die retoriek en hulle eerder skaar by die waarde van die briefgenre, is o.a. White (1972), Doty (1973) en Hübner (1984:241-250).

Teenoor diegene wat óf slegs die belang van die retoriek, óf die waarde van die briefgenre, ten koste van die ander beklemtoon, sou egter steeds gevra kon word of dit werklik so onwaarskynlik is dat daar géén raakvlakke tussen Paulus se briewe en mondelingse toesprake, soos dit in die destydse Grieks-Romeinse wêreld gelewer is, kon bestaan het nie? Interessant genoeg het die outeurs van werke soos *Die Martelaarskap van Polikarpus* en *2 Makkabeërs*, asook ander outeurs soos Epicurus, Dionisius van Halicarnassus en Plutarch eerder die term *λόγος*, as *ἐπιστολή*, verkies om hulle werke te klassifiseer (Reed 1997:173).<sup>550</sup> 'n Voorkeur wat tog duidelik op 'n behoefte dui om sekere van hulle werke ietwat nader aan “toesprake” te tipeer, sonder om noodwendig die feit van die “briefgenre” te ontken. 'n Ander voorbeeld uit die antieke bronne wat op dieselfde onderliggende behoefte dui vind ons in die werk van Cicero: ‘You see, I have one way of writing what I think will be read by those only to whom I

---

<sup>550</sup> Vgl. ook Stirewalt (1993:18-20, 86).

address my letter, and another way of writing what I think will be read by many...’ (*Fam* 15.21.4; soos vertaal deur Reed 1997:173). Hierdie onderskeid wat Cicero tussen publieke en private briewe tref dui tog, hoewel op indirekte wyse, beslis daarop dat hy besef dat die voorlesing<sup>551</sup> van so 'n publieke brief na 'n ander (meer toespraak-gerigte?) karakter vra. Hoe dit ook al mag sy, dit wil wel voorkom asof dit sinvol en verstandig sou wees om sowel die waarde van die briefgenre, as die retoriek komplimentêr tot mekaar te beskou en nóg die een, nóg die ander ten koste van mekaar te beklemtoon.<sup>552</sup>

Om dus met die eienskappe van die retoriese tegniek, *exordium*<sup>553</sup>, soos dit in toesprake gebruik is, in gedagte na briewe te kyk behoort geen struikelblok te wees nie. Paulus se briewe was per slot van rekening tog bedoel om deur 'n

---

<sup>551</sup> Dat publieke briewe verseker voorgelees is, word veral bespreek op bl. 262 en 271.

<sup>552</sup> *Vgl.* hier veral die werk van Eriksson (1998:280-284), maar dan ook Murphy-O'Connor (1995:1-41, 64-101), Thiselton (2000:44-49), asook die werk van Bünker (1984).

<sup>553</sup> Op dié stadium is dit dalk nodig om te noem dat daar dikwels na retoriese tegnieke wat in die eerste deel van die antieke brief/toespraak gebruik word, verwys word as die *prooemium* of *principium*. Hierteenoor het Betz (1975:360) egter oortuigend aangetoon dat hierdie eintlik benamings is vir 'n sekere tipe van die *exordia*, waarvan die *insinuatio* byvoorbeeld weer 'n ander tipe is. (Terwyl eersgenoemde vir 'n meer 'Direct Opening' [:360] gebruik word en dan wel in gevalle waar die gehoor meer positief ingestel is, word die *insinuatio* weer in gevalle van 'n meer 'Subtle Approach' [:360] gebruik en dus 'n gehoor wat meer vyandiggesind is veronderstel - *vgl.* ook Thiselton 2000:93.) Aangesien hierdie ondersoek egter hoegenaamd nie daarop gemik is om al die verskillende tipes retoriese tegnieke en hulle moontlike verskillende benamings te debatteer nie, sal daar met die gebruik van die woord *exordium* volstaan word. Indien die leser egter meer sou belangstel kan onder andere Lausberg (1960:150ff) geraadpleeg word. *Vgl.* ook verder Quint *Orat* 4.1.42 en Cic *InvRhet* 1.15.1.

voorganger vir die gemeente voorgelees te word,<sup>554</sup> waarna dit na alle waarskynlikheid ook die gebruik was dat die gemeente hulleself met die inhoud sou vereenselwig deur “amen”<sup>555</sup> daarop te antwoord. Juis om hierdie rede is ook Malan (1993:562) dit eens dat retoriese gebruike van Paulus se tyd lig kan werp op sekere beklemtoning wat Paulus in sy brief, aangebied binne die karakter van 'n lewendige gesprek<sup>556</sup> met die gemeente, wou maak.

---

<sup>554</sup> Vgl. hier veral die voorkoms van ἀναγινώσκω in: 1 Ts 5:27, Ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς; Kol 4:16, καὶ ὅταν ἀναγνωσθῆ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῆ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνώτε; Ef 3:4, πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσιν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ; 2 Kor 1:13a, οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε. Vgl. ook Thiselton (2000:63), Anderson (1996:25), Malan (1993:562) en Kennedy (1984:5). Kennedy (1997b:47) wys dan ook daarop dat dit in Paulus se leefwêreld eintlik algemene gebruik was om literatuur aan 'n groep voor te lees, wat die boodskap dus as't ware net soos 'n “toespraak” sou “hoor”. Kennedy (:47) noem voorts, as bewys hiervoor, dat tientalle voorbeelde teruggevind kan word ‘...in the works of Dio Chrysostom, Aelius Aristides, Libanius, Himerius, Themistius [and] Synesius’.

<sup>555</sup> Lohse (1996:112) argumenteer dat veral 1 Kor 14:16 op so 'n moontlikheid dui: ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῆς [ἐν] πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμήν ἐπὶ τῇ σῆ εὐχαριστίᾳ; ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν.

<sup>556</sup> Thiselton (2000:63) wys daarop dat daar talle voorbeelde bestaan van ‘...“performance” of effective speech-acts’ deur die geskrewe teks as medium (:63). So haal Malherbe (1988:30-41) byvoorbeeld uit Pseudo-Demetrius aan (vgl. ook Reed 1997:175). Laasgenoemde het naamlik 21 verskillende modusse binne die antieke briefvorme opgespoor – almal met die doel om die betrokke aksie uit te voer: Ἐνὴν μὲν οὖν ἐστίν, οἷς ἐντετυχήκαμεν, ἐν χαί εἴκοσι...ἄλλος δὲ τῶν καθ' ἡμᾶς οὐδείς ἐπίκαιρος εἰς ἐπιστολικὸν τρόπον ἀνήκων τύπος. ἐπονομάζεται δ' ἕκαστος αὐτῶν ἀφ' ἧς ἐστίν ιδέας οὕτως· φιλικός, συστατικός, μεμπτικός, ὀνειδιστικός, παραμυθητικός, ἐπιτιμητικός, νουθετητικός, ἀπειλητικός, ψεκτικός, ἐπαινετικός, συμβουλευτικός, ἀξιωματικός, ἐρωτηματικός, ἀποφαντικός, ἀλληγορικός, αἰτιολογικός, κατηγορικός, ἀπολογητικός, συγχαρητικός, εἰρωνικός, ἀπευχαριστικός’ (:30; vgl. verder Thiselton 2000:63, asook Reed 1997:175-176 wat aantoon dat daar in Pseudo-Libanius selfs ander kategorieë aangetref word).

Vervolgens sou dit nodig wees om ons in kort te vergewis van die belangrikste eienskappe van die retoriese tegniek, bekend as *exordium*. Weer eens, aangesien hierdie geen poging tot volledigheid is nie, sou volstaan kon word met die opmerkings wat die Griekse filosoof, Aristoteles, met betrekking tot *exordia* gemaak het.<sup>557</sup> Hierdie opmerkings sal beslis voldoende wees om 'n redelike houvas op hierdie retoriese tegniek te kry, sodat ons 'n aanvoeling kan ontwikkel vir die wyse waarop Paulus sekere sake in sy dankseggingspassasie aanbied.

Die drie ter sake opmerkings van Aristoteles,<sup>558</sup> wat spesifiek op *exordia* betrekking het is die volgende:

---

<sup>557</sup> Sou die leser belangstel om meer oor Aristoteles se opmerkings oor retoriek te wete te kom, bied die boek van Cope (1867) steeds 'n goeie (inleidende) oriëntasie tot sy werke. Van die deeglikste studies wat egter oor Aristoteles se *Rhetorica* al die lig gesien het, bly seker steeds Perelman (1982), asook Perelman en Obrechts-Tyteca (1969) se werke. Oor Perelman en Obrechts-Tyteca se “The New Rhetoric” van 1969 skryf Cohen (1994:71-72) byvoorbeeld: ‘Indeed, one can read *The New Rhetoric* as an adaptation of Aristotle’s *Rhetoric* to the contemporary world of discourse and as an affirmation of its place as the foundational text of the discipline’ [telkens Cohen se kursiefdruk]. Litfin (1994:75) weer bied 'n interessante diskussie oor hoe dit gekom het dat Aristoteles onder die invloed van Isocrates by die retoriek betrokke geraak het. Hy wys in dieselfde bespreking ook daarop dat, hoewel Aristoteles verskeie werke oor die retoriek geskryf het, uiteindelik slegs sy *Rhetorica* behoue gebly het (vgl. veral Guthrie 1981:4, 49-65 vir 'n verdere bespreking hiervan). 'n Laaste opmerking is hier nodig, naamlik dat dit belangrik is om raak te sien dat Aristoteles sy *Rhetorica* nooit bedoel het as slegs 'n beskrywing van *Griekse* retoriek nie (hoewel Griekse voorbeelde gebruik is), maar wel as beskrywing van die universele fenomeen van retoriek (Anderson 1996:25; Kennedy 1984:10).

<sup>558</sup> Aangesien Van der Watt (1986:32-33) en Betz (1975:360) reeds intensiewe navorsing gedoen het om te bepaal watter opmerkings van Aristoteles enersyds relevant is tot die hele kwessie van *exordia* en andersyds ook bruikbaar is, gaan daar nie weer eens hier gepoog word om dit uitvoerig te beredeneer nie. Die bronverwysings na Aristoteles sal egter wel telkens vir duidelikheid

*Eerste ter sake opmerking:*

Aristoteles beveel aan dat in gevalle waar die gehoor se aandag reeds getrek is, die spreker sy toespraak sommer met die intrapslag al met 'n opsomming van die feite wat hy wil deurgee kan begin.<sup>559</sup> Aristoteles is dus van mening dat as die hoorders 'n idee het van waaroor die toespraak gaan, dan weet hulle reeds van die begin af wat hulle verder kan verwag. Volgens hom veroorsaak ongedefinieerdheid dat die hoorder aan allerhande ander dinge begin dink wat nie noodwendig behandel word nie.<sup>560</sup>

*Tweede ter sake opmerking:*

Aristoteles is oortuig dat die retoriese funksie van die eerste deel van 'n brief daarop gemik is om 'n spesifieke psigologiese “raamwerk”<sup>561</sup> by die hoorders te

---

aangetoon word. (Die volgende werke oor Aristoteles se *Rhetorica* kan gerus ook geraadpleeg word: Cope [1877], wat oor 'n bestek van drie volumes 'n kommentaar verskaf; Freese [1926], wat 'n vertaling van die werk gee; Grimaldi [1980-1988], wat binne 2 volumes 'n kommentaar saamgestel het; meer recent: Kennedy [1991], wat 'n vertaling met uitgebreide notas bied.)

<sup>559</sup> Vgl. Aristot *Rhet* 3.14.1: ...πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ' εἰσὶ, καὶ οἶον ὁδοποιήσις τῷ ἐπιόντι.

<sup>560</sup> Vgl. Aristot *Rhet* 3.14.6: ἐν δὲ τοῖς λόγοις καὶ ἔπεσι δεῖγμά ἐστι τοῦ λόγου, ἵνα προειδῶσι περὶ οὗ ἢν ὁ λόγος καὶ μὴ κρέμῃται ἢ διάνοια τὸ γὰρ ἀόριστον πλανᾷ ὁ δούσ οὖν ὥσπερ εἰς τὴν χεῖρα τὴν ἀρχὴν ποιεῖ ἐχόμενον ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ...

<sup>561</sup> Kennedy (1997a:14) wys daarop dat dit vir Aristoteles belangrik is dat die “emosie” van die hoorder ook “opgewek” moet word – 'n aksie wat Aristoteles met die gebruik van die woord *pathos* beskryf.



skep.<sup>562</sup> Die skrywer kan hierdie doel bereik deur een van drie dinge te doen: homself te bespreek;<sup>563</sup> oor die hoorders of teenstanders uit te brei óf deur die feite self te hanteer.<sup>564</sup> Hoe dit ook al sy, die onderwerp moet op só 'n wyse hanteer word dat dit òf die hoorder bevooroordeeld laat, òf met sodanige bevooroordeeling wegdoen.<sup>565</sup> Dit is dus duidelik dat die wyse waarop die *exordium* aangebied word berus op die stand van die verhouding wat die skrywer tot die hoorders het. Met hierdie verhouding as wegspringpunt word sekere materiaal dan versigtig geselekteer en op sodanige wyse aangebied dat dit die hoorders so positief as moontlik teenoor sowel die skrywer as die ter sake onderwerp sal stem.<sup>566</sup>

---

<sup>562</sup> Vgl. Aristot *Rhet* 3.14.7: ...τὰ δὲ πρὸς τὸν ἀκροατὴν ἔκ τε τοῦ εὐνοῦν ποιῆσαι καὶ ἐκ τοῦ ὀργίσει, καὶ ἐνίστε δέ ἐκ τοῦ προσεκτικὸν ἢ τοῦναντίου.

<sup>563</sup> Volgens Kennedy (1997a:14) gebruik Aristoteles dikwels die woord *ethos* wanneer hy na die skrywer se bespreking van homself verwys. Kennedy meen vervolgens dat Aristoteles waarskynlik veral hiermee bedoel dat die skrywer die uitdaging het om sy karakter as eg voor te hou aan sy gehoor. Op hierdie wyse sal die skrywer dan 'n verhouding van vertrou en insiklikheid tussen hom en sy gehoor kan genereer, met ander woord 'n “*ethos*” kan skep (vgl. Reed 1997:181).

<sup>564</sup> Vgl. Aristot *Rhet* 3.14.7: ...ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροατοῦ καὶ τοῦ πράγματος καὶ τοῦ ἐναντίου.

<sup>565</sup> Vgl. Aristot *Rhet* 3.14.7: ...ὅσα περὶ διαβολὴν λῦσαι καὶ ποιῆσαι.

<sup>566</sup> Geen wonder dat Kennedy (1972:3) retoriek later onder andere sou identifiseer as die ‘...art of persuasion...of all who aim at some kind of attitude change on the part of their audience or readers’. Kennedy (1997a:3-4) verwys later, in aansluiting by hierdie vroeëre stelling van hom, ook na die definisies van Plato en Aristoteles, wat steun verleen aan sy mening, wanneer hulle retoriek onderskeidelik definieer as *πειθοῦς δημιουργός*, ‘the worker of persuasion’ (Pl *Gorg* 453.a.2) en ‘the ability in each [particular] case to see the available means of persuasion’ (Aristot *Rhet* 1.2.1355.b.25-26 [telkens volgens Kennedy se vertaling]. (Interessant genoeg gee Quintilianus, nadat hy in sy *Institutio Oratoria* krities aan verskeie definisies van retoriek later as

Aristoteles aandag gegee het, 'n veel breër definisie van retoriek, naamlik *bene dicendi scientia* [*Orat* 2.15.34], of 'the knowledge of speaking well', waar "well" ook 'n morele faset tot die definiëring toevoeg, aangesien Quintilianus van mening is dat 'n orator geen goeie spreker kan wees indien hy nie self ook 'n "goeie" mens is nie; *vgl.* weer eens Kennedy 1997a:4 vir die vertaling.) Net so is dit tog ook die funksie van die Bybelteks om nie net *informatief* op die leser in te werk nie, maar juis ook *transformatief* – soos aangetoon deur Thiselton (1992:1-54, 558-620; 2000:41), Brown (1995:13-64) en Pickett (1997:58-74). Dit verg egter 'n tweede opmerking: skrywers kon selfs sover gaan as om hoorders, met goeie toepassing van retoriese beginsels, te oorreed om leuens op hierdie wyse te glo – 'n misbruik van die retoriek wat daartoe bygedra het om veral vir Plato uiters negatief teenoor die gebruik van retoriek te stem (*vgl.* veral Pl *Gorg* 449-480; *vgl.* verder ook: Gagarin 1994:48; Cole se werk in 1991; Schiappa se werk in 1991, asook *lg.* se werke in 1990:457-470 en 1992:1-15; Kennedy 1997a:3-4). Vir Aristoteles, Cicero en Quintilianus was dit egter weer belangrik om altyd steeds die belange van die waarheid te koester, selfs al word retoriese beginsels gebruik (Thomas & Webb 1994:18; Thiselton 2000:42; *vgl.* ook veral Quint *Orat* 2.14.5 en die hele 2.15). Uiteraard geld dit soveel te meer vir Paulus: hoewel hy, met voortdurende aanpassing, van die retoriese beginsels gebruik, lê die krag van sy briewe ten einde laaste nooit op enige ander plek as juis in die waarheid van dit wat hy proklameer nie, naamlik die Evangelie van die kruis (Thiselton 2000:43; Lohse 1996:115; Moores 1995:22). *Vgl.* ook Thiselton (1973:216): 'Paul enters the horizons of the Corinthians only in order to transform them. Thus our language-games...are placed...within the framework of the message of the cross. And this, in turn, conditions...the logic of their terms' [eie kursiefdruk]. Hieruit volg egter ook 'n derde belangrike opmerking: Paulus benut die retoriese tegnieke op só 'n wyse dat die gehoor deur die *saak* van die "kruis" geraak en getransformeer sal word – nooit gaan dit dus vir hom daaroor dat hy self deur dit wat hy skryf en die wyse waarop dit voorgedra word in die kollig moet verskyn, sodat hy gevolglik selftevrede sou kon toekyk op wat hý as mens/skrywer/"spreker" vermag het nie! Terwyl dit dikwels vir die destydse orators juis hieroor gegaan het, naamlik of *jý as briljante spreker* só 'n deurslaggewende effek op jou gehoor kon hê dat jy as't ware hulle "siel kon wegsteel" deur *jou* amper betowerende voordrag (*vgl.* veral Thomas & Webb 1994:9, 18-23 en De Romilly se werk in 1975, asook Pl *Phaedr* 261.a.7-9 wat hierby aansluiting vind deur retoriek te beskryf as 'n *ψυχαγωγία*, of 'n "leiding van die siel" en Kennedy 1991:283-288 se vertaling van *The Enconium of Helen* wat die geweldige mag van die *logos* beklemtoon: 'Speech is a powerful lord that with the smallest and most invisible body accomplished most godlike works...', *Hel* 8-14). Hiermee skaar ek myself dus teenoor Litfin (1994:155) wat 'n sterk saak daarvoor probeer uitmaak dat Paulus se spraak kwaliteite die hoeksteen van sy totale bediening

*Derde ter sake opmerking:*

Aristoteles wys laastens ook daarop dat dit wenslik is om die hoorders te probeer oortuig dat die onderwerp wat onder bespreking is eintlik hulle verantwoordelikheid is, aangesien hulle daarby betrokke is.<sup>567</sup> Deur dit te doen sal die skrywer dan daarin slaag dat die hoorders hulle op só 'n wyse by hom skaar dat die onderwerp wat bespreek word eintlik hulle saak word.<sup>568</sup>

Met betrekking tot al drie die bogenoemde opmerkings van Aristoteles is dit uiters belangrik om raak te sien dat hierdie opmerkings gewoon “riglyne” met betrekking tot die retoriese tegniek van *exordia* inhou (vgl. ook Van der Watt 1986:33).<sup>569</sup> Geen twee *exordia* sal ooit struktureel presies dieselfde lyk nie. Die wyse waarop 'n gehoor psigologies beïnvloed word verskil tog van situasie tot situasie. Cicero het al reeds beklemtoon dat *exordia* by beide die situasie en die

---

uitgemaak het en dat hy selfs angstig is om hierdie kwaliteit van hom, veral in 1 Kor 1-4, te verdedig teenoor sy kritici.

<sup>567</sup> Lausberg (1960:154) noem dit ‘...die Ansprechbarkeit des Publikums für unsere Sache.’

<sup>568</sup> Neem ons veral hierdie opmerking van Aristoteles, maar ook sy vorige twee oor die retoriek in ag, is dit te verstane dat Thiselton (2000:41) die afleiding maak dat “retoriek” as’t ware poog om die “hele mens” te adresseer: ‘...reason, emotions, desires, attitude, will, and action; not simply the addressee as mere mind.’ Die bedoeling is dus duidelik: die mens moet volledig “inkoop” by dit wat vir hom gebied word deur óf die orator, óf die briefskrywer.

<sup>569</sup> Nadat Carey (1994:26-44) 'n deeglike ondersoek geloods het van Aristoteles se aanwending van retoriese beginsels ten einde 'n gehoor te oorreed, kom hy tot die gevolgtrekking dat selfs Aristoteles ten minste bewus was van die feit dat 'n sekere narratief met al die beginsels daarin opgesluit meer as een effek kon hê (:43). Carey (:44) self kom tot die slotsom, wanneer hy die laaste sin van sy ondersoek só stel: ‘Like all schemata, it is useful as a rough guide only.’!

doel van die skrywer aangepas word (vgl. ook Betz 1975:360 en Lausberg 1960:160.) Hiermee saam is dit egter ook waar dat alle *exordia* wel te make het met die psigologiese toestand van die gehoor en in dié sin maak dit die kriteria vir *exordia* sowel vaag as spesifiek (Van der Watt 1986:33)!

Met die retoriese tegniek, *exordium*, in gedagte wat normaalweg die mees prominentste in hierdie deel van 'n brief/toespraak gefigureer het, kan daar nou gekyk word na die riglyne wat Paulus in sy dankseggingspassasie wou deurgee met die oog op die res van sy brief aan die Korinte gemeente.

### **C.3 Die begrip *κοινωνία* en die “dankseggingspassasie”**

Allereers sou die breë gedagteverloop van 1 Kor 1:4-9 as volg weergegee kon word:

- God moet gedank word vir die genade, vergestalt in Jesus self (v4, *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*).
- Hierdie genade is deur Jesus in die verlede betoon, word steeds betoon en sal nog in die toekoms ook betoon word (vv5-8, *ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν, ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ]*).
- Die dankbaarheid word deur God se getrouheid gewaarborg (v9a, *πιστὸς ὁ θεός*).

- Soos die genade in Jesus gevestig is, so is ook die gelowiges in Jesus gevestig (v9b, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν)!

Met hierdie voëlvlug-oorsig oor die teks kan die volgende detail opmerkings gemaak word ten einde 'n werkbare tematiese verloop bloot te lê.<sup>570</sup>

1 Kor 1:4 *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

- Vv4-8 het slegs een hoofwerkwoord, *εὐχαριστῶ*,<sup>571</sup> met *τῷ θεῷ μου* as die direkte voorwerp en *περὶ ὑμῶν* as die indirekte voorwerp, terwyl die rede vir die danksegging, naamlik *τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ*, wat met *ἐπὶ*<sup>572</sup> ingelei word *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* gerealiseer het.<sup>573</sup> Fascher (1988:84) bevestig dit as hy sê dat die danksegging wel die Korintiër gemeente (*περὶ ὑμῶν*) betrek, maar dat die gronde vir die dank nie in hulle besondere prestasies of hulle prysenswaardige ontwikkeling lê nie. Intendeel, die gronde vir hierdie dank lê geheel en al in die

---

<sup>570</sup> Dit is veral die moeite werd om Malan (1993:564-565) se artikel hiermee te vergelyk.

<sup>571</sup> Met *εὐχαριστῶ* in die teenwoordige tyd word die voortgaande aard van hierdie danksegging teenoor Christus verwoord – 'n danksegging wat by elke geleentheid (soos 'n goeie gewoonte) moet geskied (Thiselton 2000:89; Collins 1999:57).

<sup>572</sup> Dat *ἐπὶ* saam met die datief, *τῇ χάριτι*, die motivering vir die danksegging verskaf, word deur min betwyfel - vgl. o.a. Thiselton (2000:89-90); Conzelmann (1975:26).

<sup>573</sup> Hoewel dit somer vroeg-vroeg reeds duidelik is, sal dit aanstons deur die ontleding van vv4-9 bevestig word dat Fee (1987:36) beslis reg was toe hy raakgesien het dat hierdie danksegging veel duideliker gedefinieer word as die ander dankseggings van 1 en 2 Tessalonisense, asook sommige van die latere weergawes.

Godsgenade wat sonder verdienste die Korinte gemeente in Christus Jesus toegeval het.<sup>574</sup>

Conzelmann (1975:26) voer dié redenasie verder as hy die stelling maak dat *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in die eerste plek met die aoristus *δοθείση*<sup>575</sup> en nie met *ὑμῶν* verbind moet word nie. Dit slaan ook een of ander vorm van mistiese eenheid die nek in – dit is die Christus *extra nos* wat bedoel word (:26; vgl. ook Schrage 1991:114). Dit impliseer egter nie 'n verwydering tussen “Gewer” en “genadegawe” nie, intendeel: dit bevestig dit eintlik net! Schrage (:114) stel dit sterk dat Gewer en genadegawe nooit van mekaar geskei kan word nie – in die gawe bly die Gewer tog teenwoordig. Schrage (:114) maak 'n punt daarvoor uit dat *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, soos in 1:2, naas die instrumentale ook 'n lokale nuanse het: genade word *deur*, maar ook *in* Christus geskenk – beide is met mekaar ineengevleg! Fee (1987:36) voer die fokus wat tot hiertoe op God en Christus geval het tot 'n brandpunt as hy sê dat die hele danksegging ‘God-oriented’ en ‘Christ-centered’ is (vgl. ook Wendland 1972:16).<sup>576</sup>

Uiteraard is dit laastens opvallend dat Paulus dié danksegging slegs met *genade* verbind en nie ook met *geloof*, *liefde* en *hoop* soos hy meesal doen nie.<sup>577</sup> Tog

---

<sup>574</sup> Vgl. veral Thiselton (2000:90); Wolff (1996:20-21); Schrage (1991:114-115).

<sup>575</sup> Die karakter van die *χάρις* as 'n vrye gawe word in elk geval onderstreep deur die passief van *δίδομι* te gebruik (vgl. ook 2 Kor 8:1b, *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δεδομένην*; Rm 12:6b, *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα*; Gl 2:9a, *καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν μοι*).

<sup>576</sup> Thiselton (2000:90) bevestig dit verder wanneer hy daarop wys dat daar 10 verwysings na *Χριστός* in die eerste 10 verse van 1 Korintiërs alleen is!

<sup>577</sup> Vgl. bv. Kol 1:4-5a, *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*; 1

moet erken word dat hierdie versuim nie noodwendig beteken dat geloof, liefde en hoop by die lesers ontbreek nie. Dit word bevestig as vergelykende gedeeltes soos 2 Kor 8:7a byvoorbeeld in ag geneem word waar saam met *λόγος* en *γνώσις* ook *πίστις* en *ἀγάπη* genoem word: *Ἄλλ' ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε, πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ καὶ τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπη* (vgl. ook Fee 1987:38).

Hiermee saam moet die moontlikheid egter ook in ag geneem word dat Paulus, 'n man wat dikwels getuig van die groot genade wat eens aan homsêlf betoon is ten spyte van sy eie ontrouheid (1 Tm 1:13a en 16<sup>578</sup>), dalk nou graag wil hê dat die Korinte gemeente ook 'n slag diep onder die indruk van God se genade (*τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ*) moet kom (vgl. ook Pop 1965:14 en Fee 1987:37). Moontlik sou Paulus selfs graag wou byvoeg: genade, terwyl julleself ontrou is – net soos wat ek ook eens was! Iets wat hy moontlik kon bedoel het, maar uiteraard nie sal doen nie in ag genome die gedagte dat Paulus op dié stadium eerder sal poog om 'n positiewe psigologiese “raamwerk” vir die lesers te skep.<sup>579</sup> Verder: aangesien die lesers reeds bekend is met Paulus en beslis bewus is van die omstandighede waarbinne God hom geroep het, is Paulus wys deur sekere materiaal (genade) te selekteer en ander (ontrouheid) vir eers weg te laat – selfs al sou die lesers dit dalk self byvoeg (vgl. opmerking twee van Aristoteles oor *exordia* – bl. 273-274)!

---

Ts 1:3a, *μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος*. Vgl. ook Schrage (1991:113).

<sup>578</sup> 1 Tm 1:13a, *τὸ πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν* en 16, *ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠλεήθην, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ἐνδείξῃται Χριστὸς Ἰησοῦς τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον*.

<sup>579</sup> Vgl. Schrage (1991:115) wat bevestig dat Paulus op dié stadium hom nog daarvan weerhou om korrektiewe op die gemeente se leer en lewe aan te bring.

*Vers 4 sou dus as volg opgesom kon word:*

Paulus dank God vir genade wat in en deur Christus Jesus vir die Korinte gemeente gerealiseer het. Sonder dat daar van enige mistiese eenwording sprake is plaas hierdie genadegawe die gemeente en Christus wel in 'n uiters spesiale verhouding. Dit gee die gemeente rede om spesiaal te voel, maar ook dit word onmiddellik in perspektief gestel omrede die gemeente die posisie as genadegawe uit God se hand glad nie verdien het nie. Daarom dan ook die groot dankbaarheid wat soos 'n goue draad deur al ses verse (vv4-9) loop.

*Soek ons na 'n onderliggende κοινωνία-dinamiek soos in vv1-3 kom die volgende aan die lig vanuit v4:*

Paulus sluit baie duidelik by die κοινωνία-dinamiek aan wat hy reeds in vv1-3 gevestig het. Net soos wat die afsondering in vv1-3 in en deur Christus plaasgevind het,<sup>580</sup> realiseer die genade waarvan nou in v4 sprake is weer eens in en deur Christus. Christus staan dus ook in hiërdie κοινωνία-dinamiek absoluut sentraal! Dieselfde moeite word ook hier gedoen om die κοινωνία-dinamiek tussen God en deelgenoot as uiters intens, persoonlik en spesiaal voor te stel – vgl. byvoorbeeld presies dieselfde voorkoms van die ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ-begrip (v4) as in v2a, τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Nog 'n κοινωνία-beginsel wat in vv1-3 sterk gefigureer het, naamlik dat die insisiatief in die κοινωνία-dinamiek uit

---

<sup>580</sup> Vgl. die bespreking hierbo op bl. 251-252.



en uit by God lê,<sup>581</sup> kom hier net so sterk, indien nie nog meer prominent nie, na vore: net soos dit God is wat in die eerste plek in vv1-3 gelowiges vir Homself roep en aan Christus Jesus verbind, so is dit ook hier in v4 weer Hý wat die genade gee!

1 Kor 1:5-6 ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν.

➤ Hierdie rede vir danksegging (die genade van God), word na die epeksegetiese ὅτι in vv5-6 verder uitgebrei<sup>582</sup> en wel soos dit reeds in die **verlede** die Korinte gemeente toegeval het. Dat die toedeel van hierdie πλουτίζω in die aoristus staan bevestig die voldonge feit daarvan (Pop 1965:15). Verder, deurdat die gemeente hierdie “rykdom” wat hulle reeds toegeval het beslis as 'n genadedaad moet sien word enersyds bevestig deurdat ἐπλουτίσθητε in die passiewe vorm is<sup>583</sup> en andersyds deurdat ἐπλουτίσθητε met ἐν αὐτῷ opgevolg word (Conzelmann 1975:26). Dit is met ander woorde nie om dowe neutre dat αὐτῷ hier in v5 die ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ van v4 ego nie: nooit mag daar enige twyfel daaroor bestaan dat die genade van God die gemeente op geen ander manier, as juis in Christus Jesus, verryk nie. Volgens Schrage (1991:114) word die temas van v4 hierdeur opgeneem en uitgebou: net soos die genade, so is ook die “rykdom” sonder Christus onmoontlik – dit word *deur* Christus bewerk (instrumentaal) en dit bly

---

<sup>581</sup> Vgl. die bespreking soos op bl. 278-279.

<sup>582</sup> So bevestig deur: Thiselton (2000:90); Collins (1999:56).

<sup>583</sup> Schrage (1991:115) sê dat hierdie πλουτίζω 'n daad van God self is en indien dit van mense sou afhang, dit glad nie sou realiseer nie. Gewoon die samehang tussen verse 6 en 7 bevestig dit ook. Ook Collins (1999:62) sien ἐπλουτίσθητε as 'n goddelike passief. Vgl. verder Thiselton (2000:91).

aan Christus gebonde, sodat mens slegs *in* Hom daaraan deel kan hê (lokaal).<sup>584</sup> Alle kanse op selfvoldaanheid deur die Korinte gemeente is dus ook hierdeur ontnem!

Dat die gemeente *ἐν παντί* ryk gemaak is en dan as voorbeelde hiervan gekies word om spesifiek *λόγος* en *γνώσις*<sup>585</sup> uit te sonder, was vir baie nog altyd 'n raaisel gewees. Schrage (1991:115) som dit egter goed op as hy sê: 'Hält man den Inhalt nicht für eine blosser captatio benevolentiae, konnte Paulus aber kaum treffender zwei Geistesgaben herausgreifen, die sich in Korinth tatsächlich in reichem Masse finden und hoch im Kurs stehen.'<sup>586</sup> Ook Fee (1987:38) meen dat Paulus dié twee genadegawes uitsonder omrede dit *besonder opmerklik* in die Korinte gemeenskap was.<sup>587</sup>

Thiselton (2000:91) lewer hiermee saam 'n belangrike bydrae wanneer hy opmerk dat Paulus dus nie die ter sake genadegawes as sulks kritiseer nie, maar dat hy wel 'n regstelling wil maak ten opsigte van die gelowiges se houding jeens hierdie gawes en hulle misbruik daarvan. Maar dan is Thiselton (:92) verder net so reg,

---

<sup>584</sup> *Vgl.* ook bl. 279.

<sup>585</sup> Aangesien dit in terme van die huidige ondersoek nie nodig is om die presiese aard en inhoud van hierdie twee genadegawes nou volledig te bespreek nie, word die leser verwys na Thiselton (2000:91-93), Barrett (1971:36-37) en verder ook Schmithals (1971:229).

<sup>586</sup> *Vgl.* ook Thiselton (2000:91) en o.a. 1 Kor 12:8, *ὃ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα.*

<sup>587</sup> Wendland (1972:16) gaan na my mening egter te ver, wanneer hy sê dat in hierdie *λόγος* en *γνώσις* eintlik die hoofteema van die Korinte brief weerklink en dat dit soos 'n goue draad van 1:18 (*Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζόμενοις ἡμῶν δύναμις θεοῦ ἐστίν*) tot hoofstuk 15 deur die brief loop.

wanneer hy kort hierna opmerk dat Paulus nie hier in die exordium reeds sal begin om die gemeente te kritiseer nie. Daarom is nóg 'n bespreking van die presiese inhoud van die “rykdom”, nóg die gelowiges se hantering daarvan op dié stadium vir Paulus vreeslik belangrik nie. Veel belangriker is dat die leser nou eers moet raaksien *hoe* hulle hieraan deel gekry het. Dit is met ander woorde nodig dat die leser reg van die begin af die regte perspektief moet kry: die “rykdom” is te danke aan die Here Jesus Christus en nié aan hulleself nie. Fee (1987:38) sê dat Paulus die Korinte gemeente se fokus as’t ware heroriënteer van hulle genadegawe af na God wat dit aan hulle gegee het en na Christus, in Wie dit beskikbaar gestel is – 'n redenasie wat natuurlik aansluit by sy vorige stelling dat hierdie hele danksegging van Paulus eintlik ‘God-oriented’ en ‘Christ-centered’ is (:36; *vgl.* bl. 279)!

Om meer spesifiek te wees: hierdie “rykdom” is ontsluit in τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ.<sup>588</sup> Anders gestel: die genadegawes (“rykdom”) is eintlik die *bewys* van die feit dat τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ wat Paulus aan hulle gebring het eg is (*vgl.* Fee 1987:40-41).<sup>589</sup> Dit impliseer natuurlik ook dat ἐν ὑμῖν veel eerder met “onder julle” of “in julle midde”, as met “in julle”, vertaal moet word (:41).

---

<sup>588</sup> *Vgl.* ook Schrage (1991:117) hieroor: ‘Die charismatischen Phänomene sind auch in Korinth nicht wie ein *deus ex machina* senkrecht von oben in die Geschichte hineingeplatzt, aber auch nicht automatisch aus natürlicher Begabung hervorgewachsen. Sie sind dort entbunden worden, wo das Christuszeugnis laut geworden ist und Menschen bezwungen hat, weil in diesem Zeugnis der Herr selbst befreiend und beschenkend, aber auch begrenzend und beschlagnehmend präsent ist’ [Schrage se kursiefdruk].

<sup>589</sup> “Die Boodskap” (p524) se vertaling van v6 strook hiermee: ‘Dat wat ek vir julle oor Jesus vertel het, waar is, kan in julle lewe gesien word.’

Die semantiese domein van *μαρτύριον* is hier met ander woorde nie soseer in die forensiese sin van die woord nie, maar dit sou eerder beskryf kon word as alternatiewe gebruiksmoontlikhede vir *εὐαγγέλιον* (1:17), *λόγος* (1:18 en 2,4) en *κήρυγμα* (1:21-23), sonder om uiteraard sy eie selfstandige betekenis hierdeur in te boet (Schrage 1991:118; vgl. ook Fee 1987:40).<sup>590</sup> Wie met ander woorde reageer op die *μαρτύριον* (getuienis/verkondiging/Evangelie<sup>591</sup>) van die Here Jesus Christus, deel in die rykdom van genadegawes wat daarin opgesluit is, maar diegene wat dit verwerp stel hulle bloot aan die oordeel wat op sodanige negatiewe keuse sal volg.

*Verse 5-6 sou dus as volg opgesom kon word:*

Deurdadig die gemeente positief gereageer het op die verkondiging van die Evangelie, het hulle op geen ander manier as slegs in en deur Christus reeds onverdiend deel gekry aan 'n rykdom van genadegawes, onder andere die gawes van woord en kennis. Hieroor bestaan daar geen twyfel nie. Verder is dit dan ook juis hierdie gawes wat die egtheid van die verkondigde Evangelie bevestig. Oor dit alles kan die gemeente mos nie anders nie as om dankbaar te wees!

*Soek ons weer na 'n onderliggende κοινωρία-dinamiek soos in vv1-4 kom die volgende aan die lig vanuit die voorafgaande bespreking van vv5-6:*

---

<sup>590</sup> Vgl. ook die voorkomste in ander *prooemium*: 1 Ts 1:5a, ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον; Rm 1:9, μάρτυς γὰρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ὃς λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνεῖαν ὑμῶν ποιῶμαι; Fil 1:5a, ἐπὶ τῇ κοινωρίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Vgl. veral ook O'Brien 1975:144-155.

<sup>591</sup> Vgl. ook Pop 1965:16 wat *μαρτύριον* identifiseer met die 'prediking van het Evangelie'.

Hoewel Paulus weer eens by die *κοινωνία*-dinamiek soos hy dit tot op hede bekend gestel het aansluit, is daar tog ook 'n ander element wat hier na vore kom, naamlik dat dit eintlik vir enigeen moontlik is om deel van hierdie baie spesiale *κοινωνία*-dinamiek te word. Hierdie is dus beslis nie 'n eksklusiewe verhoudingsruimte nie. Dit is juis inklusief van aard: die vraag is net of daar positief op die verkondiging van die Evangelie gereageer gaan word al dan nie. Elkeen wat positief reageer word dan in en deur Christus, wat steeds sentraal staan, deel van hierdie spesiale *κοινωνία*-verhoudingsruimte en ontvang die rykdom van genadegawes. In 'n sekere sin is die genadegawes dus eintlik die “sigbare” kant van 'n andersins “onsigbare” *κοινωνία*-dinamiek. Daar waar mens dít waarneem kan mens seker wees van 'n egte *κοινωνία*-dinamiek. Hierdie keuse van die mens om te reageer op die verkondiging van die Evangelie al dan nie beperk egter in geen opsig die vrye inisiatief van God in terme van roeping, afsondering van mense en die skenk van genade in en deur Christus nie. Dit is waarskynlik juis hier in die *κοινωνία*-dinamiek, tussen God se roeping, afsondering en genade aan die een kant en die mense se keuse om te reageer aan die ander kant, waar daar altyd 'n ietsie van 'n misterie in opgesluit sal lê. Oor twee sake rakende Paulus se aangebode *κοινωνία*-dinamiek bestaan daar dus tans geen twyfel oor nie: van selfvoldaanheid, maar ook van eksklusiwiteit, is daar in hierdie besonderse *κοινωνία*-dinamiek geen sprake nie!

1 Kor 1:7 ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

- Vers 7 skets nou weer, ingelei deur ὥστε, die gevolg van die genade (rede tot danksegging) vir die Korinte gemeente in die **hede**. Hoewel veral v7b,

*ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 'n duidelike eskatologiese uitkyk het, val die klem steeds op die lesers se omstandighede in die *hede*. Die genadegawes (*χαρίσματι*<sup>592</sup>) wat die Korinte gemeente nou reeds het (nie in kort kom nie<sup>593</sup>) moet by hulle 'n lewende hoop wek om in die hede voluit te leef en 'n verskil te maak, terwyl hulle uiteraard tegelykertyd ook *wag* op *τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Thiselton 2000:98-99). Vergelyk ook Schrage (1991:119) se opmerking oor *ἀπεκδεχομένους*: ‘Die Partizipialbestimmung *ἀπεκδεχόμενοι* ist weder konsekutiv noch final aufzulösen, sondern bringt eher modal oder konditional *die Gleichzeitigkeit zum Ausdruck*’ [eie kursiefdruk]. Conzelmann (1975:28) bevestig hierdie eskatologiese spanning tussen die “reeds” en “nog nie”<sup>594</sup> as hy dit duidelik maak dat die besit van *χαρίσματα* steeds nie die realisering van die eskaton is nie, maar wel 'n smagting na wat *sal wees*!

---

<sup>592</sup> Vir verdere bespreking van die aard van die *χάρισμα* - *vgl.* Thiselton (2000:97-98); Conzelmann (1965:402-406); Bittlinger (1967:20).

<sup>593</sup> *Vgl.* Thiselton (2000:97), Wolff (1996:22), Fee (1987:41), Conzelmann (1975:27) en Schrage (1991:119) wat almal argumenteer dat dit die beste is om, *μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι*, te vertaal as “in geen genadegawe kort kom nie”.

<sup>594</sup> Saam met Conzelmann is daar tientalle wat dieselfde gedagte op die een of ander wyse en met verskillende beelde bevestig - *vgl.* veral (ook vir 'n voortgaande bespreking van die eskatologiese spanning by Paulus): Thiselton (2000:99); Thiselton (1978:510-526); Whiteley (1974:126-127); Sampley (1991:5-34). *Vgl.* ook Kümmel (1957), en Ladd (1957:268-273) wat, soos Thiselton (2000:99), uitlig dat hierdie dubbele eskatologie as 'n verenigende faktor in alle Nuwe-Testamentiese geskrifte beskou kan word. Om hierdie verwysings af te sluit sou dit beslis nodig wees om na die groot werke wat Cullmann (1951 en 1967) op die gebied gedoen het te verwys en saam met Thiselton die volgende frase uit Cullmann (1951:75) aan te haal: ‘Man *is that which he will become* only in the future...already sinless, already holy, although this becomes reality only in the future’ [Cullmann se kursiefdruk]!

Opvallend is die feit dat die resultaat van die genade beskryf word deur v5 in 'n negatiewe vorm te herhaal, *ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι* (Conzelmann 1975:27). Deur dit te doen word sekerheid aan ten minste twee sake verleen. Eerstens: hier word nie net breedweg aan die enkele groot genadegawe van die verlossingsdaad gedink wat nie by die lesers ontbreek nie, maar Paulus het beslis (soos in v5) spesifieke gawes in gedagte (Fee 1987:42). Tweedens: deur vv5 en 7 so stilisties, met 'n tese en antitese, aan mekaar te koppel word alle onsekerheid uit die weg geruim dat Paulus nie bedoel het dat die lesers slegs *λόγος* en *γνώσις* as genadegawes ontvang het en in alle ander gawes tekort skiet, gewoon omrede hy dit nie spesifiek in v5 genoem het nie.

Die uitnemende voorreg om in geen genadegawe te ontbreek nie sal egter van nul en gener waarde wees indien dit nie êrens op 'n definitiewe punt in die toekoms uitloop op *τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* nie. 'n Gebeurtenis wat só opvallend sal wees dat dit verseker deur niemand gemis sal kan word nie – dit sal inderdaad ‘...cosmic, public and glorious’ wees (Thiselton 2000:100)!<sup>595</sup> Daarom behoort en mag hierdie oomblik nie vir die leser negatiewe angns inhou nie, maar is dit veronderstel om by hulle 'n positiewe verlange en afwagting (*ἀπεκδεχομένου*<sup>596</sup>) te skep. Al die genadegawes, waaruit reeds in die *hede* voordeel geput kan word, maak dus die afwagting na die verholde

---

<sup>595</sup> Vgl. verder Collins (1999:64); Héring (1962:3).

<sup>596</sup> Paulus gebruik die werkwoord *ἀπεκδέχομαι* slegs in eskatologiese kontekste waar met verwagting uitgesien word na die einde (wederkoms) (Fee 1987:42). Vgl. ook Gl 5:5, *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*; Rm 8:19, *ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται*; Fil 3:20, *ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*.

openbaring van die Gewer daarvan eintlik net meer intens.<sup>597</sup> Schrage (1991:120-121) is dus heeltemal reg as hy sê dat daar in die eskaton geen soteriologie sonder Christologie is nie; geen heil sonder die wederkoms van die Here Jesus nie – sonder die parousie is die heilsgeskiedenis inderdaad vir Paulus onvolledig en onafgerond. Daarom is dit eintlik geen wonder dat Paulus die eskatologiese tema tot reg aan die einde van die Korinte brief laat geld nie: *μαράνα θά*, 16:22b (Merklein 1992:91)!

*Vers 7 sou dus as volg opgesom kon word:*

Weer eens kan die gemeente dankbaar wees dat hulle tans in geen genadegawe tekort skiet nie. Soveel te meer rede om met entoesiastiese verlange uit te sien na die terugkoms van die Here Jesus Christus.

*Soek ons voort na steeds meer klarigheid oor die nou al, duidelike, onderliggende κοινωνία-dinamiek soos in vv1-6, kan ons die volgende elemente identifiseer vanuit die voorafgaande bespreking van v7:*

Steeds is Paulus besig om te bou aan dit wat hy reeds in die vorige verse oor die κοινωνία-dinamiek laat blyk het. Weer maak hy dit duidelik dat gelowiges wat positief op die verkondiging van die Evangelie gereageer het en nou deel het aan hierdie spesiale κοινωνία-dinamiek, reeds nou in die hede eintlik aan geen genadegawe tekort skiet nie. Maar dan maak Paulus tog ook 'n punt daarvan dat dit nie op sigself die κοινωνία-dinamiek nou reeds volmaak maak nie. Die heerlike rykdom in genadegawes waarin gelowiges nou reeds mag deel wakker eintlik juis 'n lewende verwagting aan na dit wat nog kom. Dit moet maak dat hulle

---

<sup>597</sup> Vgl. verder veral Von der Osten-Sacken (1977:176-199).



binne hierdie *κοινωνία* en vanuit dit voluit leef met die oog op dié dag wanneer die *κοινωνία*-dinamiek in sy volle intensiteit sal geld. Daardie dag wanneer die sluier weer weggeneem sal word van die nou nog verhulde, sentrale Christus. Mens sou dus kon sê dat Paulus eintlik hier die energiebron van die *κοινωνία*-dinamiek beskryf het: nie alleen Christus se genadegawes in die hede nie, maar ook sy koms in die toekoms stel die gelowiges in staat om aan hierdie spesiale *κοινωνία*-dinamiek te bou.

1 Kor 1:8 *ὅς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ].*

- Ingelei met ὅς bevestig v8 dat die danksegging teenoor God ook in die **toekoms** sal voortduur, aangesien die genade, gegrond in Christus, tot aan die einde, op *τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, sal geld.<sup>598</sup> Dit is opmerklik dat daar geen sekerheid bestaan of die betreklike voornaamwoord, ὅς, aan die begin van v8 op Christus of God betrekking het nie (vgl. ook Schrage 1991:121; Thiselton 2000:101)! Hoewel dit wil voorkom asof die mees logiese antesedent *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* is, aangesien dit ὅς direk voorafgaan in v7, voer Fee (1987:44) byvoorbeeld drie goeie redes aan waarom dit eerder God moet wees.<sup>599</sup> Sonder om dié redes van nader te bekyk en in 'n lang debat oor die twee ter sake moontlikhede te verval, wil dit tog voorkom asof Schrage (:121) 'n uitstekende

---

<sup>598</sup> Vgl. verder 1 Ts 5:23, *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὅλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη; Fil 1:10, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ᾗτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ.*

<sup>599</sup> Vgl. so ook Pop (1965:17); Weiss ([1910] 1977:10); Conzelmann (1975:28). Ander, soos Meyer (1892:20), kies weer vir Christus.

kompromie bied.<sup>600</sup> Hy beredeneer dat Paulus, sonder om in 'n totale versmelting te verval (vgl. 15:28), tog die handeling van God en Christus dikwels so eng met mekaar verbind dat dit uiteindelik nie die moeite werd is om hare te kloof oor Wie presies nou die Christene tot met die verskyning van die Here Jesus bewaar nie.<sup>601</sup>

Oor die stelling dat hierdie danksegging tot in die toekoms sal voortduur moet nou 'n paar opmerkings gemaak word. Hoewel die eerste deel van v8a, *καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς*, daarop dui dat God die Korinte gemeente nie in die steek sal laat nie<sup>602</sup> en dus ook op die *hede* betrekking het, is die aangrypende tog juis dat hierdie “stelling” veral ook ten opsigte van die *toekoms* (*ἕως τέλους*<sup>603</sup>) vir die gemeente sekuriteit inhou! Hierdie afleiding is dit ook eens met Thiselton (2000:101), wat saam met Roberts (1986:29-35) en Von der Osten-Sacken (1977:176-199) daarop wys dat Paulus dikwels<sup>604</sup> 'n eskatologiese tema kies om

---

<sup>600</sup> Thiselton (2000:101) gaan met Schrage akkoord.

<sup>601</sup> Vgl. ook 1 Ts 3:11-13, *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύνει τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς· ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς, εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἀγίων αὐτοῦ [ἀμήν].*

<sup>602</sup> Die Boodskap se vertaling lui só: ‘...Hy sal julle nie in die steek laat nie. Hy sal vir julle enduit gee wat julle moet hê... (vgl. ook Pop 1965:18 se keuse vir: ‘niet in de steek zal laten’).

<sup>603</sup> Ook Thiselton (2000:101) wys daarop dat *ἕως τέλους* toekomsgerig is en meer nog, ook vooruitwys na *τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ]*.

<sup>604</sup> Vgl. bv. Fil 1:10, *εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ; 1 Ts 1:10, καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης* en 2 Ts 1:6-10 – veral v10, *ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ καὶ*

die oorgang na die hoofbetoog van die brief te maak. Dat die toekoms in dié vers wel die primêre klem dra word finaal duidelik sodra v8b in ag geneem word: *ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ]*. Beide die frases “ἀνεγκλήτους” en “τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ]” verteenwoordig eskatologiese terminologie. Conzelmann (1975:28) maak veral 'n saak daarvoor uit dat die term “Dag van die Here” 'n eskatologiese uitdrukking is, afgelei van die Ou-Testamentiese “Dag van Yahweh”, *יְהוָה יוֹם*. Saam met Bruce (1971:31) kan dus gesê word dat hier 'n Christologiese inhoud aan die Ou-Testamentiese “dag van die Here” gegee is (vgl. ook verder Schrage 1991:122). Net so meen Conzelmann (1975:28) is *ἀνέγκλητος* ook 'n eskatologiese term, aangesien die gelowiges se blaamloosheid eers ten volle uitkristalliseer met die eindoordeel, wanneer die Regter sy finale uitspraak<sup>605</sup> lewer om alles in die skepping reg te stel.<sup>606</sup>

Belangrik ook om raak te sien dat hierdie toekomsuitspraak nie maar net 'n ‘Wunschsatz’ is nie, maar veel eerder ‘einer prophetische Aussage’ (Fascher 1988:86) en derhalwe ook die nodige gewig dra. Ook Conzelmann (1975:28) meen dat Paulus hier beslis nie maar net 'n wens uitspreek nie, maar veel eerder 'n vaste sekerheid (vgl. verder ook Schrage 1991:121). Hoewel Fee (1987:43) nie

---

*θαυμασθῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν, ὅτι ἐπίστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ’ ὑμᾶς, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.*

<sup>605</sup> Thiselton (2000:102) lê veral daarop klem dat *ἀνέγκλητος* eerder met God se finale uitspraak te make het as met die mens se morele kondisie. Dit bevestig die toekomsgerigtheid van hierdie vers uiteraard net meer.

<sup>606</sup> Vgl. veral Thiselton (2000:102) wat tereg aantoon dat God nie maar net belonings of straf uitdeel met die finale uitspraak nie, maar hef hulle, wat deur sy genade blaamloos gebly het, op tot hul regmatige posisie en sorg tegelykertyd dat die goddeloses hulle regmatige plek vind. Vgl. verder Moltmann (1974:256-266 en 1990:334-340) en Schrage (1991:122-123).

teenoor Fascher en Conzelmann stelling inneem nie, belig hy tog 'n effense ander perspektief wanneer hy meen dat hierdie toekomsuitspraak deel vorm van 'n tipe 'prayer-report', ook dan nie bloot as 'n 'wish-prayer' nie, maar een met 'n 'strong affirmation'. Hy maak dié stelling op grond van die opvallende ooreenkoms wat v8 met die gebed in 1 Ts 3:13 het: *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνη ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἀγίων αὐτοῦ [ἀμήν].* Hoe dit ook al sy, v9 bevestig wat by almal deurskemer, naamlik dat die bewaring van die gelowiges in die toekoms geen twyfelagtige saak is nie – dit is vasgeanker in God's trou (vgl. ook Wendland 1972:17)!

Soos v7 dus nie alleen op die hede nie, maar ook op die toekoms betrekking het, het v8 weer nie net op die toekoms nie, maar ook op die hede betrekking. Van die lesers word derhalwe verwag dat hulle moet erken dat hulle in 'n spanning tussen die “reeds” en die “nog nie” leef en dat aan beide ewe veel erkenning gegee moet word. Enersyds moet hulle besef dat hulle beslis nog nie “gearriveer” het nie, maar dan behoort hulle darem *όόκ* (vertroostend) raak te sien dat die verborgenheid van die Here tot met die parousie nie beteken dat Hy maar net afsydig op die hemeltron verkeer nie (Schrage 1991:121)! Ons sou dus inderdaad saam met Wendland (1972:16) kan stem dat in die verwysings na *τῆν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ]* die spanning tussen die “reeds” en “nog nie” in die regte lig tree. Die hede van die gemeente word met ander woorde daardeur gekleur dat hulle op die wederkoms van hulle Here wag, sodat gesê kan word dat die gemeente van die Gees die wagtende gemeente is (:16)!

*Vers 8 sou dus as volg opgesom kon word:*

In en deur Christus sal God die gemeente ook in die toekoms nooit in die steek laat nie. Dit is 'n feit. In die gemeente se op weg wees met hulle

God kan hulle met verwagting uitsien na die einde, die dag van die Here, waarop niemand hulle meer van enigiets sal kan aankla nie. Ook hiervoor kan God verseker gedank word!

*Uit vv1-7 behoort dit al duideliker te word dat Paulus besig is om aan 'n interessante κοινωνία-dinamiek te bou. Nou, vanuit v8, sou ons die volgende bykomende elemente kon uitlig:*

Paulus wyk, soos wat vermoed kon word, steeds nie af van dit wat tot op hede oor die κοινωνία-dinamiek gesê is nie. Waarskynlik een van die belangrikste elemente van die κοινωνία-dinamiek wat in hierdie vers se bespreking na vore gekom het is die volgende: hoewel Christus duidelik sentraal in die verhoudingsruimte staan en God telkens in en deur Hom optree (roep, afsonder, genadegawes uitdeel), moet dit op geen stadium die indruk wek dat daar 'n groot stuk verwydering tussen ons Vader en ons Here Jesus Christus is nie. Met die optrede van “bewaring/nie in die steek laat nie”, laat krimp Paulus die afstand tussen God en Christus in die κοινωνία-dinamiek tot feitlik niks, sonder dat hy 'n totale versmelting van God en Christus toelaat!

'n Ander element van Paulus se aangebode κοινωνία-dinamiek wat net so interessant is, is die gedagte van goddelike bewaring. Wanneer deelgenote in hierdie κοινωνία-dinamiek met God en Christus staan, betree hulle as't ware 'n verhoudingsruimte waar hulle Vader en Here hulle nooit in die steek sal laat nie. 'n Waarheid wat deelgenote nou reeds 'n diepe gerusstelling kan gee, maar wat met die parousie bevestig sal word. Daardie (oordeels)dag wanneer almal wat binne die κοινωνία-dinamiek staan die veiligheid sal ervaar wanneer niks en niemand hulle voor hulle Vader sal kan aankla nie!

1 Kor 1:9 *πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ  
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

- Dit is duidelik dat v9 terugryp na v4. Fascher (1988:86) beklemtoon dit as hy daarop wys dat sowel v4 as v9 op die albestuur van God infokus: dit is Hý wat die verlossingswerk in Jesus Christus begin het en weer Hý wat, soos Paulus vas oortuig is, dit ook sal volbring!

By implikasie gryp v9 eintlik ook terug na vv5-8: terwyl Paulus in v4 die stelling maak dat God altyd gedank kan word vir die genade wat Hy in Christus aan die Korinte gemeente betoon het, doen hy hierna baie moeite om die presiese aard van hierdie genade - soos dit in die verlede (vv5-6), hede (v7) en toekoms (v8) uitkristalliseer - verder te omskryf. Hier in v9 bevestig Paulus nou dat hierdie stelling van v4 (met sy uitbreiding in vv5-8) geloofwaardig is, aangesien dit gewaarborg word deur die trou (*πιστὸς*<sup>607</sup>) van dieselfde God wat in die uitgebreide stelling van vv4-8 ter sprake is.

Iets meer oor die *πιστὸς ὁ θεός* wat hier aan die begin van v9 ter sprake is: Van Unnik (1953:221) is van mening dat die woorde, *πιστὸς ὁ θεός*, 'n gedeelte is uit die *Haftarah* wat in die sinagoge se dienste gebruik is, wanneer daar gepraat is van die *getroue God wat spreek en optree*. Daarom meen Fee (1987:44) dan ook dat Paulus waarskynlik hier terugryp na dit waarmee die lesers hulleself goed mee sou kon vereenselwig, naamlik dat dit die God van Israel, die getroue en

---

<sup>607</sup> Let op die emfatiese posisie van *πιστὸς*, letterlik as eerste woord in v9, ter wille daarvan dat die belangrike klem wat dit moet kry die leser nie ontgaan nie (Thiselton 2000:103).

betroubare God is van Wie hier gepraat word (vgl. ook Dt 7:9, *מִצִּוְתָיו לְאֵלֶיךָ דָּוָר* (וַיִּדְבַּעַתָּ בְּיַדְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים הָאֵל הַנֶּאֱמָן שְׁמֵר דְּבַרֵּית וְהִחֲסֵד לְאֲדָבָיו וּלְשִׁמְרָי).<sup>608</sup>

Terwyl vv4-8 dus die leser se aandag (weg van hulleself af) op God gerig het deur deeglik aan te toon dat hulle eintlik alles wat hulle is (begenadigd) en het (gawes) aan God (op grond van Christus) te danke het, klink v9 nou die spyker om deur ook in die afsluitingsvers van hierdie dankseggingspassasie weer eens die aandag direk op God te vestig (vgl. ook Fee 1987:45). Tot aan die einde word gefokus op God – nou as die Een wat roep en getrou is. Hy is die God deur Wie die geadresseerdes geroep is (vgl. die passiewe auristus,<sup>609</sup> *ἐκλήθητε*) – 'n roeping waarin Hy eens die vrye inisiatief geneem het (vgl. v2, *κλητοῖς ἁγίοις*), maar wat Hy ook getrou enduit sal deurvoer.<sup>610</sup> Hierdie roeping van God fokus met ander woorde, in lyn met die tendens in vv7-8 (vgl. bl. 286-294), op beide die “reeds” en die “nog nie”. Anders gestel: die dank vir die roeping (“reeds”), word as’t ware deur die uiteinde van die roeping (“nog nie”) gevorm (vgl. verder Wendland 1972:17)!

Vers 9 bevestig egter nie alleen dat dit God is wat roep (met 'n effek op die hede en toekoms) en dat die gelowiges derhalwe (in ooreenstemming met v2) nou *κλητοῖς ἁγίοις* is nie, maar v9 gaan ook verder deur die doel van die roeping<sup>611</sup>

<sup>608</sup> So ook Thiselton (2000:103).

<sup>609</sup> Die gebruik van die auristus van *καλεῖν* bevestig die goddelike aard van die daad - vgl. Schrage (1991:123) en Thiselton (2000:103).

<sup>610</sup> Vgl. Schrage (1991:123) en Von der Osten-Sacken (1977:176-177), asook Fil 1:6, *πεποιθώς ἀπὸ τοῦτο, ὅτι ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ* en 1 Ts 5:24, *πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.*

<sup>611</sup> Vgl. ook Thiselton (2000:103) wat meen dat die gebruik van *καλέω* hier ook weer die gedagtes rondom die gelowiges se “roeping” wat in v6 aangeraak is, oproep.

te omskryf, naamlik dat hulle geroep is *εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Grosheide (1957:44) het hiermee saam aangetoon dat *κοινωνία* nie alleen die doel van die roeping nader omskryf nie, maar ook die *ἀνεγκλήτους* van v8 verklaar: ‘Waarom zullen, kunnen de Korinthiërs onberispelijk zijn in den dag, dat Jezus geopenbaard wordt? Omdat ze met Hem verbonden zijn, deel hebben aan de vrucht van Zijn werk...’ Saam met *κοινωνία* as die *doel* van die roeping, sien Grosheide dit met ander woorde ook as die *bemagtiging* vir die gelowige om gereed te wees, sodat die “nog nie” eendag blaamloos binnegegaan kan word! Nie alleen ontvang die gemeente genade van God af wat in en deur Jesus Christus vergestalt word nie, maar hulle word ook geroep om met hierdie Here in 'n baie spesiale verhouding te deel<sup>612</sup> - in die “reeds”, sowel as in die “nog nie”!

*Vers 9 sou dus as volg opgesom kon word:*

Weer eens word gefokus op God en nou wel op sy trou, wat sy optrede en genadegawes teenoor die gemeente, (soos in vv4-8 uiteengesit) waarborg. Dit bevestig uiteraard ook die rede tot dankbaarheid en sodoende word v9 baie duidelik aan vv4-8 gekoppel. Die gemeente sal ook in staat wees om gereed te bly vir hulle ontmoeting met dié God op Wie hulle fokus, omrede Hy hulle geroep het om in 'n baie spesiale verhouding te staan met sy Seun, Jesus Christus, hulle Here.

---

<sup>612</sup> Thiselton (2000:104) besluit na 'n ruim diskussie van vertalingsmoontlikhede om *κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* te vertaal as, ‘...**communal participation in the sonship of Jesus Christ**’ [Thiselton se vetdruk], en dan gaan hy ook met Godet (1886:60) gepaard wat dié frase interpreteer as ‘...participation in the life of Christ’.



*Die κοινωνία-dinamiek soos dit tot nou toe vanuit vv1-8 uitgekristalliseer het, se resultate lyk positief. Met verwagting kan ons daarom nou, na die eksegesi van v9, die laaste elemente van Paulus se κοινωνία-dinamiek vanuit sy dankseggingsspassie bywerk:*

Mens sou as't ware v9 die "kersie" op Paulus se hantering van die κοινωνία-dinamiek kon noem: dit is tog duidelik, nie alleen die κοινωνία-begrip nie, maar die term self kom nou voor! In die eerste plek word, in aansluiting by wat pas tevore by v8 oor die κοινωνία-dinamiek gesê is, enige moontlikheid op versmelting tussen God en Christus die nek ingeslaan (vgl. bl. 294). Dit gebeur wanneer v9 duidelik met God se trou wegspring – God wat ook weer die Een is wat optree (roep), soos in die begin (vv1 en 2). Uiteraard wil dit nou ook nie weer die uitsers nabye verhouding tussen God en Christus in die κοινωνία-dinamiek misken, soos in die bespreking kort na v8 uitgekóm het nie (vgl. bl. 295-297)!

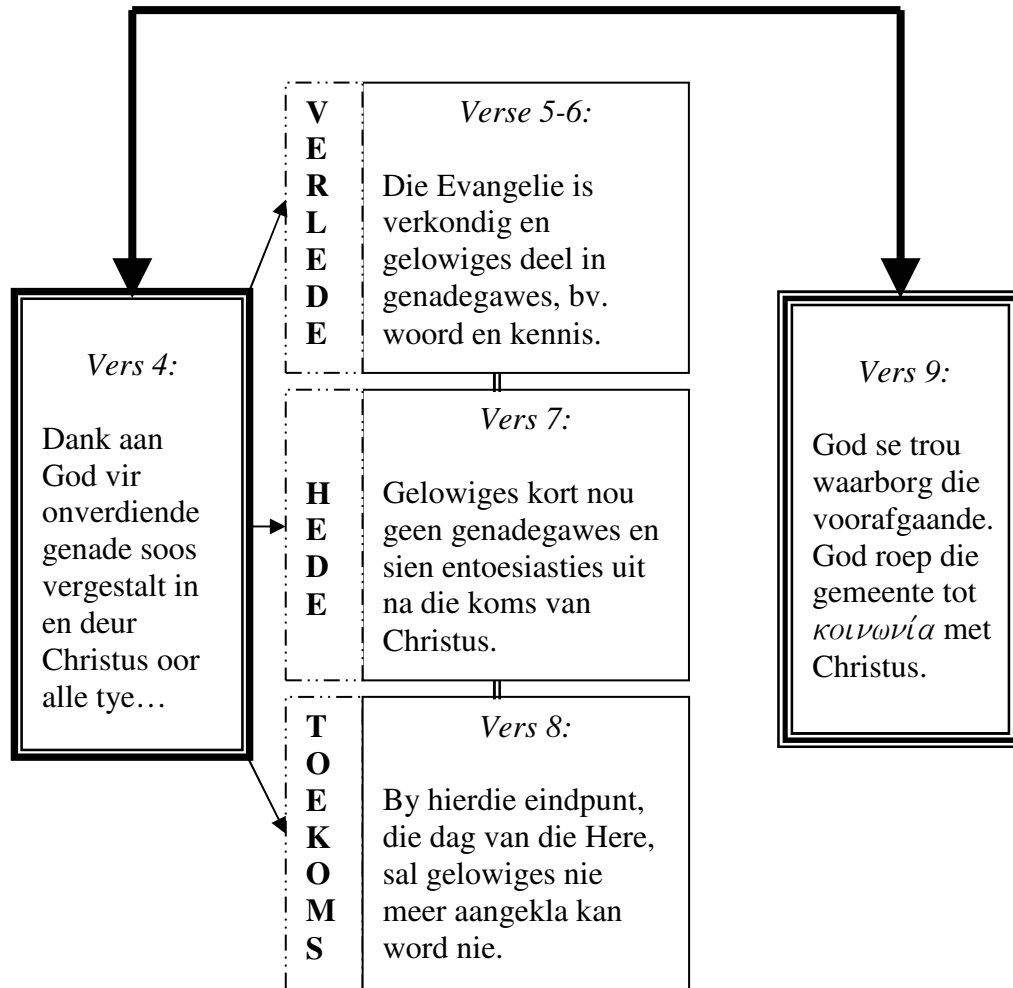
Interessant genoeg sluit v9 eerder by hierdie krimpende afstand tussen God en Christus aan, wanneer die afstand tussen deelgenote en hulle Vader en Here ook eintlik krimp binne die κοινωνία-dinamiek! Deelgenote word pertinent deur God in 'n κοινωνία-verhouding met sy Seun, Jesus Christus, hulle Here ingeroep. Nou, so 'n intieme, persoonlike, spesiale verhouding kan tog glad nie sinvol bestaan oor onbereikbare afstande nie! Nee, in hierdie κοινωνία-dinamiek wat Paulus besig is om met keur vanuit sy dankseggingsspassie te skets is sowel God, as Christus en deelgenote nooit ver van mekaar af nie – telkens sonder enige ontologiese versmelting of negering van mekaar se posisie en funksie.

Die waarde van hierdie uiters nabye, intieme en persoonlike *κοινωνία*-verhouding tussen deelgenote en God is egter vir die Korinte gemeente en ander deelgenote onberekenbaar: nie alleen plaas dit hulle binne die bewaring van die *κοινωνία*-dinamiek nie (vgl. bl. 295-297), maar dit is juis hierdie einste *κοινωνία* wat hulle ook bemagtig om gereed te bly sodat hulle die “eendag/nog nie” blaamloos sal kan binnegaan!

Die laaste element van die *κοινωνία*-dinamiek wat Paulus vanuit hierdie dankseggingsspassie aanraak is waarskynlik een van die kosbaarste. Hoe uiters spesiaal is dit nie om te dink dat ons hier aan 'n verhoudingsruimte bekendgestel word wat ewig is – God se trou verseker gewoon die begin, instandhouding en voortsetting van hierdie *κοινωνία*-dinamiek! Dit is asof Paulus hier aan die einde die waarborg vir die produk wat hy in hierdie eerste 9 verse van 1 Korintiërs 1 wou verkoop met trots uitreik en sê: “O ja, en hier is die lewenslange – nee, ewige – waarborg van jou produk, kind van God!”

#### ***C.4 1 Kor 1:9 se posisie in die dankseggingsspassie en die belang hiervan vir Paulus se *κοινωνία*-dinamiek***

Uit die bogenoemde proses (vgl. bl. 277-299) en dan veral die samevatting, met betrekking tot beide die versinhoud en *κοινωνία*-begrip (soos telkens na elke vers gedoen is), behoort dit baie duidelik te wees dat 'n logiese tematiese ontwikkeling van 1:4-9 uitgekristalliseer het, wat as volg voorgestel sou kon word:



Uit die bogaande skematiese voorstelling van die tematiese verloop van vv4-9 van 1 Korintiërs 1 blyk dit weer eens duidelik te wees dat v4 baie nou verbind is tot vv5-8 (vgl. bl. 278 vir die bewysplaas hiervan) en in 'n sekere sin 'n afgeronde eenheid vorm. Fee (1987:43) wys daarop dat 1:8 eintlik die een, lang sin afsluit wat reeds in v4 begin is<sup>613</sup> en dan wel deurdat Paulus op die eskatologiese

<sup>613</sup> Vgl. verder Schrage (1991:112) wat beredeneer dat die inleidende, *Εὐχαριστῶ*, eintlik die hele sin tot en met v8 rig.

strekking van v7 se einde uitbrei, maar nou net in terme van wat dit vir die Korintiërs self beteken. Soos aangetoon met die oorhoofse pylpunt-lyn, beteken dit egter nie dat v9 in geen verhouding tot v4 (en derhalwe ook met vv5-8) staan nie. Dit is tog ook reeds beredeneer – daarom in kort net weer:

- Die trou (*πιστός*) van God waarborg die stelling wat in vv4-8 ter sprake is (*vgl.* bl. 295-296).
- Soos in vv4-8 is die fokus ook weer hier baie direk op God (*vgl.* bl. 295-296).
- In lyn met die tendens in vv7-8 fokus die roeping van God op beide die “reeds” en die “nog nie” (*vgl.* bl. 296-297).
- Die *κοινωνία* van v9 omskryf nie alleen die doel van die roeping nie, maar verklaar ook die *ἀνεγκλήτους* van v8: die *κοινωνία* bemagtig gelowiges om gereed te bly en eendag blaamloos te wees (*vgl.* bl. 297).

Oor twee sake bestaan daar dus geen twyfel nie: enersyds is v4 baie nou met vv5-8 verbind, maar andersyds gryp v9 ook duidelik terug en bind weer met v4 (en uiteraard dan ook met vv5-8). Tog wil dit voorkom asof v9 wel ietwat “losser” staan van vv4-8. Gewoon die eiesoortige styl van v9 (binne 1:4-9) bevestig dit eintlik reeds in 'n sekere sin. Daar is byvoorbeeld reeds aangetoon<sup>614</sup> dat Van Unnik bevind het dat v9a na alle waarskynlikheid put uit die *Haftarah* wat in sinagogale dienste gebruik is. Sanders (1962:361-362) sê verder in aansluiting by Van Unnik dat die hele v9 eintlik liturgies in vorm en inhoud is, veral as gevolg van die taal en plek van hierdie uitroep aan die einde van die danksegging!

---

<sup>614</sup> *Vgl.* bl. 295.

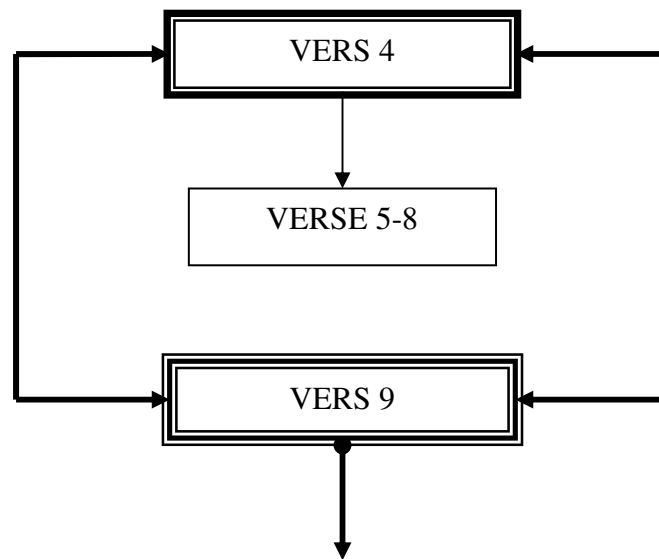
Bo en behalwe die eiesoortige taal en styl van v9 is daar verder redelike eenstemmigheid dat v9 eintlik 'n slotsom vir vv4-8 verteenwoordig. Vergelyk byvoorbeeld Fee (1987:44) se opmerking oor v9 dat alles wat tot dusver in vv4-8 gesê is oor God se genadedade vir die gemeente se onthalwe, sowel as sy toekomstige waarborg van bewaring met die oordeelsdag, gewoon nou in hierdie aangrypende uitroep opgesom word. Conzelmann (1975:25) maak 'n interessante stelling: hy is van mening dat vv4-9 'n piëtisties-geformuleerde tipe Joodse gebed is (vgl. ook bl. 260-261 hieroor), maar dat dié gedeelte tog ook sy eie karakter het en dat dit spesifiek te siene is in die wyse waarop die hele strekking van vv4-8 heeldyd ooploop tot met die klimaks in v9. Conzelmann se mening lê dus baie na aan 'n vereenselwiging van sowel Van Unnik as Sanders en Fee se bevindinge, naamlik dat v9 'n besliste eie styl en taalgebruik het (Van Unnik en Sanders), maar dat dié vers ook as 'n opsommende hoogtepunt van vv4-8 (Fee) funksioneer!

Verder, selfs al is Schrage (1991:125) van mening dat daar beswaarlik 'n enkele opskrif aan vv4-9 toegedig kan word, erken ook hy dat vyf verwysings na die name *Χριστῶ* en *Ἰησοῦ* (vgl. 1:4, 6, 7, 8 en 9) op 'n besliste Christosentriese neiging dui wat as 'n basiese oriëntering van die apostoliese kritiek jeens die partyskappe in die gemeente sal funksioneer. 'n Oriëntering wat, hoewel dit regdeur vv4-9 voorkom, tog ook volgens hom op 'n manier kondenseer in v9. Sodoende, meen Schrage (:124), word die *κοινωνία* met Jesus Christus en die geïmpliseerde deelgenootskap met sy liggaam die voorbereiding op volgende passasies soos 1:10 en verder waar 'n bedreiging en verskeuring van die liggaamsbeeld juis ter sprake is. Schrage (:113) klink die spyker finaal om as hy verder sê: 'Am Schluss steht selbständig der doxologische "Treuespruch", der die Danksagung abgrundet'!

Dat 1:10 baie beslis 'n volgende hoofdeel inlei, bestaan daar geen twyfel oor nie. Gewoon die gebruik van *Παρακαλῶ* reg aan die begin dui reeds aan dat 'n

volgende gedeelte nou ter sprake is (vgl. ook Schrage 1991:113). Nadat God dus gedank is (vv4-9), volg die vermaning aan die gemeente nou, met *Παρακαλῶ ὑμᾶς* wat eintlik teenoor *Εὐχαριστῶ* gebruik word (Fascher 1988:88).

Skematies sou die bindinge tussen vv4-9 dus as volg uiteengesit kon word:



Oor twee sake behoort daar dus nou geen twyfel meer te bestaan nie: dat vv4-9 in die eerste plek as dankseggingsspassie 'n afgeronde eenheid vorm, met v10 wat hierna die hoofbetoog inlei, terwyl v9 in die tweede plek 'n baie besondere posisie in die formaat van die dankseggingsspassie inneem. Nou dit is veral hierdie tweede afleiding wat nie vir die doeleindes van hierdie ondersoek misgekyk moet word nie. Dat v9 'n eiesoortige styl het en boonop die slotsom van vv4-8 verteenwoordig (vgl. bl. 295-296) sê uiteraard ook iets belangrik vir die *κοινωνία*-dinamiek. Neem mens verder die opmerkings van Schrage in ag wat reeds gemaak is (vgl. bl. 302), naamlik dat v9 enersyds 'n kondensering van vv4-8 bevat, maar andersyds ook die basisoriëntering vir temas wat volg is (soos die partyskappe vanaf 1:10 en verder), raak die posisie van v9 met betrekking tot die

oorweging van die *κοινωνία*-dinamiek net soveel te meer belangrik. Hiermee saam moet ons ook nog die eerste opmerking van Aristoteles verdiskonteer (vgl. bl. 273), waarin hy meld dat dit goed is om op hierdie stadium van 'n brief/toespraak reeds vir die hoorders 'n voorsmakie te gee van wat gaan volg. Doen mens dit nie, meen hy, veroorsaak vaagheid dat die hoorders/lesers aan allerlei onbelangrike sake begin dink, wat nie huidiglik ter sprake is nie. Ook die retoriek onderstreep dus Schrage se bogenoemde mening soveel te meer dat v9 na alle waarskynlikheid 'n sleutelposisie bekleed.

Dit alles dui daarop dat Paulus baie beslis aan v9, ook en veral ten opsigte van sy aangebode *κοινωνία*-dinamiek, 'n definitiewe sleutelposisie wou verleen. Verder, nie alleen sluit v9 by vv4-8 aan nie, maar so ook by die *κοινωνία*-dinamiek van vv1-3! Vervolgens sal die verloop van die dankseggingsspassie (vv4-9; vgl. bl. 277-278), met die *κοινωνία*-dinamiek spesifiek in die fokus, weergegee word, maar ook aangetoon word hoe veral v9 ewe gemaklik by die *κοινωνία*-elemente van die aanhef (vv1-3; vgl. bl. 258-259) aansluit:

➤ *Vers 4 (vgl. bl. 281-282):*

▶▶ Die inisiatief in die *κοινωνία*-dinamiek lê by God.<sup>615</sup>

▶▶ Christus staan in hierdie *κοινωνία*-dinamiek absoluut sentraal.<sup>616</sup>

---

<sup>615</sup> Vgl. ook KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad, waar God as die Stigter van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte getipeer word.

<sup>616</sup> Hierdie stelling hou letterlik verband met al die *κοινωνία*-elemente, wat met betrekking tot Christus se rol binne die *κοινωνία*-ruimte vervat is, in KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad tot en met KTR 15 op bl. 3 van die inlasblad!

▶▶ In hierdie *κοινωνία*-dinamiek is die verhouding tussen God en deelgenote uiters intens, persoonlik en spesiaal.<sup>617</sup>

➤ *Verse 5-6 (vgl. bl. 286):*

▶▶ Eerder as eksklusief, is die *κοινωνία*-dinamiek inklusief van aard.<sup>618</sup>

▶▶ Die inklusiwiteit van die *κοινωνία*-dinamiek beteken egter nie dat almal by implikasie ingesluit is nie – daar moet eers positief gereageer word op die verkondiging van die Evangelie.<sup>619</sup>

▶▶ Eens binne die *κοινωνία*-dinamiek, kry gelowiges uit genade deel aan die genadegawes,<sup>620</sup> wat gereken sou kon word as die “sigbare” kant van 'n andersins “onsigbare” *κοινωνία*-verhoudingsruimte.<sup>621</sup>

---

<sup>617</sup> So word dit ook bevestig deur KTR 04 op bl. 1 van die inlasblad, wat dit duidelik stel dat toetrede tot die *κοινωνία*-verhouding altyd intense verbintnisse tot gevolg het. *Vgl.* ook veral KTR 27 op bl. 5 van die inlasblad, wat die *κοινωνία*-verhouding as uiters persoonlik omskryf en dan wel as een wat die deelgenoot se hele wese in beslag neem!

<sup>618</sup> *Vgl.* ook hier veral KTR 46 op bl. 9 van die inlasblad, waar die *κοινωνία*-dinamiek omskryf word as dit wat uitsluitlik tussen gelowige deelgenote bestaan, maar dan wel met 'n openheid teenoor ongelowiges.

<sup>619</sup> Inderdaad sluit hierdie punt ook weer eens aan by die res van KTR 46 op bl. 9 van die inlasblad, waar dit net soos hier, duidelik gestel word dat die openheid van die *κοινωνία*-verhoudingsruimte nie sommer maar net enigiemand insluit nie: ongelowiges kan slegs hierdie ruimte betree deur via die “Ingang”, Christus, te gaan!

<sup>620</sup> Ook KTR 09 op bl. 2 van die inlasblad verseker dat Jesus nie alleen verlossing bewerk nie, maar deelgenote vervolgens ook in sy genadegawes laat deel.



➤ *Vers 7 (vgl. bl. 289-290):*

▶▶ Hierdie *κοινωνία*-dinamiek is in hierdie wêreld nog nie volmaak nie.<sup>622</sup>

▶▶ Sowel die rykdom van genadegawes, as die finale onthulling van Hom wat in die sentrum van alles staan, Jesus Christus, maak dat deelgenote met entoesiasme voluit vir die hede in en vanuit die *κοινωνία*-dinamiek leef.<sup>623</sup>

➤ *Vers 8 (vgl. bl. 294):*

▶▶ In hierdie *κοινωνία*-dinamiek is daar geen sprake van enige verwydering tussen God en Christus nie.<sup>624</sup>

---

<sup>621</sup> Ook KTR 26 op bl. 5 van die inlasblad ondersteun hierdie stelling deurdat dit duidelik gestel word dat deelgenote se dade as't ware as (sigbare) maatstaf dien om te "sien" of die ter sake deelgenote hulle werklik in die *κοινωνία*-verhoudingsruimte bevind al dan nie!

<sup>622</sup> Deelgenote moet bv. in die "nou" ook in mekaar se lyding deel, terwyl dit in die "nog nie" sal uitloop op 'n deelgenootskap in die heerlijkheid en blydschap van Christus, soos bevestig met KTR 21 op bl. 4 van die inlasblad.

<sup>623</sup> Jesus is inderdaad die Bron van motivering vir deelgenote se aksies in die hede (KTR 12 op bl. 3 van die inlasblad).

<sup>624</sup> Ook hierdie feit word in die vroeëre omskrewe elemente van die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk bevestig. Terwyl God teenwoordig is as onmisbare, aktiewe Rolspeler (KTR 06 op bl. 1 van die inlasblad), is Christus bv. weer die "Ingang" tot die *κοινωνία*-ruimte (KTR 08 op bl. 2 van die inlasblad) én ontvang die *κοινωνία*-dinamiek in Hom ook 'n Christus-gesentreerde brandpunt (KTR 10 op bl. 2 van die inlasblad).

▶▶ Binne hierdie *κοινωνία*-dinamiek staan deelgenote onder God se bewaring, wat met die parousie bevestig sal word wanneer hulle selfs daar deur niks en niemand aangekla sal kan word nie.<sup>625</sup>

➤ *Vers 9 (vgl. bl. 298-299):*

▶▶ Die inisiatief in die *κοινωνία*-dinamiek lê by God – Hý is steeds die een wat roep, soos reeds reg van 1:1 af geblyk het (vgl. bl. 249-250)! *Vergelyk ook v4 en gepaardgaande verwysings na die toepaslike elemente van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk.*

▶▶ Christus staan in hierdie *κοινωνία*-dinamiek absoluut sentraal – deelgenote word in *κοινωνία* met Hóm as hulle Here geroep. Hierdie sentrale posisie van Christus het tog net so prominent in die aanhef (vv1-3) na vore gekom (vgl. bl. 252)! *Vergelyk ook v4 en gepaardgaande verwysings na die toepaslike elemente van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk.*

▶▶ In hierdie *κοινωνία*-dinamiek is die verhouding tussen God en deelgenote uiters intens, persoonlik en spesiaal – deelgenote word nie sommer tot *κοινωνία* met enigiemand geroep nie: dit gaan oor *κοινωνία* met God se Seun, Jesus Christus, soos reeds onomwonde in vv1-2 beklemtoon is (vgl. bl. 251-252)! *Vergelyk ook v4 en gepaardgaande verwysings na die toepaslike elemente van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk.*

▶▶ Eerder as eksklusief, is die *κοινωνία*-dinamiek inklusief van aard – hierdie *καλέω*, "roep", van God sluit tog aan by vv1-2 waaruit dit duidelik is dat God

---

<sup>625</sup> *Vgl. weer eens KTR 05 op bl. 1 van die inlasblad – God is nie net Stigter nie, maar ook Onderhouer en Waarborg van die κοινωνία-verhoudingsruimte.*

Paulus, die gemeente, maar daarmee saam mense uit alle plekke roep (vgl. bl. 253-254). *Vergelyk ook vv5-6 en gepaardgaande verwysings na die toepaslike elemente van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk.*

- ▶▶ Die inklusiwiteit van die κοινωνία-dinamiek beteken egter nie dat almal by implikasie ingesluit is nie – God moet die mens tog eers roep, net soos dit ook duidelik uit vv1-2 geblyk het (vgl. bl. 249-250)! *Vergelyk ook vv5-6 en gepaardgaande verwysings na die toepaslike elemente van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk.*
  
- ▶▶ *By vv5-6 se bespreking (met toepaslike verwysings na die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk)* is dit duidelik gemaak dat deelgenote binne die κοινωνία-dinamiek uit genade deel kry aan die genadegawes, wat gereken sou kon word as die “sigbare” kant van 'n andersins “onsigbare” κοινωνία-verhoudingsruimte (vgl. bl. 286). Sonder die waarborg van God se trou sou deelgenote kon wonder of dit werklik ook van hulle sou geld?!
  
- ▶▶ *By v7 se bespreking (met toepaslike verwysings na die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk)* is gesê dat die κοινωνία-dinamiek in hierdie wêreld nog nie volmaak is nie (vgl. bl. 289). Dit behoort vanselfsprekend te wees dat hoewel Paulus dit nie hier in v9 skryf nie, dit tog steeds ook hier geldig is – die wederkoms het tog nog nie aangebreek nie!
  
- ▶▶ *By v7 se bespreking (met toepaslike verwysings na die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk)* is gesê dat sowel die rykdom van genadegawes, as die finale onthulling van Hom wat in die sentrum van alles staan, Jesus Christus, maak dat deelgenote met entoesiasme voluit vir die hede in en vanuit die κοινωνία-dinamiek leef (vgl. bl. 290). Net so is dit ook met die aanhef in v3 uitgelig dat Christus die Bron van motivering vir deelgenote se lewens word

(vgl. bl. 256, 259). Weer eens, dit alles sou egter nutteloos wees indien sowel die behoud van genadegawes, as die wederkoms, nie deur God se trou gewaarborg is nie!

- ▶ In hierdie *κοινωνία*-dinamiek is daar geen sprake van enige verwydering tussen God en Christus nie – God roep deelgenote tog juis in 'n verhouding spesifiek tot sy Seun, Jesus Christus, soos weer eens ook reeds in vv1-2 bevestig is (vgl. bl. 249-250)! *Vergelyk ook v8 en gepaardgaande verwysings na die toepaslike elemente van die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk.*
- ▶ *By v8 se bespreking (met toepaslike verwysings na die κοινωνία-gedefinieerde teologiese raamwerk)* is gesê dat deelgenote binne hierdie *κοινωνία*-dinamiek onder God se bewaring staan. 'n Bewaring wat met die parousie bevestig sal word wanneer hulle selfs daar deur niks en niemand aangekla sal kan word nie (vgl. bl. 294). Weer eens: God se trou is nodig om hierdie toekomsuitspraak te waarborg!

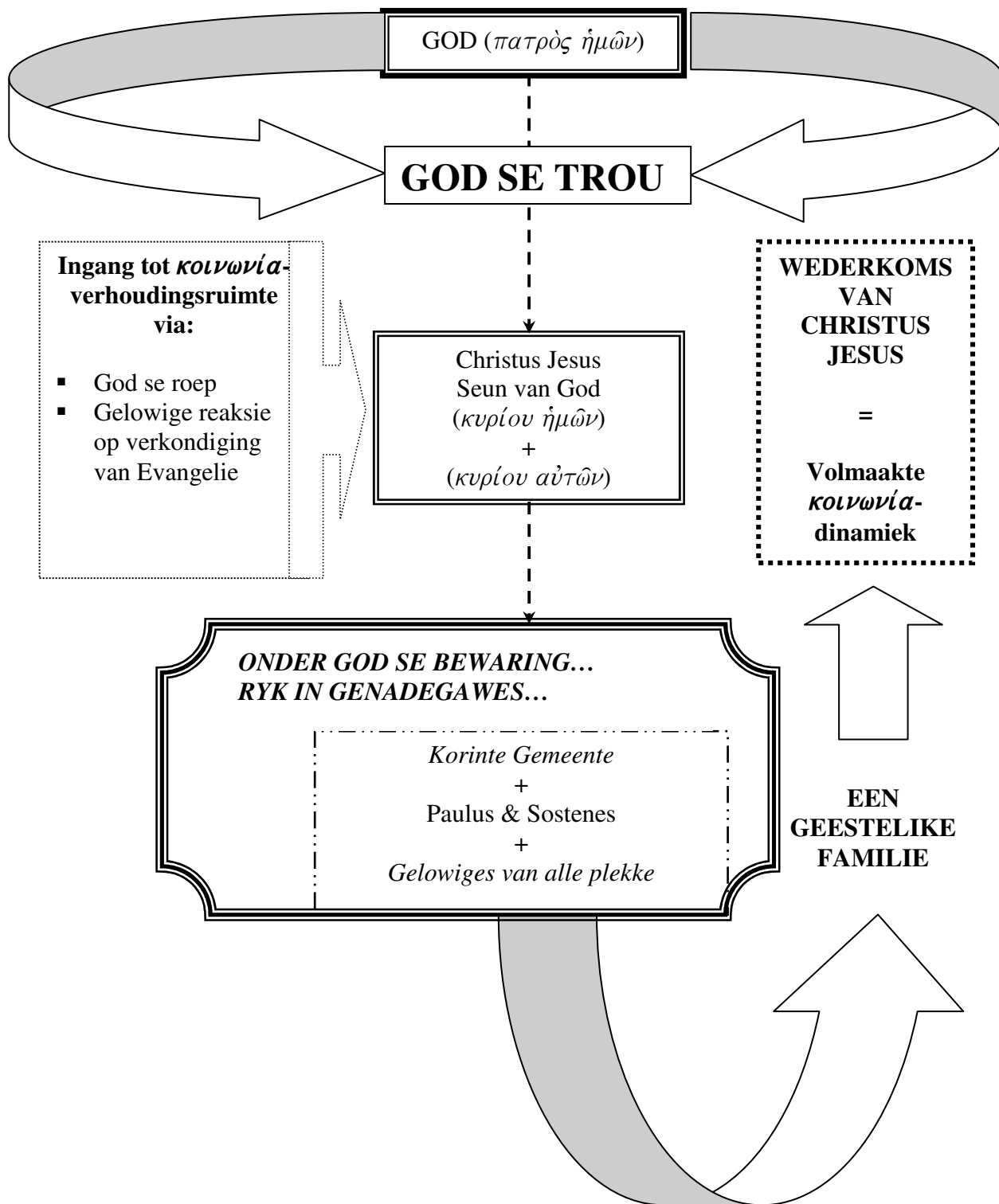
Dit behoort duidelik te wees dat v9 vv4-8 nie alleen saamvat nie, maar ook ten sterkste aansluit by vv1-3 en daarmee saam boonop die elemente van die *κοινωνία*-dinamiek tot 'n absolute hoogtepunt voer deur dit aan God se *πιστὸς* te koppel. Verder, dat die term, *κοινωνία*, in v9 voorkom moenie te lig geweeg word nie. Verseker is *κοινωνία* juis hier gebruik as gevolg van sy emfatiese waarde. Meer nog: in ag genome dat *κοινωνία* goedsikks net sowel aan die begin van die dankseggingspassasie reeds gebruik kon word, siende dat die *κοινωνία*-begrip in elk geval al deurentyd figureer, is dit net meer spesiaal dat die t*é*rm, *κοινωνία*, juis aan die é*ín*de gebruik is. Nou dit bevestig finaal die vermoede tot hiertoe: nie alleen beklee die *κοινωνία*-begrip hier in v9 'n emfatiese posisie nie – dit vorm ook ten opsigte van die *κοινωνία*-dinamiek as't

ware 'n *nexus* na 1:10<sup>626</sup> en verder! Dus: in lyn met die skematiese bindinge tussen vv4-9 soos op bl. 303 aangetoon is, volg die *κοινωνία*-dinamiek eintlik presies dieselfde pad!

Neem ons nou hiermee saam die inligting wat reeds oor die *κοινωνία*-dinamiek vanuit die aanhef (1:1-3) versamel is (vgl. bl. 246-259), en nou hier geïntegreer is, in ag, kan die *κοινωνία*-dinamiek soos dit in geheel (1:1-9) sou lyk by wyse van die volgende skematiese voorstelling uitgebeeld word:

---

<sup>626</sup> 1 Kor 1:10, Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ἦ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἥτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῷ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.



Siende dat daar nou 'n stewige houvas op die *κοινωνία*-dinamiek, soos dit in 1:1-9 aangebied word, verkry is by wyse van die afgelope bespreking, asook die skematiese voorstelling op die vorige bladsy, is ons gereed om die stelling wat flussies oor v9 as *nexus* gemaak is van nader te bekyk. Met v9 as *nexus* word uiteraard bedoel dat v9, met die *κοινωνία*-begrip op sy emfatiese hoogtepunt daarin vervat (soos pas deeglik bewys is), nie alleen teruggryp na vv1-8 nie (soos ook reeds voldoende bewys is), maar dat hierdie vers, en derhalwe die *κοινωνία*-begrip veral ook vooruitgryp na die res van die Korinte brief, soos ook reeds op bl. 303 bespreek is (*vgl.* ook Mitchell 1991:197)! Weer eens: met Aristoteles se eerste opmerking in gedagte (*vgl.* bl. 273) is dit dan ook eintlik te verwagte dat ons op dié stadium, na 'n deeglike houvas op die aangebode *κοινωνία*-dinamiek verkry is, sinvolle afleidings met betrekking tot die temas in die res van die Korinte brief kan maak.

### ***C.5 Die verwantskap tussen Paulus se *κοινωνία*-dinamiek van 1 Kor 1:1-9 en die res van die Korinte brief***

Wanneer ons dan nou met die *κοινωνία*-dinamiek, soos dit tans blootgelê is, na die res van die temas kyk, moet ons ook in gedagte hou dat Paulus as't ware nie die temas gekies het waaroor hy wou skryf nie. In 'n sekere sin is dit vir hom gekies. Hy moes die vrae wat die Korintiërs per brief aan hom gestel het, beantwoord. Uiteraard het hulle waarskynlik van die slegte dinge wat onder hulle geledere gebeur het verswyg, maar Paulus sou dan tog deur andere hiervan te hore gekom het. Paulus het met ander woorde 'n vraag van die Korintiërs geneem, dit behandel en dan na 'n volgende een oorgegaan. Dit bring mee dat die verloop van die brief meer rondom sekere los temas opgebou is, as wat daar 'n deurlopende lyn gevolg is (*vgl.* veral Van der Watt 1988:12).

Hieruit sou inderdaad afgelei kon word dat die lesers in 'n sekere sin nie heeltemal onkundig was oor die inhoud van Paulus se brief aan hulle nie. Hulle sou dus eintlik goedskiks vir hulleself 'n redelike prentjie kon vorm van wat op hulle wag. Tog is dit ook uiters belangrik om raak te sien dat selfs al het Paulus nie noodwendig een “sentrale tema” gehad waaroor hy wou skryf nie, het hy darem ook nie sommer net weggeval en sonder enige plan in gedagte begin skryf nie! 'n Mens sou dus kon sê dat hy wel die probleemkwessies saamgegroepeer het en met ander woorde telkens aan dié sake aandag gegee het wat logies bymekaar behoort het as gevolg van sekere gemeenskaplikhede.<sup>627</sup>

Tog, vir die doel van hierdie ondersoek is dit eintlik net nodig om raak te sien dat Paulus wel sekere tematiese groeperinge in die res van sy brief aan die Korinte gemeente gehad het. Dit is hoegenaamd nie nodig om die presiese aard en opbou van hierdie groeperinge hier te debateer nie. Wat veel belangriker is vir die doel van die betrokke ondersoek, is om eerder te probeer bepaal in hoe 'n mate en, meer spesifiek, op watter wyse die *κοινωνία*-dinamiek, soos dit in 1:1-9 figureer, vooruitgryp na hierdie tematiese groeperinge. Met ander woorde, is dit byvoorbeeld moontlik dat Paulus met onder andere hierdie *κοινωνία*-dinamiek in gedagte die temas vir die res van die brief aan die Korinte gemeente kon groepeer het?

Met dit gesê is dit derhalwe voldoende om gewoon een van die bestaande tematiese groeperinge wat al in die verlede voorgestel is as vertrekpunt te neem en dit dan te spieël teen Paulus se aangebode *κοινωνία*-dinamiek. Een so 'n uiters sinvolle voorstel oor temas wat uit 1 Kor 1:4-9 afgelei kan word is dié moontlikheid van Van der Watt (1988:12-13). Nou, gespieël teen die voorgestelde *κοινωνία*-

---

<sup>627</sup> Vgl. bv. Botha (1988:66), asook Malan (1980:22ff).



dinamiek van 1:1-9, sou die volgende opmerkings ten opsigte van Van der Watt se tematiese ontleding van die res van die Korinte brief gemaak kon word:

➤ **1 Kor. 1:10-4:21:**

▶ **Tematiese groepering:** Daar is geen plek vir *partyskappe* in die gemeente nie.

▶ **Onderliggende *κοινωνία*-beginsels:** Telkens het Paulus bevestig dat die gemeente sy bestaan eintlik aan God te danke het – Hý is tog die Een wat roep en die gemeente in en deur Christus vir Homself afsonder; Hý is die Een wat die genade betoon (vgl. bl. 304). Niemand kan homself dus bo 'n ander verhef nie – nie eers die leiers van die gemeente/gemeenskap nie. Daarom tog dat Paulus duidelik daarop wys dat ook hy maar aan dieselfde roeping en genadebetoning van God afhanklik is en was – alle gelowiges staan gelyk voor hulle Here en God, hulle Vader (vgl. bl. 307). Om dus nou met partyskappe in 'n gemeente te begin is tog eintlik ondenkbaar! In die lig van die *κοινωνία*-beginsels is dit vanselfsprekend dat daar géén gronde vir partyskappe bestaan nie. Hierdie tematiese groepering word duidelik uitstekend ondersteun deur Paulus se *κοινωνία*-dinamiek!

➤ **1 Kor. 5:1-6:20:**

▶ **Tematiese groepering:** Ernstige *wanpraktyke* op sedelike en interpersoonlike vlak geniet aandag.

▶ **Onderliggende *κοινωνία*-beginsels:** Oor die geweldige intense, persoonlike en spesiale aard van die verhoudings tussen God en Jesus, asook tussen God, Jesus en gelowiges het Paulus geen geheim gemaak nie (vgl. bl. 305). Verder

is dit ook juis hierdie besondere *κοινωνία*-verhouding tussen God en mens wat gelowiges moet bemagtig en aanspoor om blaamloos te leef (vgl. bl. 307). Hierdie *κοινωνία*-verhouding mag gewoon nooit goedkoop gemaak word deur sedelike wanpraktyke nie! Weer eens kan duidelik gesien word hoe die *κοινωνία*-dinamiek ook aan die basis van hierdie tematiese groepering lê.

➤ **1 Kor. 7:1 – 40:**

▶▶ **Tematiese groepering:** Probleme oor die *huwelik* word bespreek.

▶▶ **Onderliggende *κοινωνία*-beginsels:** Hierdie uiters unieke en intense *κοινωνία*-verhouding tussen God, Jesus en gelowiges sou moeilik beter beskryf kon word as deur die beeld van die huwelik. Hierdie verhouding sluit onder andere in 'n ongekende liefde, onverbreekbare trou en opoffering – alles elemente wat net so op 'n huwelik oorgedra sou kon word. Om dus vanuit hierdie *κοινωνία*-dinamiek ook ten opsigte van die tema, huwelik, raadgewende riglyne te trek sou beslis nie onmoontlik wees nie – intendeel, mens sou verbaas kon wees as Paulus dit nie sou benut nie!

➤ **1 Kor. 8:1-11:1:**

▶▶ **Tematiese groepering:** Jy moet *jou naaste* se voordeel bo jou eie soek, wie jy ook al is: Paulus gebruik enkele voorbeelde om hierdie beginsel te illustreer.

▶▶ **Onderliggende *κοινωνία*-beginsels:** Die *κοινωνία*-beginsels wat hier ter sprake is sluit eintlik baie nou aan by die bespreking van die hoofdeel, 1:10-4:21. Hoewel die tema nou nie meer “partyskappe in die gemeente” is nie, maar die houding wat gelowiges teenoor mekaar as naaste moet openbaar, put Paulus steeds uit bykans dieselfde *κοινωνία*-beginsels om die ter sake

probleme aan te spreek. Ook hier gaan dit daaroor dat gelowiges moet onthou dat hulle hulle besondere posisie in Christus aan God te danke het, as die Een wat hulle geroep en genade aan hulle betoon het (vgl. bl. 307). Elkeen moet dus nooit vergeet dat hulle mede-gelowiges net soos hulle aan Christus gebind is, ook vir God afgesonder is en dus met die nodige waardering, liefde, respek en erkenning hanteer moet word nie. Dat Paulus dus ook in die hantering van hierdie afdeling van sy brief baie beslis uit sy *κοινωνία*-dinamiek sou put, bestaan geen twyfel oor nie.

➤ **1 Kor. 11:2-14:40:**

- ▶▶ **Tematiese groepering:** Probleme rondom die ‘kerkbywoning’ van die gelowiges word bespreek.
  
- ▶▶ **Onderliggende *κοινωνία*-beginsels:** Een van die waardevolste beginsels vanuit Paulus se *κοινωνία*-dinamiek is waarskynlik die feit dat gelowiges moet besef dat hulle een geestelike familie is, van mekaar afhanklik is en mekaar derhalwe nodig het. Paulus bevestig dit tog terdeë deur homself as voorbeeld te gebruik in die aanbidding van sy *κοινωνία*-dinamiek wanneer hy Sostenes as, *ὁ ἀδελφός*, betrek by sy skrywe aan die Korinte gemeente (vgl. bl. 247-248). Verder bevestig Paulus dié *κοινωνία*-beginsel van familie-opset wanneer hy moeite doen om te verwys na God as *πατρός ἡμῶν* en die Here Jesus as *κυρίου ἡμῶν* (vgl. ook bl. 257-258). Hiermee saam moet die gelowiges raaksien dat hulle almal deel in die rykdom van genadegawes wat God in en deur Christus aan elkeen geskenk het – 'n feit wat veronderstel is om te maak dat hulle mekaar net soveel te meer moet respekteer, waardeer en besef dat hulle mekaar nodig het (vgl. bl. 308). Alles inderdaad beginsels vanuit Paulus se *κοινωνία*-dinamiek wat met groot vrug benut kan word wanneer daar onder andere gepraat moet word oor die wyse van

nagmaalviering, die funksionering van die gemeente as liggaam van Christus en die benutting van genadegawes tot opbou van die gemeente!

➤ **1 Kor. 15:1-58:**

▶ **Tematiese groepering:** Die *opstanding uit die dood* en wat daarna gebeur, word verduidelik.

▶ **Onderliggende *κοινωνία*-beginsels:** Oor 'n lewe na die dood is daar in Paulus se *κοινωνία*-dinamiek geen onsekerheid oor nie: nie alleen word die gelowiges bewaar om met die wederkoms blaamloos voor God te staan nie, maar hulle word ook aangemoedig om juis in die rykdom van hulle genadegawes en met die wederkoms, asook die gepaardgaande ewige lewe, in die oog voluit in die hede te lewe (*vgl.* bl. 306). Die gelowiges hoef vir geen oomblik oor die werklikheid van die feit dat hulle blaamloos 'n ewigheid saam met God sal binnegaan te twyfel; hulle hoef nie vir 'n wyle te weifel oor die vraag of hulle *κοινωνία*-verhouding sal staande bly nie – God se trou waarborg dit gewoon! Weer eens: ook in enige vraagstukke oor die opstanding uit die dood sou Paulus sy *κοινωνία*-dinamiek met vrug kon benut om van daaruit suiwer beginsels deur te trek in sy raadgewing/vermaning!

➤ **1 Kor. 16:1-24:**

▶ **Tematiese groepering:** Enkele laaste reëlings ten opsigte van finansiële *bydraes, persoonlike opmerkings* oor optrede teenoor en hantering van ander apostels en gelowiges, asook die *slot*.

▶ **Onderliggende *κοινωνία*-beginsels:** Hoewel die tematiese groepering verander het, kan Paulus ook hier steeds uit dieselfde *κοινωνία*-dinamiek put.

Gelowiges moet tot aan die einde van sy brief onthou dat hulle een geestelike familie is, almal deur dieselfde Vader uit genade geroep en afgesonder is onder dieselfde Here Jesus (*vgl.* bl. 307). Hulle moet hiermee saam onthou dat God nie net hulle gemeente geroep het nie, maar so ook gelowiges van alle plekke – soos Hy wou volgens sy genade (*vgl.* bl. 253-254)! Vanuit hierdie *κοινωνία*-dinamiek beantwoord die *κοινωνία*-beginsels eintlik logieserwys alle vrae rakende hulp aan gemeentes in Jerusalem, optrede teenoor en hulp aan ander gelowiges en/of apostels!

Dit behoort uit die voorafgaande bespreking van die verwantskap tussen 1 Kor 1:1-9 en die res van die Korinte brief baie duidelik te wees dat Paulus in die eerste plek 'n definitiewe *κοινωνία*-dinamiek omskryf het en dat hy in die tweede plek met groot gemak uit dié voortspruitende *κοινωνία*-beginsels sou kon put om die vrae en problematiese kwessies in die gemeente (wat hy tematies saamgegroepeer het) raadgewend en vermanend aan te spreek.

Saam met Aristoteles (*vgl.* Aristoteles se derde opmerking - bl. 276) sou ons op dié stadium kon vra of die lesers/hoorders voldoende betrek is en gereed is om dieselfde tipe afleidings te maak wanneer hulle voortgaan om die res van die brief/“preek” te lees/hoor. Om dit te bepaal is dit uiters interessant om raak te sien dat Paulus tot op hede baie moeite gedoen het om by verre die imperatief te laat geld. Hoewel die indikatief teenwoordig is, word dit geheel en al deur die imperatief oorskadu en in 'n sekere sin eintlik daardeur oorweldig.<sup>628</sup> Neem mens egter Paulus se retoriese strategie, wat tans daarop gemik is om die lesers se guns te wen (*vgl.* Aristoteles se tweede opmerking – bl. 273-274), in ag is die huidige verhouding van imperatief-indikatief eintlik nie so verbasend nie. So pas is die

---

<sup>628</sup> *Vgl.* veral ook Parsons (1988:99-127) vir 'n bondige, dog deeglike bespreking van Paulus se gebruik van die indikatief en imperatief in sy geskrifte.

lesers/hoorders met 'n groot klomp positiewe imperatiewe gebombardeer: dat hulle deel in 'n kosbare goddelike roeping; dat hulle uit genade oorlaai is met 'n rykdom van genadegawes; dat hulle in en deur Christus afgesonder is tot 'n intense, persoonlike en spesiale verhouding tot God, hulle Vader; dat hulle onder sy goddelike bewaring blaamloos sal kan bly tot met die wederkoms wanneer niks en niemand hulle sal kan aankla nie en dat dit alles beslis geldig sal bly op grond van God se ewige trou!

Na hierdie geweldige positiewe imperatief is hulle waarskynlik meer as gereed vir die indikatief! Daarom is dit dan ook nie verrassend dat Paulus in die res van 1 Korintiërs weer meer aandag aan die indikatief gee nie. Dit is tog belangrik dat die lesers/hoorders vervolgens moet weet wat hierdie *κοινωνία*-dinamiek prakties vir hulle lewe impliseer: hoe dit veronderstel is om hulle verhouding tot God, maar veral ook hulle onderlinge verhoudings ten opsigte van gelowiges en ongelowiges moet beïnvloed.

Inderdaad sou ons in lyn met Aristoteles se derde opmerking (*vgl.* bl. 276) kon konkludeer: die skrywer het verseker daarin slaag dat die hoorders hulle op só 'n wyse by hom skaar dat die onderwerp wat bespreek word eintlik hulle saak geword het en dat hulle op dié stadium spreekwoordelik op die punte van hulle stoele sit om die res van die brief te geniet!

## D. Slotopmerkings

Dit is duidelik dat Paulus heelwat energie in die formulering van hierdie fyn gestruktureerde, doelgerigte nege verse moes ingesit het. Hy kon ook nie anders nie, want 'n brief kan tog nooit die plek van 'n werklike gesprek ten volle inneem nie. Betz (1975:377) bevestig dit as hy sê dat 'n brief eintlik maar, uit die

perspektief van 'n orator, 'n baie slegte alternatief vir 'n toespraak bied. Gesien in die lig van die feit dat briewe bloot 'n lewelose stuk papier is elimineer dit een van die magtigste wapens van die orator, naamlik die mondelingse lewering van die boodskap natuurlik! So 'n mondelingse oordrag maak die gebruik van 'n hele reeks wapens moontlik soos die benutting van stemtoon en gebare om maar net twee te noem.<sup>629</sup> Voorwaar het Paulus nie maar bloot toevallig so 'n netjies deurdagte aanhef en dankseggingspassasie geskryf nie!

Met keur het Paulus sonder twyfel daarin geslaag om met waardevolle *κοινωνία*-beginsels, wat duidelike raakvlakke getoon het met die reeds geformuleerde *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, sy brief aan die Korinte gemeente in te lei. Hiermee saam het Paulus nie alleen 'n voorsmakie van die tematiese groeperinge gelaat waaraan hy voorts gaan aandag gee nie, maar het hy ons ook onomwonde deur die besondere posisie van 1:9 as *nexus* daartoe gelei om te besef dat sy *κοινωνία*-dinamiek onderliggend aan hierdie temas lê. Dit het hy gedoen deur nie alleen die lig te laat val op die absolute sentrale posisie wat Christus binne die *κοινωνία*-dinamiek inneem nie, maar hierdie spesiale *κοινωνία*-element juis eers hiér in die piek van v9 só prominent te laat uitkristalliseer. Sodoende ondersteun 1 Korintiërs dan ook soveel te meer 'n soortgelyke bevinding wat reeds aan die einde van hoofstuk 2 gemaak is, waar dit naamlik duidelik geblyk het dat die *κοινωνία*-dinamiek waaruit Paulus put baie beslis Christosentries van aard is.<sup>630</sup> Voorts is daar ook toe reeds die vermoede

---

<sup>629</sup> Lausberg (1960:527), asook Martin (1974:351-355) kan geraadpleeg word vir meer inligting oor die sogenaamde *pronuntiatio*. Aristoteles (Aristot *Rhet* 3.1.3) sê hiervan: *τρίτον δὲ τούτων ὁ δύναμιν μὲν ἔχει μεγίστην, οὕτω δ' ἐπιχειρήσεται, τὰ περὶ τὴν ὑπόκρισιν. καὶ γὰρ εἰς τὴν τραγικὴν καὶ ῥαψωδίαν ὁψὲ παρήλθεν ὑπεκρίνοντο γὰρ αὐτοὶ τὰς τραγωδίας οἱ ποιηταὶ τὸ πρῶτον.*

<sup>630</sup> Vgl. bl. 229.

uitgespreek dat dit waarskynlik juis hierdie Christosentriese aard van die *κοινωνία*-dinamiek is wat ons telkens as't ware die "sleutel" gee om die res van die *κοινωνία*-elemente, soos opgesluit in die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, te ontsluit.<sup>631</sup> 'n Vermoede wat inderdaad nou as 'n sekerheid aanvaar kan word: die feit dat die sentrale posisie van die deelgenootskap met Christus binne die *κοινωνία*-dinamiek oorvleuel met die onbetwisbare sleutelposisie van v9 as kondensering van 1:4-8, maar dat dit ook as basisoriëntering funksioneer vir temas wat volg,<sup>632</sup> is gewoon té opvallend om bloot as "toevallig" afgemaak te word. Vervolgens kan daar dus met oorgawe voortgegaan word om daar waar spesifieke deelgenootskap met Christus ter sprake is, ook na die res van die *κοινωνία*-elemente, soos opgesluit in die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, te beweeg. Sodoende sal die ondersoek algaande kan aantoon of Paulus wel die omskrewe *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk as 'n interpretatiewe raamwerk benut het om bepaalde probleemkwessies binne die Korinte gemeente vermanend en raadgewend aan te spreek.

In die laaste plek het Paulus ook suksesvol daarin geslaag om nie alleen sekere inligting deur te gee nie, maar om dit op só 'n wyse te doen dat sy lesers positief teenoor sy brief ingestel is, 'n goeie idee het van wat om te verwag en tot so 'n mate betrek is dat hulle voel asof die onderwerp onder bespreking eintlik hulle saak is!

Net soos ons, sou die eerste lesers, ook nou gereed wees om verder te lees en te ontdek hoe Paulus sekere kritiese *κοινωνία*-beginsels, vanuit die *κοινωνία*-gedefinieerde teologiese raamwerk, soos ontsluit deur spesifieke deelgenootskap

---

<sup>631</sup> Vgl. bl. 230.

<sup>632</sup> Vgl. bl. 299-311.



met Christus, deurtrek tot elke faset van die gelowige se lewe en in besonder ook sy verhoudingslewe tot God en mens (gelowig en ongelowig)!